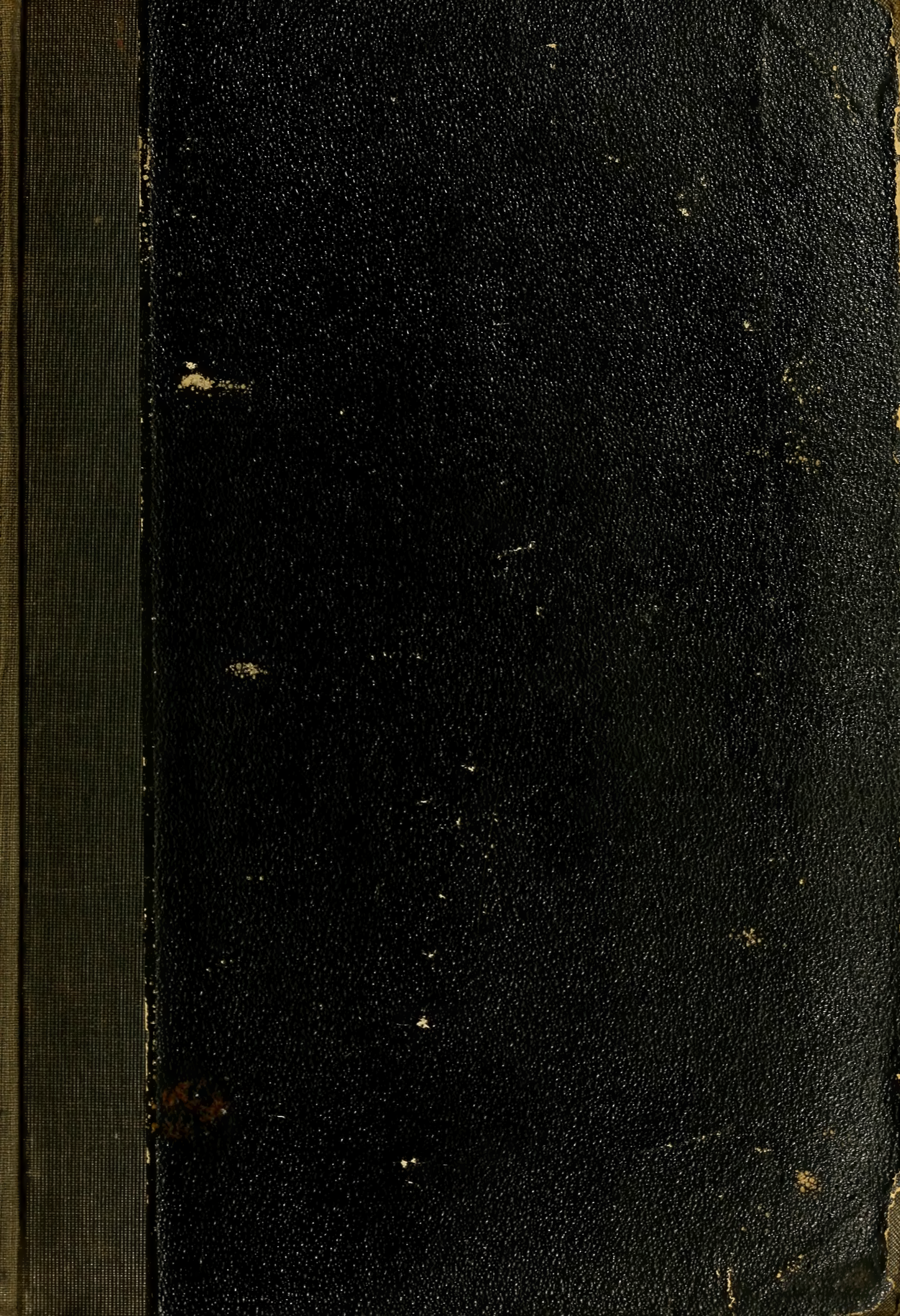



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800





Geschichte

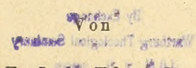
des

Alten Testamentes

in der

christlichen Kirche.

Von



Ludwig Diestel,
Doctor und ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Jena, ord.
Mitgliede der deutschen morgenländischen Gesellschaft zu Halle - Leipzig.

Jena,

Mauke's Verlag.
(Hermann Dufft.)
1869.

Vorrede.

Das vorliegende Werk findet in dem Kreise der theologischen Literatur eine Lücke vor, in welche es sich einfügen möchte. Es giebt eine umfassende Darstellung der Art und Weise, wie das Alte Testament innerhalb der christlichen Kirche, von Beginn an bis auf die Gegenwart, wissenschaftlich behandelt, theologisch aufgefasst und practisch verwerthet worden ist.

In der ersteren Beziehung lagen wohl mannigfache Vorarbeiten vor; aber grade die umfangreicheren, welche die Geschichte der Exegese betreffen, sind in dem Grade veraltet, dass eine neue Durchforschung der Quellen und eine neue Darstellung des Gewonnenen dringend geboten erschien. Ich erinnere nur, dass die sehr ausführliche Arbeit von G. W. Meyer erst mit dem Jahre 1453 beginnt und mit 1800 schliesst. An jeder Vorarbeit fehlte es jedoch für den zweiten Haupttheil, der die theologische Anschauung vom A. T., wie sie sich in den verschiedenen Zeiten gebildet hat, zur Darstellung zu bringen sucht. Und in gleicher Weise war ich für den Versuch, den Einfluss des A. T. auf das Leben der Kirche, auf Verfassung, Cultus und Lehre, sowie die Verwendung alttestamentlicher Stoffe in der Kunst und die Verwerthung alttestamentl. Normen im Rechtsleben näher zu zeichnen, fast durchweg auf die eignen Studien angewiesen.

Als Ganzes wendet sich das Werk an alle Theologen, welche sich für das A. T. irgendwie interessiren. Denen, welche sich dem ernsteren Studium des A. T. zu widmen im Begriffe sind, will es ein

treuer Wegweiser sein in das Gesammtgebiet der Ueberlieferung und zu einer leichten Orientirung in demselben verhelfen. Den eigentlichen Fachgelehrten wird es, so hoffe ich, die Stelle eines bequemen Nachschlagebuches und eines leichten Fachwerkes ersetzen, in welches sich jede weitere Einzelforschung leicht einfügen mag. Die zweite Gruppe, die Geschichte der theologischen Anschauung vom A. T., wird Allen willkommen sein, welche ihre Aufmerksamkeit der systematischen wie der biblischen Theologie, insbesondere der Dogmengeschichte zugewendet haben. Sofern das Werk einen Ausschnitt liefert aus der Gesammtgeschichte der christlichen Theologie, richtet es sich an das Interesse aller Theologen, welche aus der Geschichte ihrer Wissenschaft furchtbringende Weisungen zu schöpfen willig und fähig sind.

Damit deuten wir auf den wissenschaftlichen Werth unsrer Aufgabe hin. Wer überhaupt in den Blättern der Geschichte mit Verständniss zu lesen versteht, findet in ihr manchen Quell der Weisheit. Ist es doch schon Frucht genug, wenn sie den Schritt des Forschers vor hundert Abwegen und vor nutzloser Mühe bewahrt! Aber gerade heute dürfte eine solche Gesammtübersicht nicht vergeblich sein. In unverkennbarer Weise tritt es heute zu Tage, dass der Typus der alttestamentlichen Wissenschaft in sehr hohem Grade durch das Maass und die Art bedingt ist, wie man sich zur Tradition im Ganzen und Grossen stellt. Jener sporadischen Verwerthung derselben, welche die Forschung hemmt und trübt, kann nicht besser gesteuert werden, als dadurch, dass man das ganze Gebiet der Wahl durch übersichtliche Darstellung leicht zugänglich macht. Wie oft empfangen blendende Auffassungen oder lang herrschende Richtungen erst durch die historische Entwickelung ihr rechtes Licht! Denn alle Geschichte bewährt sich dem aufmerksamen Forscher als Gericht.

Nicht minder deutlich springt die Bedeutsamkeit unsrer Aufgabe in die Augen, wenn wir von dem engeren Kreise der alttestamentl. Disciplinen auf die theologische Wissenschaft im Ganzen schauen. Längst ist es anerkannt, dass gerade die Anschauung vom A. T., wie sie sich in den verschiedenen Zeiten gewandelt hat, den besten Prüfstein abgebe für die Art und Weise, wie man das Wesen des Christenthums selbst auffasste, — anerkannt, dass auf

diesem mehr peripherischen Gebiete die Bewegungen, die sich in den centralen Theilen der christlichen Theologie vollzogen, sich ungleich deutlicher wahrnehmen und beurtheileu lassen als in dem Mittelpuncte selbst, wo nicht selten die eigentliche Art derselben verhüllt und schwer erkennbar erscheint. Die ganze Richtung der neuern Theologie geht dahin, das Christenthum nicht nur als ewige Wahrheit sondern auch als geschichtliche Erscheinung zu begreifen. Und an diese Aufgabe hat die enge Verbindung des Neuen mit dem Alten T. unaufhörlich gemahnt; sie zu lösen, bietet das letztere eine der ergiebigsten Hülfsquellen.

Was die Begrenzung des Stoffes betrifft, so bin ich in Einem Punkte meinen Lesern nähere Rechenschaft schuldig, — ich meine den verhältnissmässig geringen Umfang, in dem ich die jüdische Exegese behandelt habe, zumal manche werthe Freunde, deren Urtheil ich sehr hochschätze, darin auf den ersten Blick einen wesentlichen Mangel erkennen wollten. Man erinnerte daran, dass die jüdische Auslegung an vielen Orten in die christliche Exegese tief eingegriffen habe, dass demnach die Entwickelung der letzteren ohne Kenntniss der ersteren dunkel und lückenhaft bleiben müsse.

Selbstverständlich kann Niemand lebhafter wünschen, dass unsre Literatur mit einer umfassenden Geschichte dieses Gegenstandes bereichert würde. Eine solche jedoch von diesem Werke auszuschliessen, gebietet selbst der eben angegebene Grund. Jeder Kundige weiss, dass die jüdische Exegese ein ganz eigenartiges Leben zeigt, dass sie in hervorragendem Maasse neben der Rücksicht auf Sprach- und Sinnerkläruug, grade als Auslegung, durch die talmudistischen einerseits, durch die philosophischen Stndien andrerseits bestimmt und geleitet worden ist. Sie in ein Werk wie das unsrige nur corollarisch einzuschalten, verbot von vornherein der Zweck desselben. Und ein ebenso starkes Hinderniss bildete einfach der ausserordentliche Umfang sowie die besondre Art der Vorstudien, welche zur Lösung jener Aufgabe nothwendig gewesen wären. Wenn irgendwo, so hat hier die Arbeitstheilung ihr durch die Sache selbst gewiesenes gutes Recht. — Vielleicht wirft man ein, dass ich wenigstens die vorhandenen monographischen Vorarbeiten in grösserer Breite hätte benutzen sollen; denn

auf diesem Gebiete zeigt sich seit einiger Zeit eine rege und erfreuliche Thätigkeit, namentlich seitens jüdischer Gelehrten. Allein sie liefern noch lange nicht ein Gesammtbild von so plastischer Klarheit, dass ihre grössere Verwerthung unsrer besonderen Aufgabe zu Gute kommen könnte. Wir haben Monographieen über einzelne hervorragende Exegeten, daneben aber fast nur kurze Uebersichten und literarische Nachweise. Wer sie kennt, wird mir bezeugen, dass aus ihnen gerade für die Art, wie die jüdische Exegese im Einzelnen auf christliche Exegeten gewirkt hat, überaus wenig zu entnehmen ist. Eine höchst dankenswerthe Vorarbeit für meinen speciellen Zweck ist mir bekannt; so eben soll sie im Archive für wissenschaftliche Erforschung des A. T. gedruckt werden. Ich meine die Abhandlung von Herrn Professor Dr. Siegfried (in Schulpforta) über die Art und Weise, wie Nicolaus von Lyra den Raschi benutzt habe. Auch sie beschränkt sich indess auf die Genesis. — Es blieb mir somit nur die Aufgabe, im Allgemeinen anzugeben, wo und wie die bedeutenderen jüdischen Exegeten von christlichen Exegeten benutzt wurden, und eine derartige Einwirkung (z. B. bei Grotius) durch Beispiele zu specificiren. Und dieser Seite meiner Aufgabe glaube ich so weit genügt zu haben, als die mehr encyklopädische und hodegetische Richtung des Werkes es irgend gestattete oder forderte. — In gleicher Weise konnte die Beachtung der einschlägigen Literatur des Auslandes nur lückenhaft sein, da sie mir selten zu Gebote stand. Freilich scheinen so treffliche Arbeiten, wie die des holländischen Gelehrten A. Kuenen (über die Geschichte der alttestamentlichen Literatur), auf ausserdeutschen Gebieten noch selten vorzukommen.

Ueber den verschiedenen Umfang, den die Darstellung der einzelnen Perioden einnimmt, wird kaum ein Kundiger mit mir rechten wollen. Dass dieselbe erst da ausführlich werden musste, wo die Nothwendigkeit gründlicher Studien und ächt wissenschaftlicher Bearbeitung des A. T. auftaucht, liegt auf der Hand. Sollte man die Ausführlichkeit, in welcher die sechste Periode (1600—1750) behandelt ist, bemängeln wollen, so bitte ich daran zu gedenken, dass sie der eigentliche Mutterschooss ist, aus der unsre gesammte neuere Wissenschaft des A. T. geboren ist, dass hier

eine Fülle von Keimen liegt, die in unserm Jahrhundert zur Reife gekommen sind, dass sich hier die Schlüssel der meisten verwirrenden Fehlgriffe finden, an denen die heutige Forschung bei Vielen krankt. Und sollten diese Erwägungen mich nicht ganz freisprechen, so bekenne ich mich gern für schuldig, dem Reize nicht ganz widerstanden zu haben, den die Beobachtung des werdenden Neuen in seinen oft mikroskopischen Anfängen sowie die der unvermerkten langsamen Auflösung und Verwitterung von scheinbar unverwüstlichen Gestaltungen auf mich, und wohl auf jeden Forscher, stets ausgeübt hat.

Die Form der Darstellung war durch den doppelten Zweck gegeben, theils den Stoff nicht übermässig anschwellen zu lassen, theils wenigstens von allen Haupterscheinungen ein möglichst treues Bild voll Farbe und Leben zu zeichnen. Das Erstere forderte strenge Zusammenfassung und Concision, das Letztere gebot überlegte Auswahl und plastische Charakteristik. Vor Allem wollte ich vermeiden, den einzelnen Autoren langathmige Censuren auszustellen, die so häufig für charakterisirende Zeichnungen gelten sollen, und deren Unfruchtbarkeit in didactischer Hinsicht mir besonders bei dem sonst so viel Gutes enthaltenden Buche von G. W. Meyer entgegengetreten war. Ohne Urtheil giebt es freilich keine wahre Geschichtschreibung. Bedingt doch schon die Auswahl der Belegstellen ein klares Bild einer literarischen Erscheinung! Und in jede Charakteristik drängt es sich unwillkührlich hinein. Das Bestreben, die treueste Objectivität zu wahren, welches mich selbstverständlich in fast scrupulöser Weise geleitet hat, findet daher die Gewähr des Gelingens in der Forderung strengster Gerechtigkeit. Jede wissenschaftliche Erscheinung, die der geschichtlichen Aufbewahrung werth ist, sei sie eine literarische Persönlichkeit oder ein Complex von Ansichten, trägt zwei Momente in sich: sie ist ein Kind ihrer Zeit und enthält doch auch eine individuelle Eigenthümlichkeit, durch welche sie sich von der gesammten Zeitströmung unterscheidet. Beides forderte in der Zeichnung die genaueste Abwägung. Wenngleich kein sichres Urtheil ohne ein klares Ideal wissenschaftlicher Arbeit möglich ist, so wird doch derjenige gegen das Gebot der Gerechtigkeit fehlen, der dasselbe an jede Erscheinung anlegen wollte. Lobende Anerkennung und

Zustimmung müssen tausendfältig auseinanderfallen. Jene tritt ein, wo wir eine den Bedingungen des Zeitalters, dem sie angehört, entsprechende Annäherung an jenes Ideal wahrnehmen. Freilich erhält dadurch manche Charakteristik den Schein auffallender Milde; aber das Urtheil der Geschichte kennt nicht den Unterschied von Gerechtigkeit und Billigkeit. Diese Grundsätze finden in besonderem Maasse ihre Anwendung in den ersten fünf Perioden, d. h. in Zeiten, wo die ganze Bildungsatmosphäre zur Erzeugung der ächt wissenschaftlichen Principien weniger günstig war. Soweit indess durfte der Trieb nach Anerkennung nicht gehen, um überall da, wo thatsächlich ein immerhin entschuldbarer Dogmatismus oder Practicismus die Exegese beherrschten, die Palme religiöser »Erfahrungstiefe« mit freigebiger Hand zu spenden. — Aus ähnlichen Gründen milderte sich das Urtheil, wenn es sich um Persönlichkeiten handelte, welche der Gegenwart angehören. Dieselben auszuschliessen verbot der pädeutische Zweck des Werkes; es hätte sich als unfähig erwiesen, grade in den heutigen Strömungen den Studirenden gründlich zu orientiren. Nur da musste das Urtheil strenger ausfallen, wo man das längst richtig gestellte Ziel wiederum verrückte, wo man Wege betrat, über deren Irrigkeit die Geschichte bereits gründlich gerichtet, oder wo man Erkenntnisse gänzlich missachtete, die schon längst Gemeingut geworden und denen die theologische Arbeit den Rang von Axiomen mit gutem Fug zugesprochen hatte.

Trotz aller dieser Cautelen musste das Urtheil sowohl im Einzelnen wie hinsichtlich der Auswahl des Stoffes ein individuelles bleiben. Jeder andre Gelehrte würde diese oder jene Erscheinung anders aufgefasst oder in eine andre Beleuchtung gestellt haben. Wer auf Einem bestimmten Puncte dieser Geschichte Specialstudien angestellt hat, wird mit leichtester Mühe »Lücken« ausfindig machen können, d. h. von seinem individuellen Standpuncte aus, und wiederum andre Gebiete, die seinem Interesse und seinen Studien ferner lagen, einer ungebührlichen Breite zeihen. Darüber lässt sich nun einmal nicht rechten. Meine eigenen Collectaneen befähigen mich reichlich, in selbstmörderischer Laune nachzuweisen, dass mein Werk eigentlich nur aus Lücken und aus Ballast bestehe; es gehört dazu wenig mehr als etwas Uebelwollen und

Nichtachtung der einmal gewählten Aufgabe. Auch hätte es viel mehr meiner Neigung entsprochen, in leichtgeschürzter, lebendiger Rede und mit flüchtigem »Menschengriffel« Skizzen zu entwerfen in raschem, vielleicht farbenreichem Ueberblick. Da hätte ich den Kundigen wohl genügt, der Bequemlichkeit des Lesers geschmeichelt. Viel Stoff wäre über Bord gegangen, das Meiste hätte nur durchschimmern dürfen. Aber der Zweck blosser Unterhaltung und Anregung musste hier durchaus dem höheren weichen, ernstes Studium zu erleichtern und befördern; darum durfte ich mich der schwerfälligen Hoplitenrüstung nicht voreilig entledigen. — Freilich schliesst diess nicht aus, dass ich mir der wirklichen Mängel meiner Arbeit sehr wohl bewusst bin. Wenn aber Männer, welche auf diesem Gebiete in so eminenter Weise kundig sind, wie etwa Eduard Reuss oder Franz Delitzsch, sich der Aufgabe nicht unterzogen, so möge man verzeihen, dass ein Jüngerer den Versuch wagte, selbst ohne mehr als ein volles Decennium angestrengter Arbeit demselben zu widmen.

Die Darstellung verläuft in einer doppelten Reihe, von denen jede selbständig ist und doch auch die andre stützt. Wie die Paragraphen, so bilden auch die Erläuterungen eine zusammenhängende Einheit. Jene betonen mehr den Geist der theologischen Bewegung und deuten auf ihren Zusammenhang mit dem Gesammtleben der Kirche hin, so dass sie dem Leser eine leichte Uebersicht über den Gang der Geschichte gewähren. Diese dagegen bieten die stoffliche Ausführung und zeigen die Bewegung in ihren genaueren Einzelnheiten und nach ihren individuellen Besonderheiten. Freilich ist das Buch in fortlaufender Weise schwer lesbar. Dazu trug wesentlich die Art des Gegenstandes bei. Die Anschauung vom A. T. ist nur selten zum Gegenstande eines umfassenden und geregelten Nachdenkens gemacht worden und zeigt daher ungemein häufig einen schillernden, verschwimmenden Typus, etwas Molluskenartiges, das der festen Umrisse und satten Farben entbehrt. Je treuer die Darstellung, um so mehr musste sich dieser Charakter des Stoffes in ihr wiederspiegeln. Einzelne Versuche, die ich machte, um eine klarere Gruppirung herbeizuführen, überzeugten mich, dass die geschichtliche Treue dabei stark gefährdet wurde. — Dass ich durchweg aus

den Quellen gearbeitet habe, soweit sie mir zu Gebote standen, bedarf wohl keiner Versicherung. Häufig hatte ich die Genugthuung, bei einzelnen Grössen meine Sammlungen nachträglich mit sehr eingehenden Monographieen zu vergleichen und zu finden, dass ich nicht das Geringste übersehen hatte. Leider waren sie mir nicht immer in gewünschtem Grade zugänglich; die Benutzung abgeleiteter Hülfsmittel, deren Werth ich durch stete Vergleichung mit den Quellen bereits mit ziemlicher Sicherheit abzumessen gelernt hatte, musste an ihre Stelle treten, da der Zweck der Arbeit dergleichen Lücken unter keinen Umständen duldete. Glücklicherweise war dieser Nothbehelf nur selten geboten und ist stets angedeutet.

Die eigenthümliche Schwierigkeit der Correctur hat, namentlich auf den ersten Bogen, manche kleinere Druckversehen erzeugt. Die sinnstörenden Fehler, welche am Schlusse angegeben sind, bitte ich dringend vor dem Gebrauche des Buches verbessern zu wollen. Besondern Dank sage ich meinem lieben Freunde und Collegen, Herrn Dr. A. Merx, der die zweite Schlussrevision mit aufopfernder Güte besorgt hat, und dem ich unter Anderem die grössere Zahl der hinten angehängten »Zusätze« verdanke.

In der Hoffnung, dass der vorliegende Versuch zur Förderung und Belebung des alttestamentlichen Studiums beitragen möge, empfehle ich das Werk dem nachsichtigen Urtheile der Fachgenossen.

Jena, den 11. August 1868.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

§. 1.

Allgemeine Uebersicht.

Der urkräftige Anfang aller christlichen Erkenntniss in der apostolischen Zeit gewährt auch die normativen Grundlinien für die Auffassung des Alten Bundes, selbst unter der leichten Hülle der schriftdeutenden Zeitbildung nicht ohne überragende Ursprünglichkeit, mehr Urbild als Wurzel der folgenden Entwickelung. — Die apostolischen Väter und Apologeten mühen sich ab in der Doppelaufgabe, das Judenthum abzulehnen und doch aus dem A. T. die höhere Würde der christlichen Offenbarung als einer ewig von Gott gewollten und durch alle Zeiten hindurch erkennbaren zu erweisen, eine Arbeit, welche in der Anschauung vom Wesen des Christenthums (nova lex) unvertilgbare Spuren zurücklässt. Die hellenistische Allegorese wird nothwendiges Hülfsmittel. Mit dem Kampfe gegen die häretische Gnosis erwächst den altkathol. Vätern die Pflicht, die Einheit der Testamente zu erhärten, während zugleich die Schriftauslegung selbst als zweifelhafte Stütze erkannt wird. Der Satz von der Symphonie aller Offenbarung prägt sich aus in der exegetischen Norm der Glaubensregel, in der Herrschaft der Lehrtradition über die Auslegung. Aber die weiten Gesichtspunkte, welche dieser Kampf gebiert, führten auf eine mehr wissenschaftliche Behandlung des A. T., die in Origenes gipfelt. Während er sich um die Herstellung des Textes unsterbliche Verdienste erwirbt, gelangt durch ihn die Allegorese auf einen Höhepunkt, wo der

Schriftinhalt selbst gefährdet erscheint. Mit ihm schliesst die erste Periode (250).

Seine Wirkungen offenbart die Folgezeit in den Strömungen des Morgen- und Abendlandes. Hier sind Augustin und Hieronymus Führer — beide die practisch-erbauliche Deutung als Hauptzweck der Exegese festhaltend. Jener, der Fülle des Geistes in der Kirche vertrauend, sanctionirt das Ansehen der Gewohnheit gegenüber der sorgsamen Einsicht der Kundigen. Dieser giebt dem Abendlande in seiner Uebersetzung eine sichere Textbasis und wahrt wenigstens den grundlegenden Werth des Wortverständnisses. Das Morgenland, mitten in heftigen Lehrstreitigkeiten, sieht lieber im A. T. eine Quelle für dogmatische Beweisführung: die einsichtsvollen Erkenntnisse der antiochenischen Schule, gegenüber der Allegorese und der Identificirung der Testamente, rauschen vorüber, wie eine Weissagung für ferne Zukunft. Die Macht der kirchlichen Tradition erdrückt das Schriftprincip, wie die Härese des Manichäismus, der theologisch unüberwunden bleibt. Immer mehr fühlt man die eigne Kraft schwinden und lehnt sich an die Grössen der Vergangenheit. Mit dem grossen Gregor (600) schliesst die zweite Periode, mit ihr die alte Zeit.

Die Kirche des Mittelalters, alle Kraft verzehrend an der grossen Aufgabe, die neuen Völkerschaaren zu christianisiren und Europa unter das Joch Christi und seines Nachfolgers auf Peter's Stuhle zu beugen, zehrt theologisch zunächst gänzlich von den Schätzen des Alterthums. Ihre theokratische Gestaltung, jenes Erzeugniss der Noth und Schwäche in den Zeiten der Verfolgung, jetzt als köstliches Erbgut sorgsam gehütet, lädt zur mannigfachsten Verwerthung des A. T. auf allen Gebieten ein; für Kultus und Verfassung, für bürgerliches Recht und Priesterkleidung, für Sitten und für Kunst findet man dort Belege. Die Exegese wird zur Compilation; der hermeneutische Kanon vom vierfachen Schriftsinne dient als bequemes Fachwerk. Die Glossen und Catenen vermitteln wenigstens in weiteren Kreisen eine Schriftkunde, deren Werth der Geist des Zeitalters immer mehr zu unterschätzen geneigt ist. — Als aber der christliche Geist in den neuen Ländern Wurzel geschlagen hatte und neue Blüthen trieb, zeigte sich auch auf unserm Gebiete eine Art Leben, ohne dass die winterliche Erstarrung gebrochen

wäre. Rupert von Deutz leitet die vierte Periode (1100) ein. Auf der Höhe der kirchlichen Macht greift der mächtigste Papst am liebsten nach alttestamentlichen Belegen für die Fülle seiner Gesetze, der eignen Auctorität dunkel misstrauend. Während die Scholastik an der Verarbeitung des Dogma's Genüge findet, wissen die frommen Seelen nicht genug den überreichen Gnadenborn der Schrift zu preisen und zu geniessen. Aber „die Ausgleichung von Kirche und Aristoteles schien ein würdiger Ziel als die Versöhnung von Moses und Christus." Nur die Kämpfe mit den Ketzern nöthigen zu strengerer Wissenschaftlichkeit, die sich dann meist an Hieronymus anlehnt. Aber auch die Katharer wissen die Freiheit zu schätzen, welche die weiten Maschen der kirchlichen Hermeneutik dem Bibelleser gewährten. Seine tiefste Empfindung und Erfahrung sprach jedoch der christliche Sinn der Mystiker nicht aus in Anknüpfung an die Schrift. Ueberhaupt steht die Erklärung derselben in der Theologie der Zeit kaum noch in zweiter und dritter Reihe. — Allein schon hatten Bewegungen aller Art, tiefreligiöse, kirchliche wie wissenschaftliche, den gigantischen Bau der mittelalterlichen Kirche tief erschüttert, um neuem Leben Raum zu gönnen Doch nicht datirt vom glänzenden Humanismus die Neugeburt der christlichen Theologie, sondern von dem mächtigen Nothruf des geängsteten christlichen Gewissens — 1517.

Damit beginnt die neue Zeit (die fünfte Periode). Die Reformatoren wollen ihre tiefe Erfahrung, dass der Kern des Christenthums in der frohen Botschaft von Christo, dem Heilsmittler, bestehe, nicht meistern lassen von Menschensatzungen. Die unmittelbare Einheit ihres Glaubens mit dem göttlichen Lebensgeiste der Schrift wird Voraussetzung, wird tägliche Beweisung. Christus erscheint, besonders auf dem Boden deutscher Reformation, als der Mittelpunkt der Schrift. Denn als Ganzes war sie überliefert: so ist Christus nicht nur Ende, sondern auch Centrum des A. T. Und wie mit dem Zusammenfallen der theokratischen Kirchenidee das gesetzliche Moment zurücktrat, so war es nur folgerichtig, das A. T. ausschliesslich als prophetische Schrift zu betrachten. Gründete sich aber das Schriftprincip der Reformirten mehr auf die Auctorität, die dem „Wort Gottes" als solchem zukam, und umfasste dieser Begriff ebenmässig beide Testamente, so war es natürlich, dass das A. T. hier an gesetzlichem

Ansehen um so mehr gewann, als die Verhältnisse der Gemeinden einen gewissen Theokratismus begünstigten. Zwar tritt vor dem lebendigen grossartig practischen Interesse, da es galt mit der Schrift die Macht der kirchl. Tradition abzuwehren, die wissenschaftliche Betrachtung naturgemäss zurück. Aber die Reinheit der Schrift zu wahren ist nur möglich beim Studium der Originalsprachen, nur bei der Hochhaltung des reinen „Literalsinnes“. Mochte jene practische Verwerthung auch vielfach weiter gehen: die Allegorese war doch eine andere geworden, ein lebendiges Weben im innersten Geiste des durch die Schrift bezeugten Evangeliums. Ja, auf reformirtem Boden ersteht der grösste Exeget des Jahrhunderts und weiss die theologische Objectivität mit der Wärme practischer Anwendung des Bibelwortes in seltenem Grade zu verknüpfen. — Doch nur zu bald, da die Geister ermatteten, sollte jene von Gott entzündete Leuchte des lebendigen Glaubens durch dogmatische Doctrin als Führerin zum wahren Schriftverständnisse ersetzt werden, während gleichzeitig die neue Lehre nur durch eine neue Scholastik Sicherung gegen Irrthum schien empfangen zu können (1600).

Die grossen evangelischen Schwesterkirchen führen in der sechsten Periode ein Sonderleben. Auf reformirtem Gebiete blüht die Schriftauslegung: was Calvin verbunden, geht in zwei Strömungen auseinander. Die Objectivität erzeugt hier nüchterne Klarheit, geräth aber in Gefahr, den rothen Faden der Alles umschliessenden Heilsökonomie zu verlieren; dort verkennt das Streben nach einheitlicher Zusammenschau die Fülle der Mannigfaltigkeit in der Heilsoffenbarung, gleichfalls gefährdet durch eine intellectualistische Scholastik. Aber der Schriftgedanke des „göttlichen Bundes“ erwacht zu neuem Leben und sichert dem Christenthume seine Neuheit, um das A. T. mit einem ungeahnten Reichthum von Weissagung, Hoffnung, Vorbild für den Mangel der höchsten Heilswirklichkeit zu entschädigen. Daneben geht die stille Arbeit, welche alle sprachlichen und archäologischen Mittel des Schriftverständnisses immer emsiger zusammenhäuft, um die theologische Erkenntniss des A. T. von dem Drucke der jüdischen Lehrer zu befreien und ihr eine christliche Selbständigkeit zu erringen. Auf lutherischem Boden erfährt die Schrift wohl die höchste Ehre, darf aber nur die feststehende Doctrin beglaubigen. Beide

Testamente dienen in gleicher Weise, um aus ihnen dicta classica für die Stütze der „reinen Lehre“ zu gewinnen; es gilt als hohe Kunst, widerstrebende Stellen des A. T. zum Zeugniss für die Doctrin zu nöthigen oder in einzelnen Schriften desselben den vollen Umfang des Dogmas zu entdecken: Adam, Noah, Abraham müssen das unverfälschte Lutherthum bekennen. — Doch sollte die im Dogma bezeugte efficacia S. S. nicht todter Buchstabe bleiben. Mit dem Erwachen des ethischen Glaubensprincips ersteht auch die Liebe zum ganzen Gottesworte, dessen kräftige Erbaulichkeit die Frommen zu erfahren streben. Der Pietismus wird zur Schule einer neuen Erforschung des A. T., die der soliden Sprachkunde nicht entbehren will. Da erweist sich denn auch die Selbstaussage der Schrift mächtiger als die Doctrin; sie fordert nach und nach die Anerkennung, dass jene früher geltende Anschauung vom A. T. nicht die richtige war. Die natürliche Ansicht der Dinge, seit Baco stets fortschreitend, die selbständige Entwickelung der Philosophie, das Schwinden der mächtigen Lehrtradition — alles dies bereitet einen grossen Umschwung der Denkweise vor (1750).

Längst schon hatte eine antikirchliche Bewegung der Geister, bald mehr bald minder ernst, aus dem A. T. ihre Waffen gegen den Glauben und die Zielscheiben ihres losen Spottes entnommen. Die deutsche Theologie übernimmt die Vertheidigung des Heiligen. Damit beginnt die siebente Periode. Zu spät ahnte man die Macht des Zeitgeistes, ahnte den Fehler, dem Gegner die Wahl der Kampfweise überlassen zu haben. An der Hand der Apologetik ist der Rationalismus gross geworden: nirgends zeigt sich dies deutlicher als in der Auffassung des A. T. Der durch keinen Zaun der Lehre beengte Geist ergeht sich in der Exegese mit einem Muthwillen, der die Künsteleien der alten Allegorese überbieten zu wollen sucht. Die irrige Vereinerleiung der Testamente erzeugt eine Reaction, die nur in völliger Ethnisirung des A. T. zur Ruhe kommen will; der Glaube an die geschlossene Einheit der Schriften weicht einer Hypothesensucht, welche überall nur zusammengewehte Bruchstücke zu sehen glaubt; die alte Tradition kann überall nur Unwichtiges bieten (1800). Damit ist aber der Höhepunkt erreicht. — Gewaltige Ereignisse, die den Bau der Culturwelt völlig ändern, begünstigen eine

stillere Arbeit des Geistes und die Richtung auf das Höchste. Eine Gegenströmung erfolgt hier langsamer, um das Gediegene nicht zu opfern, dort stürmischer auf Wiederherstellung des Verlornen dringend; man beginnt die Bedingungen ächten Schriftverständnisses mehr und mehr zu erforschen — zuerst die sprachlichen und historischen, dann auch die religiösen. Die Idee einer göttlichen Erziehung der Menschheit, längst ein verborgener Schatz im Acker, beginnt ihre Früchte zu tragen für das Verständniss des A. T. Während die Einen das Walten des Gottesgeistes in den religiösen Erscheinungen der israelitischen Cultur zugestehen, vertiefen die Andern den intellectualistisch harten und äusserlichen Begriff von Offenbarung, der ihnen bisher allein die wahre Grösse der Heilsökonomie zu verbürgen schien. Den Zusammenhang der Testamente bildet nicht mehr allein äussere historische Verknüpfung, sondern eine wahrhafte Verwandtschaft in Geist und Leben. So neigen sich die Bestrebungen der Besten zu der Einen grossen Hochstrasse gemeinsamer Arbeit zusammen, auf der nur die Verwerthung verschiedener Gaben in Einem Geiste bei dem Ausbau des Tempels wahrhafter theologischer Erkenntniss ihre stetigen Triumphe feiert.

Anm. Eine ebenso kundige wie geistvolle Uebersicht über die Geschichte der Exegese giebt Ed. Reuss in den letzten hundert Paragraphen (501—600) seiner Geschichte der heiligen Schriften N. T. Braunschweig 1864.

§ 2.

Das Alte Testament in der apostolischen Kirche.

Aus dem Schoosse des jüdischen Volkes ging die erste christliche Gemeinde hervor [1]). Das Bekenntniss, Jesus sei der Christ, sprach die Erfüllung der gläubigen Sehnsucht Israels sowie der erhabensten Weissagungen der heiligen Urkunden dieses Volkes aus. Die gesetzliche Form des Gottesreiches im A. B. ward gelöst. Und wie das schwankende Messiasbild der Hoffnung durch den erschienenen Christus mannigfach geändert wurde, so trat auch die gesammte Weissagung des A. B. unter eine ganz neue Beleuchtung.

---

1) Vergl. die concise Darlegung bei Lipsius in Ersch und Gruber's Encyclopädie. Erste Section, Theil 71 S. 223 ff., unter „Gnosticismus“.

Jn mannigfachen Bildern suchen die apostolischen Schriftsteller das Verhältniss des A. B. zum N. B. darzustellen — als Schatten, vorläufiges Bild, als Zuchtmeister, den specifischen Unterschied beider „Oekonomien" nie vergessend. — Die Stellung der Christen zum A. B. wird eine andere. Nicht das Gesetz, sondern die Prophetie erscheint ihnen als Mittel- und Höhepunkt, in welcher die Absicht Gottes, den Menschen einen Heiland zu senden, sich überall wiederspiegeln muss. Es war selbstverständlich, dass einerseits die neue Gemeinde alle die Stellen des A. B. auf Jesum deutete, an welche bisher die Gläubigen ihre gottgewollte Hoffnung anknüpften, soweit sie auf den Erschienenen passten; und dass andererseits viele Stellen durch die neue Beziehung einen neuen messianischen Gehalt empfingen. Die Art aber, wie man aus dem A. T. die ewige Wahrheit nachwies, dass der gekommene Heiland der von Gott wirklich längst gewollte und verheissene sei, stand nicht nur ausschliesslich unter dem practischen Interesse des Glaubens, sondern musste nothwendig in diejenigen Formen sich kleiden, wie sie die jüdische Schrifterklärung jener Zeit theils als Gewohnheit theils als gelehrte Kunst zu üben pflegte — Formen, welche erst im Gange der gesammten Cultur sich ändern konnten und sollten. Gleichwohl erzeugt die christliche Anschauung Anfänge neuer Grundrisse für die christliche Erkenntniss, die durch jene Hülle kenntlich genug durchschimmern und ihr normatives Gepräge deutlich an der Stirne tragen. — Aus jenem neuen Geiste und aus diesen zeitgemässen Formen erklärt sich die gesammte Benutzung des A. T. in den neutestamentlichen Schriften.

Erläuterungen[2]).

1. Das Christenthum erschien zu einer Zeit, als das Judenthum einen Gährungsprocess durchmachte, der seine Vollreife bekundete, der aber schliesslich die nationale Form überall sprengen oder diese zu einer harten

2) Es versteht sich von selbst, dass wir den Stoff auf wenigen Seiten nicht erschöpfen können und deshalb geben wir theils nur Grundgedanken theils berücksichtigen wir am meisten die exegetische Seite. — Mannigfach berühren wir uns mit dem Gesammtinhalte der Schrift von Ant. Theod. Hartmann, Die enge Verbindung des A. T. mit dem Neuen. Hamburg 1831, — in der Grundanschauung freilich vielfach abweichend.

leblosen Hülle herabsetzen musste. Das A. T. galt als volle Auctorität in jeder Beziehung. Aber in seiner Anwendung liess sich längst schon jene Unmittelbarkeit vermissen, welche die frische Lebendigkeit einer wirklichen Geistesmacht (auctor-itas) bekundet. Schon das einfachste Verständniss erforderte eine kundige, sprachgelehrte Vermittelung. Und hinter einer mannigfachen Auslegung der h. Urkunden verbarg sich auch hier das unbewusste Regen neuer Gedanken. Die Ausführung und Erweiterung der gesetzlichen Normen konnte sich nur durch eine ausdrückliche Auctorität des A. T. decken, doch nicht ohne eine gewisse Künstlichkeit, da das Judenthum über seine alten Lebensvoraussetzungen hinausgewachsen war. Die neuen Gesetze wurden mit Bibelstellen in eine Verbindung gesetzt, die bald loser bald enger war, selten durch ungezwungene Folgerung, meist durch künstliche Dialectik. So die Anfänge der halachischen Exegese [3]. Aber auch die weitere Entwickelung des religiösen Lebens wollte die reale Verknüpfung mit der grundlegenden Offenbarung stets präsent haben, wollte überall sich mit dem Gottesworte decken. Dieses Bedürfniss enger Verknüpfung der Erbauung mit dem Schriftwort erzeugte die haggadische Erklärungsweise. Hierhin fiel auch Alles, was das Volk an messianischer Hoffnung in sich trug. Die allegorische Deutungsart fixirt nur den bisher noch unbewussten Abstand zwischen Schriftwort und Gedanke; sie liegt in jenen beiden Formen embryonisch eingeschlossen, kam jedoch erst zur Reife, als eine mit völlig fremdartigem (griechischem) Inhalte gesättigte Theologie ihre biblische Rechtfertigung suchte [4]. Alle diese hermeneutischen Missformen bezeichnen ein Uebergangsstadium sowohl zu der vollen Selbständigkeit des religiösen Denkens, das, noch unreif und seine Unmündigkeit fühlend, in der Hut und Hülle der buchstäblichen Auctorität still aufgewachsen ist, — als auch zu einer ganz neuen Periode der Heilsreligion. Zu Christi Zeit, auf dem Boden Palästina's, finden sich erst nur die embryonischen Elemente aller dieser Gestaltungen und Deutungsweisen des A. T., die sich späterhin

---

3) Vergl. Hirschfeld, der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Berlin 1840 I, 11 ff. 60, 98. — Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832 S. 58. 327. — Gründlicher zeichnet den Uebergang zur talmud. Auslegung Geiger „das Verhältniss des natürlichen Schriftsinnes zur talmudischen Schriftdeutung" in der Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie V. und VI. Eine gute Uebersicht mit treffenden Beispielen bei Wähner, Antiquitt. Ebraeor. Gotting. 1743 I, 341—530. Andere Liter. s. bei Reuss a. a. O. § 503 und 539. Tholuck, das Alte T. im Neuen T. Hamburg 1849 S. 11 ff.

4) So bei Aristobul c. 175. S. Valckenaer, de Arist. Judaeo. L. B. 1806. Ueber Philo die Schriften von Gfrörer (1831), Dähne (1834), und H. Planck, de principiis et caussis interpretat. philon. allegoricae. Gott. 1806. Grossmann, de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. Auch Hartmann a. a. O. S. 515—699.

schulmässig ausbildeten [5]). In sie birgt sich jenes schärfere Denken, das zugleich sowohl die Ueberreife des Semitismus als auch seine Empfänglichkeit für die occidentalische Cultur andeutet; in sie birgt sich das ahnungsvolle Ringen und Sehnen nach neuen grossen Heilsthaten Jehovas, nach jener Zeit, da der Herr Seinen Geist auf alles Fleisch ausgiessen und ein Horn des Heils aus dem Samen Davids aufrichten werde. Denn „die Zeit war erfüllet".

2. Das neue Heil erschien in Jesu von Nazareth. Er weiss und bekennet sich als den Sohn dessen, der die Welt erschaffen, der Israel erlöst und berufen, der sich auf mancherlei Weise nicht unbezeugt gelassen hat. Das Gottesreich des Himmels ist eine Fortbildung des alten Bundes mit den Vätern. Aber der neue Most verlangt neue Schläuche. Die alten Ordnungen verlieren ihre äusserliche Gesetzlichkeit: die Taufe mit dem Geiste (Ezech. 36, 25 ff.) wird volle Wahrheit.

Nicht auflösen, aber vervollkommnen wird Jesus Gesetz und Propheten (Matth. 5, 17); der höchste Zweck der Liebe, den das Gesetz selbst ausspricht, vollendet und durchbricht die alten Formen (Matth. 7, 12; 22, 40); denn des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath (Mark. 2, 28) und damit über alle mehr nationalen Formen. Jene Liebe wird aber um Christi willen geübt (Matth. 5, 11; 6, 33; 10, 39). Und diesen Zusammenhang erläutert Paulus dahin, dass der Glaube an Christus der Träger des Geistes und so die wirkende Ursache der heiligen Liebe wird, die dem höchsten Zwecke des Gesetzes nicht durch nomistischen Gehorsam, sondern durch freie Pflichterfüllung genügt. Mochten auch anfangs noch manche Gebräuche stehen bleiben, sodass sogar Apostel über den Werth der Beschneidung zeitweise schwanken konnten: die in Christo gegebene universale Gottesmacht setzt sie zu rein individuellen Momenten herab, um dem neuen Glaubensgehorsam im heiligen Geiste Raum zu schaffen [6]). — Das lebendige Gefühl, dass der ganze alte Bund den neuen vorbereitet habe, dass dort die Wurzeln des jetzt vollendeten Gottesreiches lägen, giebt sich dahin Ausdruck, dass das ganze A. T. „von Christo zeuge" (Joh. 5, 40), gleichviel ob man Moses allein (a parte potiori, wie Joh. 5, 46), oder M. und die Propheten, und die Psalmen (Luc. 24, 27; 44) nennt, oder ob man es dahin specificirt, dass alle Propheten von Samuel an, soviel ihrer geweissagt, diese Tage des neuen Bundes vorherverkündigt haben (Act. 3, 28) [7]). —

3. Die erste christliche Gemeinde fand einen ausgedehnten Gebrauch des A. T. innerhalb der jüdischen Kirche vor; in den Synagogen, an allen Sabbathen und Festtagen wurden Abschnitte der heiligen

---

5) S. Z. Frankel, Ueber palästin. und alex. Schriftforschung. Br. 1854. Ueber den Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandr. Hermeneutik. Leipzig 1851.

6) Vergl. hierüber besonders A. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1857 S. 28 ff. 52 ff.

7) Alles Nähere über die Art und Weise, wie die Apostel die Offenbarung des A. T. auffassten, s. in den Specialdarstellungen der einzelnen „Lehrbegriffe".

Schrift gelesen [8]). Obgleich nachexilisch (Nehem. 8), galt diese Sitte doch für alterthümlich und mosaisch. Blieb auch das Gesetz ursprünglich in 153 Sedarim, auf 3 Jahre, die sabbathliche Lectüre, so schloss sich früh daran die Lesung prophetischer Stücke, wie wir aus dem N. T. wissen [9]), doch sicherlich nicht in so bestimmten Grenzen, nicht in einer officiellen Auswahl von Perikopen. — Die Christen behielten diese Sitte bei (1. Tim. 4, 13), nur dass daran sich viel häufiger und umfassender Gebet, Gesang, lehrender Vortrag anschloss. Im Schoosse des Judenthums war das neue Gottesreich entstanden; darum galt als einfachstes Bekenntniss das Wort: Jesus ist der Christ. Es wird erwiesen durch die Erzählung der evangelischen Geschichte (Joh. 20, 31,, durch Vorträge in den Synagogen (Act. 13, 15 — 42 u. ö.) behufs Bekehrung der Juden, durch Lehre in den christlichen Versammlungen zur Begründung des Glaubens. — Wie aber schon in der Synagoge Palästina's die Lesung des Textes eine begleitende Uebersetzung in's Aramäische erforderte, die leicht zur Paraphrase wurde, so auch auf griechischem Boden. Die alexandrinische Uebersetzung hatte noch keine so überragende Auctorität gewonnen, wie später in der altkatholischen Kirche des Orients. Dunkel bleibt der Modus jener paraphrastischen Version auf dem Boden griechischer Znnge, in den Synagogen wie bei den Christen. Sicher ist nur, dass das N. T. in seinen Citaten sich bald mehr bald minder an die Alexandrinische Version anlehnt, im Ganzen das Bild relativer Unabhängigkeit und freiester Benutzung darbietend. — Auch der Umfang des A. T. hatte noch keine feste Abgrenzung erfahren. Freilich stand die Auctorität des Gesetzes, der Propheten (im weiteren Sinne auch die vorexilischen Geschichtsbücher umfassend) und der Psalmen überall fest; manche andere Schriften (Buch Daniel) erfreuten sich fast eines gleichen Ansehens. Allein hinsichtlich der übrigen Zahl heiliger Schriften fand noch ein Schwanken statt. Die griech. Juden rechneten mehrere dazu, die man in Palästina nicht so anerkannte; erst nach der Zerstörung des Tempels fand hierin eine schulmässige und officielle Begrenzung statt [10]). Im N. T. spüren wir deutlich jenes Verhältniss: einige Hagiographen sind gar nicht erwähnt oder citirt, jene später sogenannten „Apokryphen" freilich auch nicht; gleichwohl verrathen viele Stellen eine genaue Bekanntschaft mit ihrem Inhalte [11]). — Und, Alles in Allem, dürfen wir es als providentiell bezeichnen, dass zu der Zeit, da die christliche Gemeinde mit der Synagoge noch sehr enge verflochten war, die kanonische Grenze des A. T. sich noch im Flusse befand. Nicht nur forderte dieser Umstand das Urtheil vom rein christlichen Gesichts-

---

8) Joseph c. Apion. II, 17. Act. 15, 21.

9) Luc. 4, 16. Act. 13, 15, 27.

10) S. Dillmann in d. Jahrbb. f. D. Theol. III, 488 ff. E. Reuss in der Nouv. revue de théologie IV. p. 287.

11) S. Bleek in den Theol. Stud. und Krit. 1853, 2 S. 337 — 349. Vorlesungen über die Einl. in's A. T. S. 679 (§ 302). — Ed. Reuss, histoire du Canon des écritures saintes. Strassburg 1863 p. 9 suiv.

punkte heraus, sondern er erleichterte auch die Anerkennung anderer heiliger Schriften als urkundlicher Zeugnisse der neuen Gottesoffenbarung. — Trotz jener Unbestimmtheit hegte die apostolische Zeit eine sehr hohe Meinung vom A. T. Gesetz und Propheten sind ihr Wort Gottes; der göttliche Geist hat durch den geweihten Mund dieser Männer wirklich geredet [12]). Der Glaube an göttliche Eingebung dieser heiligen Schriften war hoch, aber noch nicht dogmatisch fixirt; das rein religiöse Moment waltete in der Vorstellung vor. Und sie war es auch, welche auf das Verständniss und die Auffassung des Einzelnen sehr bedeutenden Einfluss gewinnen musste.

4. Denn die Art [13]) dieses Gebrauchs wurde wesentlich dadurch bestimmt, das man überall die Rede Gottes aus dem A. T. vernahm: alles Individuelle, alles Menschliche trat völlig zurück, mochte es einfache Erzählung, lyrischer Gefühlsausdruck, particuläre Volksmeinung oder dergl. sein. Und darin stimmt die apostolische Gemeinde auch in ihren Führern mit der damaligen Auslegungs- und Gebrauchsweise des A. T. mit der Synagoge formell vielfach überein. Denn die Zeit war eben noch nicht reif, das A. T. in solche objective Ferne zu rücken, um den einfachen Sinn von der Anwendung scharf zu scheiden. Gerade die flüssige Gährung, in welcher sich die Hermeneutik der Synagoge damals befand, war für das Aufkommen der christlichen Exegese sehr günstig; was der strenge Hermeneut heute als Mangel beurtheilen muss, erweist sich nicht nur als damals unvermeidlich, sondern auch als glückliche, aus den Culturzuständen nothwendig resultirende Fügung — eine Einsicht, welche nur um so bestimmter die normative Geltung dieses Bibelgebrauchs in seinen Einzelnheiten verbietet. — Was aber diese culturgemässen Schlacken nach und nach bei normaler Entwickelung ausscheiden musste, das lag bereits vollkräftig theils in der Grundanschauung vom alten Bunde selbst, theils in mancherlei Andeutungen directer Art. Die Sadducäer und Pharisäer wies Christus darauf hin, dass selbst ihre eigne schulmässige Behandluug des A. T. Anknüpfungspunkte genug darböte für tiefere Einsichten [14]). Aber auch den Jüngern gegenüber betont er nachdrücklich theils im Allgemeinen die progressive Strömung theils speciell die chris-

---

12) Z. B. Act. 1, 16; 3, 18 Hebr. 3, 7; 4, 7; 9, 8 und öfter. Vergl. auch Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsburg 1858 I. 173 ff.

13) I. Chr. C. Döpke, Hermeneutik der neutest. Schriftsteller. Leipzig 1829. Bleek, Ueber die dogmat. Benutzung alttestam. Aussprüche im N. T. (Studien und Krit. 1835 II. 441 ff.) u. in seinem Commentar zum Br. an die Hebräer II. 94 ff. G. Roepe, de V. T. locorum allegatione in apostoll. libris. Hal. 1827. Rud. Nagel, Char. der Auffassung des A. T. im Neuen. Halle 1858. Treffliche Winke bei Reuss Gesch. des N. T. § 505. Er unterscheidet eine einfachere und eine höhere Auslegung. Der Grundgedanke sei die Idee der Typologie nach Röm. 5, 14. Col. 2, 17. Hebr. 8, 5. Das Verständniss derselben ist τελειότης Hebr. 5, 14; 6, 1. Vergl. Köstlin, in den Tüb. Jahrb. 1851, 2. 154 ff.

14) Matth. 22, 32. 41 ff.

tologische im A. T., die auf eine Neubildung des Gottesreiches hinziele; und indem er sich selbst als den lebendigen Träger der Gesammtplerose des A. T. hinstellt, weist er sie auf eine neue höhere Auctorität hin. — Aber auch bei dem rabbinisch gebildeten Paulus, der am deutlichsten die Verbindung mit der hermeneutischen Zeitbildung vertritt, wesentlich indess vom didactisch-pädagogischen Gesichtspunkte aus, gewahren wir der neuen Elemente nicht wenig. Und das Gleiche tritt uns aus der evangelischen Tradition der Evangelien und der Apostelgeschichte entgegen. — So zeigt sich wohl z. B. bei Paulus[15]) die halachische Richtung der Exegese in der Anwendung der Stelle Deuter. 25, 4 (1. Cor. 9, 9), wo der unsprüngliche Sinn gegen das abstracte Princip, das er in der Stelle findet, stark zurückgeschoben wird, so dass er sich schon der Allegorie nähert. Oder, wenn er (1. Cor. 6, 16) Gen. 2, 24 in Gegensatz stellt zur pneumatischen Gemeinschaft mit Christo, oder aus Psalm 24, 1 (die Erde ist des Herrn) folgert, dass man alles essen dürfe (1. Cor. 10, 26), oder wenn er aus Jes. 45, 23 schliesst, das wir Alle vor den Richterstuhl Christi kommen werden (Röm. 4, 10). Und haggadischer Art sind Anwendungen, wie sie 1. Cor. 6, 16. 18 von Lev. 26, 11. Jerem. 31, 9 oder (1. Cor. 8, 15) von Ex. 16, 18 oder in noch höherm Grade Gal. 4, 21 ff. gemacht werden. Der Umfang der Coincidenzpunkte ist oft nur sehr gering, bis zur leichten Allusion [16]), aber es fehlen keineswegs Citationen, welche die Stelle eines logischen Grundes ausgiebig vertreten. Das Hauptgewicht fällt auf die Stellen, welche die progressive Natur des A. T. anschaulich machen, z. B. die Berufung der Heiden deutlich in Aussicht stellen, wie Joel 3, 15 (Röm. 10, 13), Deut. 32, 21; Jes. 65, 2; 11, 10 u. a. Immerhin erscheint dieser Schriftgebrauch mehr oder minder ausdrücklich als ein temporärer, auf diejenigen berechnet, bei welchen das neue Princip des Christenthums noch solcher geschichtlichen Ankünpfung und intellectuellen Rechtfertigung bedurfte, ehe es in ihnen soweit erstarkt war, um sich als autonome Autorität selbst tragen zu können [17]).

5. In diesem Processe trat das messianische Element des A. B. vor Allem in den Vordergrund. Hierüber existirte damals in Israel noch keine bestimmte Tradition; um so mehr Freiheit war der christlichen Auslegung gegeben. Das Messiasbild selbst zeigte vielfach widersprechende, schillernde Züge; es war mehr Volksahnung als Schultheorem. Und darum trat wohl die directe Anknüpfung an einzelne Stellen des A. T. in den schriftgelehrten Kreisen mehr zurück. Doch spricht Vieles dafür,

---

15) Andre Beispiele bei Hartmann a. a. O. S. 520. 594 ff. 633 u. ö.

16) Höchst instructiv für die umfassende Analogie der Citationsweise im N. T. und bei den Juden ist die bekannte Schrift von Wilhelm Surenhus, *βίβλος καταλλαγῆς*, in quo secundum veterum Theologorum hebraeorum rat. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata. Amstelaedami 1713 in 4, bes. das 1. Buch.

17) Vergl. Riehm a. a. O. I. 191 ff. Ueber die Bedeutung für die Heidenmission s. Ritschl a. a. O. S. 102.

dass wenigstens die einfach Gläubigen in Israel, deren Messiashoffnung überwiegend in religiösen Bedürfnissen wurzelte, diese schon an eine Reihe von Stellen des A. T. anknüpften, welche die Schulen unbeachtet liessen. Solcher Gemeindeglaube mag die verborgene Brücke gewesen sein zum Christenthume, — die kleine Knospe, welche sich im neuen Gottesreiche gross und prächtig entfaltete [18]). Das Christenthum brachte in die Verwerthung des prophetischen Elementes ein ganz neues Leben. Die Erscheinung Jesu Christi in ihrer historischen Klarheit lieferte für die Behandlung der Schrift einen sichern Regulator. Und gerade dies Gefühl der Sicherheit gestattete auch in der Anwendung der einzelnen Stellen die volle hermeneutische Freiheit jener Zeit. Der grosse Lichtgedanke, dass der alte Bund in Christo seine Plerose gefunden, brach sich völlig zeitgemäss [19]) derartig, dass man die verschiedenen kleinen Züge des faktischen Christusbildes in dem A. T. suchte und fand, letzteres mit Hülfe jener deducirenden und combinirenden Methode, die für die an sich gewisse neue These mit Anknüpfungen sich begnügt (vergl. Schulze S. 51). Vorzugsweise geschah dies mit der Leidensgeschichte, da der leidende Christus dem vulgären Messiasbilde am meisten widersprach. Der tief eingreifende Unterschied zwischen der jüdischen Schriftbenutzung und der neuen christlichen lag also zunächst darin, dass der rechte Schwerpunkt nicht mehr auf das Gesetz fiel, sondern auf die Prophetie. Nicht soll, wie bisher, jenes die Norm bilden für diese; vielmehr ist die den ganzen Alten Bund durchziehende Weissagung seine Blüthe und Wahrheit. Aber freilich musste dies neue Licht auch die Grösse, ja Unerreichbarkeit der Aufgabe, das A. T. allseitig zu verstehen, mindestens ahnen lassen. Solche Ahnung spüren wir z. B. 1. Petr. 1, 10 — 12, dass den Propheten selbst ihre Weissagungen nicht verständlich gewesen seien. Für's Andre ist der historische Christus selbst der Wegweiser und das Regulativ für alle messianischen Züge [20]), nicht wie bisher die schwankende religiöse Phantasie oder das Ansehn eines einzelnen Propheten oder gar der Focus geistlicher und weltlicher Sehnsucht. Drittens hebt die christliche Anschaunng (anfangs erst im Princip) die Atomistik des jüdischen Schriftgebrauchs auf, die sich nothwendig in dem strengen Nomismus hatte entwickeln müssen. Wie die Gesetze sämmtlich als einzelne galten, nur verknüpft durch ihren göttlichen Ursprung, so vernahm man auch die prophetischen Aussprüche nur als zusammen-

---

18) S. Hermann Schultz, über doppelten Schriftsinn: Theol. Stud. und Krit. 1866, 1. S. 37.

19) S. Rothe, zur Dogmatik 1863 S. 189 ff. Tholuck, das A. T. im Neuen. Hamburg 1849 S. 8 ff.

20) Rothe S. 197. Reuss, hist. de la theol. chrét. au siécle apostolé. I. 303: Pour les apôtres l'Ecriture n'était pas la source du dogme, mais le dogme était le critère de l'exégèse. — Ewald, Jahrb. der bibl. Wiss. VII. 84 f.

hangslose Stimmen aus der Höhe[21]. Als nun in der Fülle der Zeit das Wort Gottes in Einer heiligen Persönlichkeit erschien, so hatten damit alle frühern Gottesworte ihren Schlusspunkt gefunden; und die nun offenbare zielvolle Einheit des A. B. musste auf das Verständniss befruchtend zurückwirken. Sahen die Christen anfangs mehr auf den überall durchblickenden göttlichen Heilswillen in seiner progressiven Verwirklichung, so war es nur normale Folgerung, wenn theils die gottgewollten Zusammenhänge in den Urkunden theils die persönlichen Träger der Gottesworte als solche zu ihrem individuellen Rechte gelangten. Grade in der Art und Weise, wie z. B. der Verf. des Hebräerbriefs über den geschichtlichen Sinn hinaus die ewige Idee allein in's Auge fasst[22], liegt der erste Schritt, um aus der nomistischen Gebundenheit des A. T. hinauszukommen, und bereitet so den zweiten Schritt vor, der von jener Idee aus auch das Geschichtliche und Persönliche wohl zu würdigen im Stande ist. Und in den mannigfachen Keimen einer mehr kunstmässigen Schrifterklärung[23] lag schon die Ahnung, durch die Zeitcultur irgendwie bedingt zu sein, sowie die Mahnung, über dem Reichthum des Schriftinhaltes die Bestimmtheit des Verständnisses nicht zu vergessen. — Das sind die neuen Momente, welche in der Raupenhülle der damals gebräuchlichen Schriftauslegung des A. T. zum Lichte emporstreben[24]. Jeder Versuch, den einzelnen Auslegungen, Anwendungen und Allusionen eine buchstäbliche Auctorität zu vindiciren, verkennt deshalb völlig die wahrhaft zeitgeschichtliche Form des Christenthums in ihrer gottgewollten Nothwendigkeit, erniedrigt das N. T. zu einem ungeistlichen Gramma und lässt die neuen Keime höherer Wahrheit ersterben, statt sie im Geiste Christi weiter zu bilden.

---

21) Noch sehr deutlich erkennbar ist dies z. B. in der Art und Weise, wie Jonathan ben Usiel die einzelnen Verse von Jesaias c. 53 auf verschiedene Personen bezieht.

22) Vergl. Riehm a. a. O. I. 184 f.

23) Act. 2, 25; Gal. 4, 24; Ephes. 4, 8 und der Hebräerbrief.

24) In diesem Sinne möchten wir den Ausspruch von H. Schultz (a. a. O. S. 50) etwas limitiren: „Weder die Gottheit des Herrn noch die Inspiration der Apostel giebt Veranlassung zu glauben, dass dieselben irgend zu einer Aenderung der vorliegenden Auslegungsart des A. T. innerlich berufen gewesen sein sollten“.

Erstes Buch.

Die alte Zeit.

(c. 100 — 600 p. Chr.).

---

§ 3.

Eintheilung.

Wenn sich gleich die Zeit der Apostelschüler und der Apologeten sonst ziemlich scharf von der der Väter der altkatholischen Kirche abgrenzt, so bildet sie doch in der Geschichte der bibl. Wissenschaft nicht einen besondern Abschnitt. Denn die ganze Anschauung vom Verhältnisse der beiden Testamente, wie sie sich bei Justin dem Märtyrer findet, berührt sich rückwärts in vielen Punkten nahe mit Pseudobarnabas, während sie wiederum das Grundschema bildet für die Gesichtspunkte, unter denen jene Väter der altkatholischen Kirche das A. T. anschauen. Mit Origenes ist aber sichtbar ein Abschnitt gegeben. Während seine theologische Ansicht von der Bibel sammt seiner Exegese mit der seiner Vorgänger und Zeitgenossen innig verwandt ist, zeichnet er doch auch die Grundlinien für eine strengere und tiefere Behandlung des Textes. Sonach bildet den Anfang des ersten Abschnittes dieser Periode der Brief des römischen Clemens an die Corinther, den Schlusspunkt der Tod des Origenes; er begrenzt sich mithin genauer durch die Jahre 95 und 254.

Aber die Anregungen des Origenes wirken mächtig fort, selbst in entgegengesetzten Richtungen. Sie lassen sich wahrnehmen bei

Augustin und Hieronymus, wie in der antiochenischen Schule. Die immer steigende kirchenpolitische Bedeutung des Abendlandes drückt auf die grössere theologische Einsicht des Morgenlandes und erzeugt Gegensätze, die aber grade in der bibl. Wissenschaft nicht spruchreif werden. Hieronymus bildet den Coincidenzpunkt. Aber obwohl Gewohnheit und Ueberlieferung sich als schwerer erweisen gegenüber der Forschung und Erkenntniss, zeigt auch das Abendland eine Zeit lang Sinn für biblische Studien. Doch weicht bald das mächtige religiöse Interesse, wie es sich bei Augustin kundgiebt, dem practisch - traditionellen, er repräsentirt auch auf unserm Gebiete die folgenschwere, scheinbar organische Verknüpfung beider Momente. — In derselben Linie liegt die bibl. Thätigkeit Gregor's des Grossen. Mit ihm grenzt sich die alte Zeit gegen das Mittelalter so scharf ab, wie kaum in einer andern Disciplin. Denn fortan stehen die Augustin, Hilarius, Ambrosius, Gregor, als die eigentlichen Kirchenlehrer da, von denen die Folgezeit nur zu lernen habe, denen sie selbst nichts Productives an die Seite zu stellen wagt. Bereits bei Isidor von Sevilla erscheint diese sammelnde und bewahrende Richtung sehr bestimmt ausgeprägt.

Die zweite Periode der alten Zeit geht also von 250 bis 600, genauer von 254 bis 604.

Erste Periode.

Die Zeit der Väter.

c. 100 bis 250.

§ 4.

Uebersicht.

Nicht nur die Thatsache, dass die christliche Gemeinde aus der jüdischen herauswuchs, sondern auch das Bedürfniss, sich aus Schriften von anerkannter Heiligkeit zu erbauen und den neuen Glauben durch Erkenntniss zu sichern, erzeugte neben dem anfänglichen Mangel eines den Christen völlig eigenthümlichen Kanons einen umfänglichen Gebrauch des A. T., auch in den heidenchrist-

lichen Kreisen. Das Recht eines derartigen Gebrauches erwies man durch starke Betonung aller progressiven Elemente desselben, durch eine Beleuchtung, in welcher es fast durchgängig als elementare Gründung des neuen Bundes, sowie als Prophetie erschien. Im lebhaften Kampfe mit dem Judenthume und den jüdischen Christen trat die nationale und zeitgeschichtliche Bedeutung des A. T. mehr in den Hintergrund; was nicht als ewige Wahrheit in den christlichen Glauben übergehen konnte, fand in der Sünde Israels seinen Erklärungsgrund. Dieser Kampf wirkte verhängnissvoll auf die Anschauung des Christenthums selbst ein. Die Apologeten entlehnten die Identität von Bund und Gesetz um so eher von ihren Gegnern, als die practische Richtung der ersten Gemeinden die Auffassung des Christenthums als einer nova lex selbst in paulinischen Kreisen (Barnabas) stark beförderte. Die Frage nach Einheit und Unterschied der Testamente ward hiedurch wesentlich beeinflusst: den Unterschied verlangte der Gegensatz gegen alle Formen des Ebionitismus, die Behauptung der organischen Einheit der Gegensatz gegen mehrfache Gestaltnngen der häretischen Gnosis. Die Grundlagen der theologischen Anschauung standen bereits fest, als man den Kanon des A. T. schärfer bestimmte und neben, endlich auch über ihn einen Kanon des neuen Bundes stellte. Auch diente zu ihrer Stütze längst die allegorische Interpretation in einem solchen Grade, dass das Bedürfniss einer hermeneutischen Theorie, welches nach und nach sich regte, nur in der näheren Begründung dieser exegetischen Methode seine Befriedigung zu finden vermochte. Diese mächtigen Zeitinteressen mit den Kämpfen nach rechts oder links bestimmen die Bildung der theologischen Ansicht und die Richtung der biblischen Studien in weitaus höherem Grade als die Nachklänge der apostolischen Zeit: die besten Keime derselben bleiben entweder unbeachtet oder wuchern bis zur Einseitigkeit: jene Bedingtheit durch die temporäre Zeitbildung, wie sie auch der apostol. Anschauung eignen musste, wird nicht nach und nach abgestreift, sondern in vielen Punkten befestigt, bis am Ende der Periode die Erkenntniss neue Bahnen sucht.

Anm. Demgemäss reden wir zunächst vom Kanon des A. T. mit Hinsicht sowohl auf die Bestimmung seines Umfangs, wie auch auf die Begründung seiner religiösen Würde, — sodann von der Auslegung, wie

sie sich praktisch gestaltete, und durch welche Theorie man die Praxis zu begründen suchte, — endlich von der theologischen Auffassung des A. T., wie sich die Einheit der Testamente in den verschiedenen Perioden des Alten Bundes spiegelt, und in welchen Stücken man den Unterschied festhält und zu rechtfertigen sucht. —

§ 5.

Der Kanon des A. T.

Die Auctorität der alttestamentlichen Urkunde haftete vorzüglich an den Hauptgruppen: Gesetz, Propheten, Psalmen — aber der Umfang des Kanons war noch nicht fest begrenzt, sowenig bei den Christen, wie in den jüdischen Kreisen, welche den streng gelehrten Schulen ferner standen. Aussertestamentische Schriften, vorzüglich apokalyptischer Art, werden von den Vätern nicht nur gebraucht, sondern selbst auf eine Linie mit den testamentischen gestellt, unter Anwendung der gleichen Citationsformeln. Da der Schwerpunkt der kirchlichen Schriftstellerei schon früh in die griechisch redenden Kreise fiel, war es natürlich, dass man sich am meisten an den Umfang des Kanons anlehnte, wie ihn die Alexandrin. Uebersetzung (der LXX) darbot. Doch auch dies nicht mit strenger Ausschliesslichkeit; rein christliche Schriften forderten mehr und mehr ein Ansehen, das sie dem A. T. an die Seite stellte. Diese neue Phase der Kanonbildung mag die Anregung gegeben haben, den überkommenen Bestand genau festzusetzen. Melito von Sardes weist auf den hebräischen Kanon hin. Allein der Gegensatz gegen alles Judenthum, den der Kampf mit der ebionitischen Häresie wesentlich schärfte, sowie die Unkenntniss des Hebräischen bei den griechischen Vätern verleitete dazu, die Alexandrina zur christlichen Vulgata zu erheben und ihr göttlichen Ursprnng, ja Vorrang vor dem Urtexte zuzugestehen. Man fühlte die Pflicht, in dieser Frage christliche Gesichtspunktewalten zu lassen. Allein die Form ist ein Lauschen auf den kirchlichen Gebrauch, den man erst sehr allmählig mit Bewusstsein in einen dogmatischen und ascetischen zu scheiden beginnt. — Die Würde der heil. Schriften A. T. bestimmt Justin in folgenschwerer Weise dahin, dass er seine hellenisirende Idee von prophetischer Begeistung zu Grunde legt. Denn das ganze A. T. erschien nur

als Eine grosse Prophetie, ihre Verfasser daher sämmtlich als Propheten. Erst der Gegensatz gegen den Montanismus lässt die Form der Ekstase zurückweisen, ohne indess die Meinung von dem durchgängig prophetischen Werthe der alttestamentlichen Schriftsteller wesentlich zu modificiren. —

Erläuterungen.

1. Mochte auch am Ende des ersten Jahrhunderts unter den Schriftgelehrten der Juden der Umfang des Kanons des A. T. in der Weise feststehen, wie ihn Josephus [1]) angiebt, so waren doch weder alle Zweifel an der kanonischen Dignität einzelner Hagiographen selbst in den gelehrten Kreisen völlig geschwunden, noch auch galt jenes Urtheil als treuer Ausdruck einer in der Gemeinde Israels waltenden öffentlichen Meinung. Weder alle Richtungen der jüdischen Gemeinde noch auch die Juden der weiten Diaspora waren geneigt, sich an jenes Urtheil streng zu binden und allen andern Schriften die Anerkennung zu versagen. So gewiss Gesetz, Propheten und Psalmen überall als Kern des A. T. galten, zugleich Norm gebend für alle andern Erzeugnisse, so stand es doch noch lange an, bis sich der Unterschied zwischen kanonischen Büchern und religiösen Schriften von anerkanntem Werth in specifischer Weise feststellte. Das hohe Ansehn des Buches Daniel reizte, dem Zeitgeschmack entsprechend, zu apokalyptischen Versuchen, und je mehr diese durchaus sich als Kinder ihrer Zeit kennzeichnen, um so leichter durften sie auf Auctorität rechnen. Und diese Hoffnung schlug nicht fehl. — Bei den Christen konnte am wenigsten eine strenge Ausschliesslichkeit der heiligen Bücher Platz greifen, theils desshalb, weil die neue Lehre in jenen jüdischen Kreisen besonders Anhänger fand, die den gelehrten Schulen am fernsten standen, zumal bei den Essäern, theils weil sie, als Heidenchristen, das A. T. aus den Händen der Synagoge in der Diaspora empfingen. Geschichtlich nothwendig war es, dass das A. T. unter den Christen als *das* heilige Buch galt, in enger Anknüpfung an die historische Entstehung der neuen Lehre [2]). Das A. T. ist der einzige massgebende *Kanon* der Kirche bis zur Zeit der grossen katholischen Väter, mochten auch andere Schriften rein christlichen Ursprungs daneben *gebraucht* werden und in Ansehn stehen. Die apologetische Verwerthung des A. T. im Kampfe gegen das Judenthum erzeugte aber eine Auffassung, welche das prophetische Element desselben auf stärkste betonte. Kein

---

1) C. Apion. I. 8. S. darüber *Bleek*, Einl. in's A.T. Berlin 1865 S. 681 ff.

2) Bisweilen stützte man die Inspiration auch auf die göttl. Eingebung des *Esra*, wodurch die mit dem Tempel zerstörten Schriften wiederhergestellt wurden, wahrsch. nach 4 Esra c. 14, 18 ff. (c. *Volkmar*, Handb. der Einl. in die Apokryphen. Tüb. 1863 II. 203 ff. Vergl. *Tertullian*, de habit. mul. c. 3; *Iren.* adv. haer. III. 25; *Clemens* Al. Strom. I. p. 329, 342; *Theodoret.* praef. com. in Cant. *Chrysostomus* homil. VIII. in ep. ad Hebr.

Wunder, wenn auch jene anderen Schriften gerne gebraucht wurden, in welchen das Prophetische in apokalyptischer Form sich zeigte. Ja, das prophetische Wort des A. T. giebt den „Denkwürdigkeiten der Apostel“ welche Justin der Märtyrer vielfach gebraucht, erst die rechte Bestätigung [3]; die Propheten haben „Alles über Jesu geweissagt [4]“. So finden wir denn von den Vätern eine Reihe von Schriften gebraucht und selbst mit Formeln citirt, welche mit den Berufungen auf kanonische Stellen sich decken, die wir heute zu den Apokryphen und Pseudepigraphen zählen. Werden sie auch nicht mit den „kanonischen“ Büchern auf dieselbe Linie gestellt, so geniessen sie doch als Erläuterungen und Ergänzungen derselben ein so hohes Ansehn, dass die Grenze durchaus als fliessende erscheint. Zeugniss hiefür geben zunächst die Apokryphen des Henoch [5] und des Esra (4. B. Esra); das erstere bildet „eine Art von Mittelpunkt für den ganzen Kreis der angeblich tieferen Weisheitserkenntnisse [6]“, das andre ward häufiger gebraucht als citirt. Clemens Romanus (I. c. 8) [7] citirt Worte Ezechiels, und erwähnt Thatsachen von ihm (I. c. 17), welche höchst wahrscheinlich in einem jener Ezechielischen Pseudepigraphen gestanden haben, deren Josephus Erwähnung thut [8]. Aus der Assumtio Mosis, aus der bekanntlich Jud. v. 9 geschöpft ist, citirt der römische Clemens (I. c. 17) das Wort Mosis: „Ich bin der Dampf eines Topfes“ in gleicher Linie mit Stellen der Exodus, doch ohne Angabe der andern Qnelle [9]; und der alex. Clemens erzählt nach ihr den Tod des Moses [10]. Pseudobarnabas (c. 12) citirt die Esra-Apokalypse (V, 5) als Weissagung „eines andern Propheten“ neben dem kanonischen Ezechiel. Der Pastor Hermae, obgleich er, weil selbst Apokalyptiker, das A. T. überaus wenig gebraucht, erwähnt eine Prophetie der Helda und Modal [11] I. vis. 2 c. 3. Ein sehr hohes Ansehen genossen auch die Weissagungen der Sibylle, die fast in die gleiche Reihe mit den Propheten treten [12]. Mit den Sibyllinen stellt Justin der Märtyrer (apol. I. 44)

---

3) Apol. I. 33. Dial. c. Tryph. c. 48. 119.

4) Apol. I. 61: — *πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα.* Selbst noch Tertull. de pudic. c. 12: Nos in apostolis quoque veteris legis formam salutamus.

5) Bis zu den Zeiten Augustin's ward es häufig citirt und auch ohne directe Berufung vielfach gebraucht. Die patristischen Citate s. bei Fabricius, Codex pseudepig. V. Ti. Hamburg 1722 I. 161 ff.

6) So Dillmann, das Buch Henoch. Leipzig 1853. Einl. S. LV.

7) Auch Clemens Alex. Paedag. I. 10. Näheres bei Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. I. 10 f. 81.

8) Antiq. X. 5, 1.

9) Vergl. Hilgenfeld, N. T. I. 33 nota.

10) Strom. VI. 15, 132. Cf. Hilg. ibid. I. 108.

11) Eldad und Medad Num. 11, 26.

12) Genaueres hierüber s. bei Eduard Reuss, Nouvelle revue de théologie VII. 199 ff.

die Prophezeiungen des Hystaspes gleich (c. 20), die auch in der praedicatio Petri empfohlen werden [13]). Auch die grossen kathol. Väter scheuen dergleichen Citate nicht, wenn auch von ihnen mehr und mehr ein klarer Unterschied gemacht wird. Wie frühe sich in den Gebrauch der kanonischen Bücher apokryphe Zusätze einschlichen, sehen wir deutlich bei Pseudobarnabas, und zwar höchst wahrscheinlich aus Schriften in christlichem Interesse [14]). — Wenn indess dieser Kanon erst ziemlich spät durch christliche Schriften vermehrt wurde, so dass diese sich erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts in völlig gleichen Rang mit den bereits anerkannten stellten, so giebt doch schon der römische Clemens den Worten Christi und der Apostel die gleiche, ja höhere Stellung mit den prophetischen Aussagen [15]). Doch sagte Justin der Märtyrer noch bei der Erwähnung von Jes. 7, 14: „wie es diejenigen lehrten, welche Alles, was unsern Erlöser Jesus betrifft, aufzeichneten, denen wir glauben, weil auch der prophetische Geist durch Jesajas verkündete, er werde so geboren werden, wie wir vorhin auseinander gesetzt haben“ [16]). — Das eigentliche Schwergewicht fällt indessen sowohl bei Justin wie bei den kathol. Vätern auf den Pentateuch und die im engern Sinne prophetisehen Bücher, zu denen stets die Psalmen gezählt werden. Am häufigsten gebraucht oder citirt Justin in den unzweifelhaft ächten Schriften (Apoll. Dial.) die Genesis (65 mal), die Psalmen (104 mal) und Jesajas (161 mal). Unter den Psalmen ragen bereits als die „messianischen“ hervor Pss. 22 (bes. Dial. c. Tryph. c. 98), 110. 19. 72. 45. Von Jesajas werden das erste Buch (c. 1 — 12) und der 2. Theil (c. 40 — 66) weitaus am häufigsten citirt, jenes 58 mal, dieser 84 mal. Dagegen macht er von den Apokryphen mit directer Anführung keinen Gebrauch, ähnlich wie Philo, augenscheinlich, weil dieselben einen ungleich geringeren Gehalt an Weissagung darboten; denn diese nahm jetzt eine viel bedeutungsvollere Stellung ein als früher. Hatten die Autoren des N. T. sie fast ausschiesslich im didactischen Sinne verwendet zur Ueberleitung der Leser in das Christenthum, so erscheint sie jetzt als grundlegend für diesen Glauben selbst. Die Erscheinung Christi wirkt nicht durch die Macht des neuen Geistes, sondern nur sofern sie Erfüllung der Prophezeiungen ist [17]). „Heilige Schriften“ sind daher nur die des A. T. [18]).

2. Je gewichtiger das A. T. in der Kirche wurde als Stütze des

---

13) Bei Clemens Alex. Strom. VI. c. 5 §. 43: S. Otto, Opera Justini I. 52 Note, und Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. 1832 S. 45 ff.

14) So z. B. c. 87. Die Priester sollen das Sündopfer mit Essig und Galle trinken; c. 12 ist die Stelle aus Exod. 17, 14 christologisch erweitert; in den Ritus der rothen Kuh (Num. 19) drangen Züge ein, welche, wie c. 8 klar zeigt, eine typische Deutung erleichterten.

15) Cf. I. c. 13: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.*

16) Apol. I. c. 33.

17) Apol. I. 30, 53. Dial. c. Tryph. c. 119. 43. 48.

18) Vergl. die gleichzeitige cohort. ad gentes c. 13. S. Credner, Gesch. des neutest. Kanons. Berlin 1860 S. 14.

Glaubens wie als Maasstab und Kanon für alle christliche Literatur, um so mehr musste es reizen, den Umfang desselben genauer zu bestimmen und statt der fliessenden eine schliessende Grenze zu ziehen. Die eigne Ueberlieferung der palästinensischen Juden bot sich als die beste, rein geschichtliche Basis dar. Melito von Sardes erforscht sie genau auf Reisen im Orient: das von ihm ermittelte Verzeichniss [19]) deckt sich mit dem hebr. Kanon, falls wir Esra und Nehemia als Ein Buch denken; nur das Buch Esther fehlt — schwerlich aus Versehen [20]), sondern in Folge christlicher Kritik, die eine so specifisch jüdische Schrift nicht unter ihre heil. BB. zählen durfte. Mit Melito beginnt eine Richtung in der griesch. Kirche Asiens, welche auf die hebräische Tradition möglichst zurückgeht, ohne indess das Recht auf ein eigenthümlich christliches Urtheil ganz aufzugeben. Solche Anlehnung war vollberechtigt, da die Kirche jener Zeit bei weitem nicht die geistigen Mittel besass, um eine unbefangene, sachlich begründete und eingehende Entscheidung darüber zu treffen, inwieweit man dem Kanon des A. T. ein Recht in der Kirche zugestehen dürfe. — Der grössere Theil der Kirche neigte indess dahin, den Umfang des Kanons nach der alexandrinischen Bibelübersetzung zu bestimmen. Der römische Clemens (I. 53) beruft sich auf Judith und Esther, wie auf ächt biblische Ereignisse. Der alexandrin. Clemens gebraucht die „apokryphischen" Bücher völlig promiscue mit den übrigen kanonischen. Er citirt Stellen der Sapienz als Aussprüche der *θεία σοφία* oder des *Σαλωμών* [21]), das Buch Baruch als *ἡ θεία γραφή* [22]). Irenäus entnimmt dem letzteren Stellen als Worte des Jeremias (V. c. 35). und die apokr. Geschichte des Bel von Babel als Erzählung des Propheten Daniel (IV. c. 5). Auch Tertullian [23]) hört in der Sapienz die Sophia Salomonis reden, und den Siraciden citirt er mit der solennen technischen Formel: sicut scriptum est [24]), wie jedes andre kanonische Schriftwort. In jedem Falle machte der rein kirchliche Gebrauch hier keine Unterschiede. Ja, es entwickelte sich ein bestimmtes Misstrauen gegen den hebr. Urtext des A. T. — theils weil die griechischen Väter des Hebräischen zum grössten Theile gänzlich unkundig waren, theils weil das dogmatische Bedürfniss in den LXX viel entschiedener Befriedigung fand, während die griechisch redenden Juden sich lieber auf die Uebersetzung des Aquila beriefen, wie Origenes in seinem Briefe an Julius Afrikanus bemerkt. Es ist kaum zweifelhaft, dass hiebei die Stelle Jes. 7, 14 stark in die Wagschale fiel — die LXX. übersetzen Almah mit *παρθένος*, Aquila genauer mit *νεᾶνις*, die christliche Plerose zerstörend [25]). Dieses

---

19) S. Euseb. hist. eccl. IV. c. 26.
20) Eichhorn, Einl. in's A. T. 1823 I. 166.
21) Strom. IV. 515 (Sylb.); V. 583.
22) Paedag. II. 161.
23) Adv. Valentin. c. 2.
24) Exhort. cast. c. 2.
25) Justin, dial. c. Tr. c. 67. sqq. 71. 83. 84. Apol. I. 33.

Misstrauen erzeugte leicht den Wahn, als ob die Juden den Grundtext verfälscht hätten, um so eher, als sie viele der messanischen Weissagungen auf Hiskias und Josias zu deuten begannen. — Origenes dagegen (Euseb. hist. eccl. IV. c. 26) kennt den Unterschied zwischen dem Umfange des hebräischen und dem des griechischen sehr wohl. Er erwähnt die hebr. kanon. Schriften und fügt diesen die 3 Bücher der Makkabäer hinzu. Mit Josephus nimmt er 22 Bücher des A. T. an, gemäss den Buchstaben des hebr. Alphabets (wenn gleich die späteren Juden und Hieronymus 24 zählen). Gleichwohl fügt er sich dem Gebrauch der Kirche. So citirt er Sap. 1, 13. wie eine kanonische Schrift, Sel. in Gen. p. 28; homil. in Ierem. II. 137, — 2 Maccab. 15, 14 in Cantic. III. 75; denn die Bücher der Makk. (de princc. II. 165), Tobit comment. in Rom. VIII. 640) und Judith (ep. ad Afric. p. 26) sind ihm „heilige Schriften“ [26]). Häufig gebraucht er das Buch der Weisheit und das des Siraciden; jedes ist ihm ein *θεῖος λόγος*. Sonach war er sich dessen bewusst, dass man den jüdischen Kanon nicht ohne Weiteres in die christliche Kirche herübernehmen dürfe; aber an Stelle einer behutsamen Erwägung vom christlichen Princip aus tritt die Instanz des „kirchlichen Gebrauchs“, das rechte Gegentheil einer sorgfältigen Kritik. Freilich hatte derselbe, wenn auch vorübergehend, ein gutes Recht, wenn er die weiteste Form der Ueberlieferung wählte; denn nur durch diese Ausdehnung gelang es nach und nach den Evangelien und den apostolischen Schriften die gleiche Höhe der Werthschätzung mit den prophetischen zu erreichen [27]). Aber nachdem dies Ziel erreicht war (seit Jrenäus), war es eine Pflicht der theologischen Leiter der Kirche, jene Gewohnheit durch richtigere Unterscheidungen zu korrigiren, — eine Aufgabe, welche an dem steigenden Ansehen des Traditionsprincipes scheitern musste. —

3. Ihren kanonischen Werth erhielten die Schriften des A. T. aber erst durch ihre eigenthümliche Heiligkeit, durch welche sie sich von allen menschlichen Schriften unterschieden. Anfangs lässt man sich genügen an den allgemeinen Wendungen, dass „Gott oder der heilige Geist“ aus den Schriften und durch die h. Männer geredet habe. Das *λέγει τὸ*

---

26) Trotz des ausdrücklichen Widerspruchs von Julius Africanus. — Die dem 2. Jahrh. angehörige syrische Uebersetzung des A. T. (Peschitta) hat nicht die „Apokryphen“, obgleich sie Ephräm später citirte. Ob sie von einem Juden (Jos. Perles, meletemata Peschitthoniana. Vratisl. 1860) oder von einem Judenchristen herrühre (Arnold bei Herzog Theol. R. Encykl. XV. 401), ist strittig. Die Ordnung der Bücher ist in den Handschriften verschieden (Wiseman, horae Syriacae 1828 p. 212). In hermeneutischer Beziehung ist sie insofern wichtig, als sie Spuren der altpalästin. Tradition zeigt. S. Rödiger, Peschito in Ersch und Gruber's Encykl. 3. Sect. 18. Theil, 292 — 94.

27) Jedoch als Tradition werden alt- und neutestam. Offenb. bereits bei Justin zusammeugestellt, dial. c. Tryph. c. 119: *φωνὴ τοῦ θεοῦ, ἡ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθεῖσα πάλιν καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσα.* Vergl. Hase zu Baumgarten - Crusius Dogmengesch. II. 53. b).

πνεῦμα τοῦ κυρίου wird z. B. bei Clemens Romanus u. A. durch ein einfaches „wie geschrieben steht“ ersetzt; I. 45 ermahnt er: *ἐγκύπτετε τὰς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου*[28]. Näher spricht sich Justin aus. Er fasste das A. T. fast ausschliesslich als Prophetie und übertrug demgemäss leicht die Vorstellung, die er von den Propheten hatte, auf alle Autoren des A. T. Sie sind *θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ μάλιστα θεσπίσαντες*. „Nur das haben sie geredet, was sie hörten, vom heil. Geist erfüllt“: Dial. c. Tryph. c. 7. Dies ist aber auch *τἀληθές*. Wurde ihnen eine *ἀποκάλυψις* zu Theil, so redeten sie *ἐν ἐκστάσει* (Dial. c. 115), ohne dass er diese näher definirt. Der Urheber aller Offenbarung ist aber genauer der Logos, identisch mit dem prophet. Pneuma[29]. Je leichter man nun die Offenbarung überhaupt als eine *ἀποκάλυψις* fasste, um so eher konnte man die Inspiration mit der Ekstase verbinden. Hiezu verlockte die dualistische Anschauung der Philonischen Richtung, wie sie deutlich in der Schrift cohort. ad gent. c. 8. durchblickt. Die heil. Autoren haben die Worte nicht künstlich gewählt, sondern sie von oben her empfangen: „sie durften sich nur rein der Energie des göttlichen Geistes darbieten, damit das göttliche aus dem Himmel herabkommende Plektron, welches der gerechten Männer wie des Organs einer Zither oder Lyra sich bediente, die Gnosis der göttlichen und himmlischen Dinge uns offenbare“. Die Unmittelbarkeit der göttlichen Kunde soll hiedurch in rein religiöser Fassung verbürgt werden, aber die „Reinheit und Gerechtigkeit“ ist die Bedingung für das Inspirationsmedium. Und grade hierin spiegelt sich die Verwandschaft mit Philo wieder[30]. Als Inhalt hebt dieser Autor die Lehren von Gott, von der Schöpfung, von der Unsterblichkeit der Seele, vom künftigen Gerichte hervor, während Justin vielmehr die Weissagung betont. Bedeutsamer ist aber die völlige Einheit in den Aussagen: „sie lehrten Alles was uns zu wissen nothwendig ist, *ἀκολούθως καὶ συμφώνως, ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης*. Und diese Einstimmigkeit, welche augenscheinlich sich hier auf die religiöse Heilskunde sich bezieht, wird fortan als specifisches Merkmal der Heiligkeit und als Gewähr der Inspiration betont. — Sobald indess der Montanis-

---

28) Aehnlich Ignat. ad. Magn. c. 8, ad. Philad. c. 5 und sonst.

29) Apol. I. 33: *οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ*. So auch I. 36.

30) Dieser gebraucht nämlich (quis rerum divinarum haeres? Mangey I. 511, Pfeiffer IV. 116) dasselbe Bild; aber „allen frommen Männern legt die Schrift die Prophetie bei: den Weisen kommt es zu, Dolmetscher Gottes zu sein; denn der Weise ist *ὄργανον θεοῦ ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ*.“ Die Prophetie zeigt sich freilich in einer *κατάληψις τῶν μελλόντων*, ihre psychol. Bedingung ist die Ekstase, wie sie de special. legg. lib. IV. (Mang. II. 344) näher beschrieben wird. Aber auch Tugend und Weisheit können kaum des ekstatischen Momentes entrathen, das durch ein Zurücktreten des Psychischen und durch ein *ἐνθουσιᾶσθαι* sich kundthut. — Auch Athenagoras leg. c. 7. 9 gebraucht das Bild vom Flötenbläser.

mus sich die Vorstellung der prophet. Ekstase aneignete, war diese These das stete Ziel der kirchlichen Polemik[31]). Wurde die dualistische Anschauung, die der Ekstase zu Grunde liegt, gefördert durch manche Selbstaussage der Propheten des A. T., so die monistische durch unbefangene Erfassung des Inhaltes und durch den Gegensatz gegen die Gnostiker. Weil das praktische Ziel vorwiegend im Auge behalten wurde, dass man im A. T. Gottes Wort und Willen vernehme, so konnten die Ausdrücke über den Modus der Inspiration leicht schwanken. Irgend etwas von der Inspiration auszuschliessen, daran hinderte der Blick auf die Häretiker, welche mit dogmatisirender Willkühr ganze Gruppen des A. T. ausschieden, und in noch höherm Grade die Gewohnheit der allegorischen Auslegung, welche jene *συμφωνία* leicht herstellte und der auch die *γράμματα καὶ συλλαβαί* (Clem. Alex.) bedeutungsvoll wurden. Und so konnte auch die Richtigkeit der mosaischen Chronologie und Aehnliches aus göttlicher Eingebung hergeleitet werden[32]). Nach Origenes kam das *ἔνθεον καὶ τὸ πνευματικόν* der alttest. Schriften erst durch die Erscheinung Jesu recht zu Tage, und sie zeigten sich *ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα*[33]). Durch den Blick auf die Allegorie wird erst die Behauptung (homil. in Exod. I. 4) verständlich, dass kein Jota im Gesetze und in den Propheten von Mysterien leer sei. Doch schwebte bei diesen Ideen den Kirchenvätern stets eine solche Anschauung vom A. T. vor, welche alle progressiven Elemente stark hervorhebt und alles rein Zeitliche als episodisch und als von den Propheten selber typisch gewollt erkannte[34]). — Immer wurden die Schriftsteller des A. T. überwiegend als Propheten[35]) aufgefasst. Wie Origenes in eigenthümlicher Weise zwischen der streng kirchlichen und montanistischen Vorstellung vom Propheten vermittelt (Redep. I. 261), so erörtert auch Clemens Alex. ausführlich den Unterschied zwischen Mantik und Prophetie: jene entstehe aus Vermuthung, durch Dämonen oder aus Deutungen einfacher Naturerscheinungen, diese aber *δυνάμει θεοῦ καὶ ἐπιπνοίᾳ*. Er zählt im A. T. 35 Propheten und 5 Prophetinnen, um die solenne Zahl 40 voll zu machen (Strom. I. c. 21). —

Tertullian nennt die heil. Bücher dei voces, die Autoren waren divino spiritu inundati (Apolog. c. 18. 20. 31). Ein Gott redete in beiden Testamenten (adv. Marc. I. c. 13 — 21; de anima c. 28). Neben diesem religiösen Zweckbegriff findet sich die mechanische Vorstellung der Inspiration, wie sie bei dem Bericht, dem Esra seien die verlorenen BB.

---

31) Miltiades schrieb *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* Euseb. hist. eccl. V. 17. Vergl. die scharfe und eingehende Untersuchung dieser Frage bei A. Ritschl, Altkath. Kirche S. 465—477.

32) Theophil. ad Autolyc. II. 23.

33) Alles Nähere über seine Auffassung bei Redepenning, Origenes 1841 I. 257 ff.

34) Auch noch bei Origenes de princc. IV. c. 2—7.

35) Weil Moses Prophet ist, so rührt auch der Bericht über s. Tod von ihm selbst her. Orig. c. Cels. II. c. 54.

des A. T. vom heiligen Geist dictirt worden, erscheint. Und wie Origenes auf die Erfahrung des heiligen Geistes bei der Lectüre verweist[36]), so verweist Tert. auf die paränetische Brauchbarkeit (de cultu femin. c. 3), und die Auctorität des A. T. beruht auf seinem christlichen Inhalte, da Christus es war, der durch die Propheten sprach[37]). — Und somit erhellt denn das Recht der Kirche, den Kanon des A. T. als christlichen zu betrachten daraus, dass derselbe Gott, von dem die Offenbarung des Alten und des Neuen Bundes stammt, dort geredet habe, bestimmter aber, dass es der vorweltliche Christus oder der Logos selbst sei, der durch die Propheten gesprochen habe. — Als der eigentliche richtige Kanon galt aber nicht der hebr. Urtext, sondern die alexandrinische Uebersetzung (LXX) des A. T. Das Ansehen dieser griechischen Urvulgata ward durch eine Inspiration gestützt, welche der des Urtextes in den Augen der Christen kaum nachstand. Und zwar beruhte die Annahme auf ihrer Entstehungsgeschichte. Wenn gleich Philo (de vita Mosis II. § 5 — 7) schon an eine Eingebung denkt, so liegt die Steigerung zu einem Wunder — wörtliche Uebereinstimmnng der gesondert arbeitenden 72 Uebersetzer — sowie die Ausdehnung auf das ganze A. T. erst vor in der Schrift Cohort. ad graecos c. 13, gleichviel ob diese Erweiterung der Sage den jüdischen oder den christlichen Kreisen entsprossen ist. In den letzteren fand sie jedenfalls sogleich willigen Glauben (Iren. III. 25 Clem. Alex. Strom. I. 22). Selbst Origenes, der auf die Unterschiede der verschiedenen griech. Uebersetzungen sein Augenmerk richtete, ist davon überzeugt, dass die Juden den hebr. Text verstümmelt hätten (Ep. ad Afric. p. 13)[38]). Die altkathol. Väter betrachten das Alte mit dem N. T. als Eine Offenbarungsurkunde und demnach als die Regel und Richtschnur für alle Erkenntnisse der religiösen Wahrheit[39]). Thatsächlich indess bewährte sich dieser Kanon nicht als ausreichende Norm und als Schutz gegen Irrthümer. Solchen bot der *κανὼν τῆς ἀληθείας* oder *ἐκκλησιαστικός*; dieser bestand in der „*συνῳδία* und *συμφωνία* des Gesetzes und der Propheten mit dem in der Erscheinung Christi dargestellten Bunde“ (Clem. Strom. VI. 15)[40]). Dadurch war die

---

36) Qui prophetica dicta diligentius intuetur, certum est, quod aliquo diviniore spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscet, non humanitus esse prolatos eos, quos legit sed Dei esse sermones. De princ. IV. 6.

37) Nos certi, Christum semper in prophetis locutum — qui ab initio vicarius patris in Dei nomine et auditus sit et visus. Adv. Marc. III. c. 6; IV. c. 13. Aehnlich Irenaeus IV. c. 10: insinuatus est ubique in Scripturis filius Dei.

38) Redep., Orig. I. 264, II. 160. Justin, Dial. c. 72. 138. Iren. III. 20. 4 u. ö

39) Auch heissen sie noch nicht „kanonisch“, sondern *κοινὰ καὶ δεδημοσιευμένα*, also überwiegt die Rücksicht auf ihren kirchlichen Gebrauch. S. Redepenning a. a. O. I. 241 Note 3).

40) Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Leipzig 1865 I. 369.

specifisch christliche Norm für die Kanonicität des A. T. anerkennt[41]), wie sie indess auch bisher stets gegolten hatte. Dieser ideelle lehrhafte Kanon kam in der regula fidei znm Ausdruck (Orig. de princc. I. 4—8) als praedicatio apostolica manifeste tradita. Dazu rechnet Orig. auch den geistlichen Sinn des A. T., auf den sich die allegorische Auslegung gründet. —

4. Die häretischen Parteien[42]), welche zu dem A. T. eine eigenthümliche Stellung einnahmen, verhielten sich vielfach ablehnend gegen dasselbe, aber rein aus doctrinären Gründen und ohne sachliche Kritik. Fand kein organischer Zusammenhang der Rell. oder wohl gar ein tiefer Gegensatz von Judenthum und Christenthum statt, so konnte auch von einer Geltung des jüdischen Kanons nicht die Rede sein. Ganz eigenthümlich stellte sich die ebionitische Richtung, wie sie sich in den clementinischen Homilieen ausspricht: — trotz der Annahme einer viel grösseren Identität von Judenthum und Christenthum bestreitet sie die Geltung fast des ganzen jüdischen Kanons. Sie verwirft die Propheten des A. T., denn sie sind „von Weibern geboren"; ihre Ausdrücke sind dunkel, sie verheissen nur irdisches Glück und reizen zum Götzendienst (hom. III. 13, 14); sie reden durch Visionen, die nur eine unvollkommene Erkenntniss geben können (XVII. 14), ja ein Beweis göttlichen Zornes sind (XVII. 18). Dass mit den falschen Propheten die des A. T. gemeint seien, erhellt aus h. XII. 23. 53[43]). Mose gehört indess zu den wahren Propheten und darum darf nur der Pentateuch göttliches Ansehen in Anspruch nehmen. Gleichwohl rührt er nicht unmittelbar von ihm her; wie hätte er selbst seinen Tod melden können (III. 17)? Er übergab das Gesetz 70 Männern, welche es als Geheimlehre in voller Reinheit fortpflanzten. Erst 500 Jahre später ward es aufgeschrieben und im Tempel gefunden, verbrannte mehrfach und erfuhr bei der jedesmaligen Restauration stets neue Verfälschungen, deren Urheber der Teufel ist. Darum kann heute jeder in der Schrift das finden, was er will. Die Verfälschungen betreffen unwürdige, menschelnde Aussagen von Gott (II. 40 — 45) und Berichte über anstössige, sündliche Handlungen der wahren Propheten (II. 52. III. 43). Da Christus das Gesetz erfüllt, nicht aufgelöst hat, so kann Alles das nicht ächt sein, was er abrogirte III 51. Legt er dem Teufel das Versuchen bei, so ist eine

41) So z. B. sehr entschieden von Origenes im Eingange de princ. I. 1: Alle Gnosis stamme allein aus den Worten Christi, nicht nur denen, welche er als Mensch lehrte, et prius namque Christus Dei verbum in Moyse atque prophetis erat; nam sine verbo Dei quomodo poterant prophetare de Christo?

42) Ein für alle Mal bemerke ich, dass hierunter selbstverständlich solche Richtungen der christlichen Anschauung bezeichnet werden, welche späterhin, als das christliche Bewusstsein sich über sich selbst klarer wurde und als öffentliche Meinung sich consolidirte, als fremdartig erkannt und dann „kirchlich" verurtheilt wurden.

43) S. Schliemann, die Clementinen und der Ebionitismus. Hamburg 1844 S. 193.

gleiche Aussage von Gott eine Fälschung III. 55 ff.[44]). — Diese ganze Richtung berührt sich auf den meisten Punkten mit dem damaligen Judenthum. Der Pentateuch war bei Vielen eigentlich der Kanon, welcher alle andern Schriften erst legitimiren konnte; die christliche Lehre normirte umgekehrt die Propheten durch die apostolische Tradition und das Gesetz durch die Propheten. Der Talmud verräth an vielen Stellen, dass man zwischen Gesetz und Propheten Dissonanzen wahrnahm. Der Vorzug der mündlichen geheimen Tradition vor der schriftlichen kennzeichnet die Stellung der Sopherim, und ebenso ist es ein Extrem dieser Anschauung, die letztere durch die erstere zu korrigiren. Die Neigung, die Anthropomorphismen auszumerzen, erscheint schon in den Targumim, den LXX, noch stärker in der samaritanischen Version. Nicht minder hatte sich in der jüdischen Diasporn ein verwerfendes Urtheil über die Opfer gebildet, eine Kritik, die leicht um sich greifen konnte. Ebenso verrathen manche Stellen im Talmud, dass die strengere Mosaicität des Pentateuchs nicht unangefochten geblieben war. Die Gesammtanschauung der Clementinen ist aber ein Protest gegen die kirchliche Bevorzugung des prophetischen Elementes im A. T., jedoch anknüpfend an die durchgängige Ansicht, dass das Christenthum ein (neues) Gesetz sei und im Wesen mit der Wahrheit des A. T. harmonire[45]).

§ 6.

Die Auslegung.

Da das A. T. zum christlichen Kanon sich gestaltete, musste auch die Auslegung desselben eine neue und eigenthümliche werden. Die rein jüdischen Elemente erschienen als episodisch, die Wahrheit des neuen Bundes als der eigentliche Inhalt. Die unmittelbare Selbstaussage der Schrift genügte nicht, um dieses Ergebniss gleichmässig zu gewinnen; nur die allegorische Auslegung bot den Schlüssel zur wahren biblischen Gnosis. Die Tradition aller Völker sowie die Natur der heiligen Schriften, in welchen die symbolische Andeutung den Sinn des Buchstabens stets überrage, weist auf sie hin; sie wird unumgänglich durch den dreifachen Zweck, den apologetischen, den paränetischen, den dogmatischen; sie ist geboten durch die offenbar bildliche Redeweise der

44) Vergl. Schliemann a. a. O. S. 196—199.

45) Wenn gleich die Homilieen mit den Recognitionen in verwandschaftlicher Beziehung stehen (vergl. Hilgenfeld, die Clement. Homilieen und Recognitionen, Leipzig 1848 S. 50 ff.), so ist ihre Anschauung doch eine andere mehr kirchliche, indem sie neben dem Gesetze auch die Propheten annehmen (I. 59. 69). Das Nähere unten bei § 6 und 7.

Propheten. Sie ward empfohlen durch die philonische Auslegung, welche in der eigentlichen Geburtsstätte der christlichen Theologie, in Alexandrien, herrschte — gefordert von der Anschauung, dass die Autoren des A. T. sämmtlich Propheten gewesen sind, dass demnach sein Inhalt auch durchweg prophetisch zu deuten sei, — genährt durch die Opposition der Juden gegen die christianisirende Auslegung der messianischen Verheissungen, sowie durch die Wahrnehmung mannigfacher Widersprüche, welche das kanonische Princip zu blossen Enantiophanieen herabdrücken musste. Anfangs ward die Allegorese mehr nur bei den Deutungen des Ceremonialgesetzes angewandt, aber der geschichtslose Intellectualismus auch der christlichen Gnosis, sowie der paränetische Gebrauch der Schrift begünstigten ihre Ausdehnung auf das gesammte A. T. Trat sie zuerst mehr practisch auf, so gab doch schon Origenes eine ausgebildete Theorie derselben — der erste Versuch einer christlichen Hermeneutik. Bildete sie mithin die nothwendige Stütze für die durchgängige Christlichkeit des alttestamentl. Kanons, so begann man doch ihre bedenkliche Amphibolie zu ahnen, — ein Dilemma, welches zur Aufnahme der „Glaubensregel“ als eines festen exegetischen Normativs zu flüchten nöthigte. Wie in den heidnisehen Polemikern und den meisten nichtgriechischen Juden, so fand diese allegorische Schriftauslegung auch in den gnostischen Ebioniten entschiedene Gegner.

Erläuterungen.

1. Dass das A. T. einer besondern Auslegungkunst bedürfe, um den Wortsinn zu ermitteln, blieb den griech. Vätern verborgen, theils weil sie es in ihrer Muttersprache vorfanden, theils weil sie meist einen practischen Zweck im Auge hatten, entweder einen paränetischen oder einen apologetischen. So schöpft Clemens von Rom (epist. ad Corinthios c. 95 p. Chr.) aus dem A. T. reichliche Beweise für seine Mahnungen, allen Eifer, Neid, Stolz zu vermeiden, dagegen wahre Reue (I. 4. 7. 8), Glauben, Gastfreundschaft, Demuth zu beweisen. Die Opfergesetze sollen für die ordentliche Pflichterfüllung im christlichen Berufe ein Beispiel geben (I. 40). Eine Ahnung des Unterschiedes zeigt sich in dem Gedanken, dass an uns um so höhere Anforderungen ergehen müssen, je höherer Gnade wir gewürdigt seien (I, 40; II, 6). Schon diese paränetische Richtung bahnte den Weg zur Adoption der

philonischen Exegese [1]), welche auch überwiegend einen sittlich religiösen Gehalt aus dem A. T. eruirt; man wollte auch spröderen Stoff, wie rein Geschichtliches, didactisch verwerthen. — Dass man sich aber immer mehr der Allegorese näherte, dazu trug theils die allgemeine Anschauung wesentlich bei, die man überhaupt von „heiligen Schriften" hatte und die durch die beliebten Apokalypsen stark genährt wurde [2]), — theils der Kampf der Kirche mit dem Judaismus. Man gewöhnte sich die Heiligkeit einer Schrift darin zu sehen, dass sie hinter ihrem unmittelbaren Sinne noch einen tieferen habe, dass sie ein Mehreres andeute als aussage. Schon hiezu bedurfte man eines höheren Sensoriums, einer gesteigerten Verständnissfähigkeit, — einer „Gnosis" [3]). Ihren christlichen Character gewann dieselbe aber erst durch das apologetische Moment. Darf das A. T. als christlicher Kanon gelten (ein unbestrittenes Axiom in der Kirche), so muss er auch die christliche Wahrheit enthalten und jeder Sinn, welcher derselben scheinbar widerspricht, ist irrig. Somit war es vor Allem das Ceremonialgesetz, an welchem die Auslegung sich ihrer Pflicht zur Allegorese immer mehr und mehr bewusst wurde. Jene Gnosis gehört zur pneumatischen Ausstattung des Christen [4]). Deshalb tritt sie auch mit breiterer Hülle uns in dem stark antijudaistischen Briefe des Barnabas entgegen. Er zeigt, wie aus dem richtigen Blicke für die progressive Strömung des A. T. sich schnell das übergreifende Streben entwickelte, den episodischen Character des specifischen Israelitismus innerhalb der göttlichen Gesammtoffenbarung dahin zu steigern, dass seine Aeusserungen blos Hüllen tieferer Wahrheit werden; überall sollte der neue Bund die pneumatische Basis bilden und die Intention des heiligen Geistes bezeichnen. Die bildliche Redeweise der Propheten wies ohnehin ganz deutlich auf ein

---

1) I. S. Semler, De myst. interpr. studio ab aegypt. PP. repet. 1760. Lebret, de origg. et principiis alleg. ss. ll. interpret. Tub. 1795. Lor. Bauer, Hermen. V. F. p. 29 ss. M. Baumgarten, Theol. Comment. zum Pent. 1843 I. Einl. Reuss, a. a. O. § 510.

2) Der Trieb, welcher die enge Hülle des Wortes zu sprengen suchte, wurzelte zum Theil in der messianischen Hoffnung auf ein Höheres und Grösseres, was den klaren Bestand der religiösen Wahrheit, wie ihn die Urkunden des A. T. unmittelbar vorführen, weit überragen werde. — Der Name „mystische" Erkl. kommt bek. von *μυστήριον* her. S. Theodoret ad Rom. 11, 25.

3) Ueber die Verbreitung dieser Anschauung s. Lipsius, Gnosticismus a. a. O. 236. Baur, das Christenthum der ersten christlichen Jahrh. 2. Aufl. S. 179 ff. — Uebrigens kommen hier alle jene Momente wieder recht in Anwendung, die wir oben S. 24 f. bei der Inspirationsfrage erörterten.

4) Barnab. c. X.: *διὰ τοῦτο περιέτεμε (θεὸς) τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνίωμεν ταῦτα.* Näheres bei Hefele, das Sendschreiben des Apostels Barnabas. Tüb. 1840 S. 83 ff.

ἄλλο als den intendirten Sinn hin; das Gefühl, dass die Sprache überhaupt symbolisire, liess zunächst in den Ceremonien, dann auch sonst Bilder finden, die ein Anderes bedeuteten als sie darstellten; das Wort hörte auf der Leib des Gedankens zu sein, und ward zum Emblem. Jener grosse, antijüdische Schritt des apostolischen Zeitalters, die Prophetie als die höhere Phase der Religion zu betrachten und zur Norm für die Geltung des Pentateuchs zu machen, setzte sich in das Bestreben um, das Gesetz auf die gleiche Höhe zu heben, nicht nur mit der Prophetie, sondern mit der im Christenthume erfüllten Weissagung. Diesen Trieb begünstigte mächtig die bisherige Gewohnheit, bei der Auslegung des Gesetzes die flüssige mündliche Tradition mit zu verwerthen. In Alexandrien war dies längst geschehen; jetzt bediente man sich ihrer, den Text des Gesetzes selbst zu christianisiren. Derartige Versuche, vielleicht gar schriftliche, scheinen dem Verf. des Barnabasbriefes schon vorgelegen zu haben [5]). Die lebhafte Apologetik nahm es mit den exegetischen Mitteln, die man den jüdischen Schulen entlehnte, nicht eben genau, nicht aus Vorbedacht, sondern aus Unfähigkeit zur Kritik derselben. So combinirt Barnabas (c. 9) die Stelle Gen. 14, 14 mit 17, 26, 27. um zu zeigen, dass schon Abraham bei der Beschneidung an den gekreuzigten Jesum gedacht habe (ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμε). Denn er beschnitt 318 Mann; für 10 ist das Zahlzeichen I für 8 H (IH — σοῦς), für 300 T das Kreuzeszeichen [6]). Dieses findet er wiederholt angedeutet — in der ehernen Schlange, in den aufgehobenen Händen des Moses im Kampfe gegen Amalek, im Ausspruche Jes. 65, 2. Mit einer Sicherheit, welche bereits auf eine Art exegetischer Tradition hinweist, sieht er in den Speisegesetzen τρία δόγματα. Ihr allgemeiner Inhalt geht auf die Mahnung hinaus, den Herrn zu fürchten (c. 10 fin.). Aber auch specifisch Christliches muss das Gesetz aussagen: der Wüstenbock (Lev. 16) geht auf das Leiden Jesu (c. 7), ebenso die rothe Kuh (c. 8). Ein Hufspalter (διχηλοῦν — Lev. 11, 3) ist der, welcher in dieser Welt gerecht wandelt und den heiligen Aeon erwartet. Das ganze A. T. trägt einen Weissagungscharacter: Gen. 48, 11 führt er als ἄλλη προφητεία an und selbst in der Erzählung (Gen. 25, 21; Ex. 24, 18) hört er einen „Propheten“ reden. Denn für den Unterschied zwischen dem Offenbarungsinhalt im Ganzen und Grossen, und den schriftlichen Urkunden in ihren Einzelnheiten hatte weder jene Zeit ein Auge noch die folgenden. —

2. Bei Justin dem Märtyrer tritt die prophetische Seite stärker hervor, vor Allem benutzt er Jesajas und die Psalmen zum Nachweise,

---

5) So führt er Ex. 17, 14 ohne Weiteres als bibl. Ausspruch mit der Aenderung ein, „dass der Sohn Gottes in den letzten Tagen das ganze Haus Amalek mit der Wurzel vertilgen werde“. Und eigenthümlich ist es, wie B. mit demselben φησίν sowohl wörtliche Citate, wie gewisse allegorische Erklärungen einführt.

6) Vergl. Tertull. adv. Marc. III. 22. Hieronymus, in Ezech. lib. III. c. 9. 4. sq. (Opp. V. 59, sqq.).

dass Christi Schicksale, nämlich seine Geburt von der Jungfrau, seine Kreuzigung, seine Auferstehung und Himmelfahrt geweissagt worden sei. Alle Theophanieen sind ihm Christus-, genauer Logoserscheinungen. Diese Sätze werden Gemeingut der exegetischen Tradition der Kirche; mit ihnen pflanzt sich die Polemik fort gegen die „judaistische" Auslegung, welche jene Weissagungen anders deutete. — Mit Justin, und noch mehr mit Irenäus, beginnt eine Citationsweise, die viel wörtlicher ist und sich enge an das Original (natürlich der LXX) anschliesst, freilich nicht ohne Ausnahme[7]). — Obgleich Justin in keineswegs schroffer Weise die Allegorie übt, und noch mehr als Pseudobarnabas Fühlung behält mit dem Wortsinne, so macht die Polemik es ihm unmöglich, den Juden nur einen Fuss breit Terrain zuzugestehen oder einen Hiatus zu erblickeu zwischen Prophetie und Christenthum. Und zu gleicher Consequenz trieb die Abwesenheit eines Kanons, der den Christen eigenthümlich gewesen wäre: das apologetische Interesse gebot, die Kanonicität des Alten T. als vollberechtigt auch im Einzelnen darzulegen und hinderte, dasselbe eine Stufe hinabzurücken. Die Schrift gehört uns, sagt Justin; nur die Christen gehorchen dem Wort Gottes (dial. c. 29); ihr Juden fasst Alles fleischlich (c. 14: *ὑμεῖς πάντα σαρκικῶς νενοήκατε*). Die rechte Gnosis besteht aber in dem Nachweis der nur transitorischen Geltung und der pneumatischen Tendenz alles rein Israelitischen. Dennnoch ist auch Alles, was Moses geschrieben, eine Verheissung dessen, was in Christo erscheinen sollte, freilich *συμβολικῶς, ἐν παραβολῇ* (dial. c. 114), *ἐν τροπολογίᾳ*. Seine Unterscheidung (Apol. I. 36), ob der Prophet im Namen (*ἀπὸ προσώπου*) des Vaters oder Christi, oder des heiligen Geistes oder des Volkes Israel rede, ist nur scheinbare Akribie und bringt nicht exegetische Frucht. Vielmehr ist die Erfüllung selbst der Kanon für die Auslegung der Weissagung. So kann „der König der Ehren" (Ps. 24) nicht den Salomo bedeuten; denn die Frage: „wer ist der König?" passt nur auf Einen, der sehr unscheinbar (*ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον*) auftritt, was wohl bei Jesus, aber nicht bei Salomo zutraf (dial. c. 36). Auch Ps. 99 kann nur auf die Erhöhung Christi Bezug nehmen, da Moses und Samuel ihn als ihren Herrn anrufen. Die christologische Deutung von Ps. 110 ist ihm die ganz unmittelbare[8]). Von der Ausbreitung des Christenthums handelt Ps. 19. Die Psalmen sind schlechtweg von David, der 1500 Jahre vor Christus gelebt hat (Apol. I. 42). Bei Gen. 49, 8—12 heisst es von Jakob: in symbolischer Weise deutete er die beiden Parusieen Christi an (dial. 52). Bei dem „Einer von uns" Gen. 3, 22 konnte Gott nur an Christus denken; an ihn richtete sich auch die Anrede

7) So wird Ps. 51, 19 von Clemens Paedag. lib. III. c. 12 p. 306 (ed. Potter) so citirt: *ὀσμὴ εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν*. Und ähnlich Iren. adv. haer. IV. 17, 2 (ed Stieren I. 609): Sacrificium Deo cor contribulatum: odor suavitatis Deo clarificans eum qui plasmavit.

8) *Ὅτι δὲ περὶ τοῦ ἡμετέρου Ἰησοῦ εἴρηται, καὶ αὗται αἱ φωναὶ σημαίνουσι.* Dial. c. 32.

Gen. 1, 26 (dial. 62). Die Allegorie birgt sich noch in die rhetorischen Formen der Symbolik und der Metapher. Wer der „Tropologie" nur etwas kundig sei, werde das Essen Gottes (Gen. 18) verstehen: sagt man nicht auch vom Feuer „es verzehre", ohne dass man ihm deshalb Zähne und Kiefern beilegt? Denn die beiden Engel, welche Gott begleiteten, assen wirklich, nämlich Manna nach Ps. 78, 25 (dial. c. 57). Das Kreuzeszeichen findet er, wie Barnabas, in den aufgehobenen Händen des Moses, aber auch im Einhorne (Deut. 33, 17): denkt man die Stirn als Querholz, so ist das Horn das obere Stück des Kreuzes (dial. c. 91). Die 12 (?) Glöckchen am Gewande des Hohenpriesters deuten auf die Stimmen der 12 Apostel hin (dial. 42). — Dass das richtige Schriftverständniss durch die Erkenntniss des Erfüllungscharakters im Christenthume bedingt sei, spricht sich in der Behauptung aus, dass die biblische Gnosis ein Charisma sei, eine von Gott den Christen gegebene Gnade (dial. c. 58). Wir können die Schrift nicht verstehen, *εἰ μὴ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι* (dial. c. 119). Und so sehr sich Justin auch der Allegorie nähert, so ist doch die Basis nicht im mindesten die dualistische Anschauung von Geist und Wort (= Materie) wie bei Philo, sondern geht aus rein christlichen Principien hervor: die Ewigkeit des Christenthums a parte post fordert das Gleiche a parte ante zu constatiren; alle göttliche Wahrheit muss in sich eine identische und einige sein[9]).

3. Wesentlich auf demselben Standpunkte befinden sich Irenäus und Tertullian. Noch tritt der wahre Sinn in keinen Gegensatz zum grammatischen; ihr Band wird indess nach und nach loser. Das Axiom der Offenbarung beherrscht die Schriftauffassung und gestaltet sich zu der doppelten Voraussetzung: die Schrift ist durch und durch pneumatisch und demgemäss waltet in ihr eine vollständige Harmonie (*συμφωνία*). Zwar findet sich in ihr manches Dunkele; aber darum bedürfen wir eben der Erleuchtung: da wir nicht einmal das begreifen, was wir vor Augen haben (z. B. die Ursachen der Nilanschwellung), um wie viel weniger das Himmlische[10])! Und jene Harmonie schliesst nicht Verschiedenheiten aus, nur dass sich diese in einen melodiösen Klang einigen[11]). Mit dem Hinweis auf das Parabolische und Symbolische ist die herme-

9) Manches Einzelne s. bei D. F. Zastrau, De Justin. M. biblicis studiis. Vratisl. 1831 in 8. Andre Monographieen von Otto (1841), Abauzit (1846), Kayser (1850), Edm. Scherer in den Strasb. Revue de théol. XII.

10) Man stützte sich auf Stellen, wie Gen. 25, 24, die selbst eine typische Deutung begünstigen, vollends nach Röm. 9, 10 und 1. Cor. 10, 4. 11. So heisst es bei der Bileamsgeschichte (Iren. fgm. 23 ed. Stieren I. 823): *Ἡ ὄνος τύπον εἶχε σώματος Χριστοῦ*, aber der Engel, der dem Bileam erschien, war der Logos. Ibid. fgm. 27. Der Knabe, der den Simson leitete, bezeichnet Johannes den Täufer.

11) *Διὰ τῆς τῶν λέξεων πολυφωνίας ἓν σύμφωνον μέλος ἐν ἡμῖν αἰσθήσεται.* Adv. haer. II, 28, 2. Die dunkeln Stellen sind *παραβολαί καὶ ἀλληγορίαι.* I, 3, 6.

neutische Methode in ausreichender Weise angedeutet. Zu seiner Zeit gab es bereits einen in voller Auctorität stehenden neutestamentlichen Kanon; aber theils war die Tradition schon zu mächtig, als dass diese neue Instanz die Ansicht vom A. T. hätte korrigiren können, theils gewannen jene christlichen Axiome eine neue Wichtigkeit gegen den antijüdischen Gnosticismus. — Auch Tertullian denkt mehr an Metaphern und bildliche Redeweisen, wenn er hervorhebt, dass alles Einzelne, was die Propheten geredet haben, eingetroffen sei, da man ja Vieles, was sie sagten, figurate erklären müsse. Adv. Marc. III. c. 5. Von den Psalmen sagt er: fere omnes Christi personam sustinent, Christum ad deum verba facientem repraesentabant. Adv. Praxeam c. 11. Für Gesetz und Geschichte beruft er sich weniger auf die mehr formalen Axiome des Irenäus als auf den sachlichen Grund, dass Gott in seiner Oekonomie nichts ohne Vorbild thun wollte „um durch Bilder und Gleichnisse in Reden wie in Dingen den Glauben wesentlich zu erleichtern“ (de anima c. 43). Dieses Typisiren durch Handlungen kann in den bewussten Willen der Personen fallen: Adam de Christo figurabat; somnus Adae erat imago Christi dormituri in morte. Der Aussätzige soll von der Gemeinde fern bleiben — eine typische Andeutung der Kirchenzucht nach 1 Cor. 5, 11. Das Fleischliche bezeichnet hier aber das Geistliche[12]). Die siebenfache Untertauchung des Naaman auf Geheiss des Elisa deutet auf die Reinigung der Heiden von den sieben Hauptsünden Auch Tert. citirt am häufigsten die Propheten (Jes. und Ezech.), die Psalmen und aus dem Pentateuch die Genesis. Seine Auslegung des Einzelnen ist viel weniger durch eine hermeneutische als durch seine theologische Grundanschauung (s. unten) bedingt. — So viel Aehnlichkeit auch die bisherigen Auslegungen mit denen des Alexandriners[13]) Clemens[14]) haben, so erscheint bei ihm doch zuerst eine bestimmtere Reflexion über den tiefen Unterschied des Buchstabens und des höheren Sinnes und die Eigenthümlichkeit der christlichen Deutung empfängt bereits einige allgemein hermeneutische Grundlinien[15]). Jene doppelte Richtung auf das Paränetische und das Dogmatische spiegelt sich in der Eintheilung des

---

12) Dominus volens altius intelligi legem, per carnalia spiritualia significantem et hoc nomine non destruens sed magis exstruens, quam pertinentius volebat agnosci. Adv. Marc. II. 9.

13) Ueber die alexandrin. „Schule“ s. Dietelmaier, Veterum in schol. alex. doct. series. Altd. 1746. Hilscher, de schola alex. T. 1776. Guerike, de schola quae Alexandriae floruit catecchetica. Hal. 1824 2 t. bes. II, 50 ss.

14) C. G. Walch, de Clemente Alex. ejusque erroribus (misc. ss. p. 510 bis 574). Kling, in den Theol. und Krit. 1841 IV. über Cl. als ersten christlichen Theologen.

15) Strom. I. 355 (ed. Sylburg): *τετραχῶς ἡμῖν ἐκληπτέον τοῦ νόμου τὴν βούλησιν ἢ ὡς σημεῖον ἐμφαίνουσαν, ἢ ὡς ἐντολήν κυροῦσαν ἢ θεσπίζουσαν ὡς προφητείαν:* der einfache Buchstabensinn muss offenbar das Vierte sein.

höheren Schriftsinnes in einen moralischen und einen prophetischen; Clemens vergleicht damit die dreifache Schriftart der Aegypter, die demotische, hieratische und hieroglyphische (Strom. V, c. 4. 19). Je strenger die Juden auf den buchstäblichen Sinn hielten, der sie die meisten Weissagungen antimessianisch deuten liess, um so entschiedener musste derselbe als der specifisch unchristliche erscheinen, um so freier durfte die pneumatische Auslegung walten, um so schneller nähert man sich dem dualistischen Principe der philonischen Hermeneutik. Demgemäss musste sich alles Concrete und Geschichtliche im A. T. mehr und mehr verflüchtigen zu Gunsten eines christlichen Intellectualismus. So deutet in Gen. 49, 11 Clemens z. B. den Weinstock auf den Logos, den Esel auf das Volk; die vier heiligen Farben der Stiftshütte zeigen ihm die vier Elemente an. Auch bei ihm haben die 318 Knechte des Abraham eine mystische Bedeutung, wie bei Pseudobarnabas und Justin. Ganz philonisch ist die Erklärung der drei Tagereisen Gen. 22, 3: sie gehen auf die drei Stadien der menschlichen Entwickelung, nämlich Anschauung des Schönen, Begierde der Seele nach der Tugend, Verständnisse der geistlichen Dinge. Die drei Körpertheile (Deut. 30. 14) bezeichnen die drei Theile der Wahrheit *βουλή, πρᾶξις, λόγος;* die Schlange, die auf dem Bauche kriecht, ist die *κακία γηΐνη, εἰς ὕλας τρεπομένη.* Das Kopfscheren des Nasirs geht auf die Ablegung der die Ueberlegung verdunkelnden Unwissenheiten. Eden ist Glaube, Erkenntniss und Friede (Strom. II. 11. 51) [16]). Daneben adoptirt er gern jüdische Sagen: der ursprüngliche Name des Moses war Jojakim, der ägyptische Moses, sein himmlischer nach seiner Auffahrt Melchi. Er tödtete den Aegypter nur durch ein Wort. Sein Schaafehüten war eine Vorübung zum Herrscherberuf (*προγυμνασία βασιλείας*) [17]). Das Schwein, welches nach Justin den Menschen bezeichnet, der nur, wenn er hungrig und unglücklich, Gott anruft, sonst nicht, deutet nach Clemens auf die Zuchtlosigkeit (Str. V. c. 8 §. 51). Alle Gesetze sind *δι᾽ αἰνιγμάτων εἰρημένα;* fast die ganze Schrift *θεσπίζεται* (Str. V. 6 § 32). Alle theologisirenden Völker, Barbaren wie Hellenen, überlieferten die Wahrheit in Räthseln und Symbolen, Allegorieen und Metaphern (ib. 4. 32). Daher geht die Beschneidung an den Ohren (nicht, wie bei Barnabas, auf die religiöse Bedingung der Gnosis, sondern) auf das allegorische Verständniss selbst.

Gewiss mit Recht sieht hierin Reuss (Geschichte des N. T. § 510 p. 529) „die Grundzüge der origenistischen Theorie und des mittelalterlichen Schematismus.“

16) Auch Homer *μαντεύεται ἄκων*, indem er die gerechten Menschen Milchesser nennt. — Wie sehr dies Allegorisiren den Blick abstumpfte, zeigt z. B. dies, dass er (Paedag. II. 9 c. 79) die Mahnung Luc. 12, 35: Lasset eure Lichter brennen — eigentlich gefasst haben will und vom fleissigen Studiren bei Nacht deutet.

17) Stromat. lib. I. § 153. 154. 156. Daher V. c. 10 § 63: *ἦν τινα ἀγράφως παραδιδόμενα αὐτίκα τοῖς Ἑβραίοις.* Darauf gehe Jes. 45, 3; Ps. 51, 6.

Die völlige Zerreissung alles Zusammenhanges nahm man aus der jüdischen Hermeneutik herüber [18]).

4. Diese Vorgänger ermöglichten Origenes die Aufstellung der ersten Theorie einer biblischen Hermeneutik [19]), in welcher jene practisch christlichen Motive mit philosophischen Grundanschauungen eigenthümlich verschmolzen sind. Die „fleischliche" Auslegung der Juden erscheint als die Ursache ihres Unglaubens; sie folgen dem *ψιλὸν γράμμα,* indem sie die Weissagungen wörtlich fassen, dass das Volk aus der Gefangenschaft werde befreit werden, dass die Wagen aus Efraim und die Pferde aus Jerusalem weichen, dass der Messias Butter und Honig essen, der Wolf neben dem Lamme weilen, die Löwen Stroh fressen würden. Da dies nicht wörtlich geschehen sei, so leugnen sie die Ankunft des Messias. Und ebenso fassen die Häretiker die Reden von der Rache, dem Eifer, der Reue Gottes (auch Stellen wie Amos 3, 6; Micha 1, 12; 1 Sam. 18, 10) wörtlich, um den Judengott von wahren Gotte völlig zu unterscheiden. Und die gleiche Auffassung verleitet manche einfältige Christen, Gott Dinge zuzuschreiben, wie sie der grausamste Mensch nicht begeht. — Die Pflicht zur mystischen Auslegung folge aus der Inspiration, aus der apostolichen Tradition (1 Cor. 2, 7; 10, 4. 11; Gal. 4, 21 ff.) und aus der allgemeinen Eigenschaft der h. Schriften, dass sie *μυστήρια* enthalten. Demnach ist in der Schrift, wie beim Menschen, Leib, Seele und Geist zu unterscheiden [20]). Er fordert zwar, dass man vom Literalsinne ausgehe, er gesteht zu, dass derselbe (als *τὸ ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν*) bisweilen Nützliches gebe, doch nur den Schwächern (*τοῖς ἁπλουστέροις*); allein nicht nur ist der mystische Sinn überall zu finden, sondern an manchen Stellen (und dies ist das neue Moment bei Origenes) giebt das *γράμμα* gar nicht einen wahren Schriftsinn [21]). Vielmehr finden wir in der Schrift *σκάνδαλα καὶ προςκόμματα καὶ*

---

18) Nach Eusebius h. e. VI. 14 enthielten die verlorenen *ὑποτυπώσεις* (in 8 Büchern) eine kurze *διήγησις* der ganzen heiligen Schrift, — vielleicht eine ähnliche Uebersicht des Inhalts, wie sie Chrysostomus in seiner Synopsis giebt. Opp. ed. Montfaucon VI. 314. sqq.

19) Vergl. vorzüglich De principiis lib. IV. p. 164 sqq. Ruaei ed. dazu die treffliche Darstellung von Redepenning a. a. O. I. 296 — 324, der die Schriften von Bochinger (1830), Mosheim, de rebus Christ. ante Constant. p. 637 sqq. und andere (auch die von Thomasius Origenes 1837, Beilage I. S. 314 ff.) antiquirt hat. Breit und mangelhaft ist Rosenmüller, historia interpretat. librorum S. S. Lips. 1807 III. 1—156. Vergl. zur Liter. Fabric. Bibl. Gr. V. 247 ss. Walch, bibl. patr. (ed. Danz) p. 37. 465. Oudin, script. eccles. I, 231 ss. Reuss, Gesch. des N. T. § 511.

20) Aehnlich bei Philo. S. Daehne, Darstellung der Jüdisch- alexandrin. Religionsphilosophie. I. 64. —

21) Philo dagegen rügt es, wenn man nur den typischen Sinn des Gesetzes festhalten will. De migrat. Abrah. Mang. I, 450. *Ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι, ζητήσεώς τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμιείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου.*

ἀδύνατα (p. 173), die nur zu dem Zwecke eingestreut sind, um zur Erforschung des mystischen Sinnes anzureizen. Der letztere zerfällt in den dogmatischen und den (psychischen) moralischen Sinn 1 Cor. 9, 9[22]): er hat überall die practische Seite im Auge. Der pneumatische Sinn ist seiner Natur nach anagogisch: er zeigt die himmlische Welt, doch weniger in platonischer Weise, in ihrem Sein als vielmehr in ihrer urbildlichen Geschichte, deren Nachbild die späteren Vorgänge auf Erden bilden. Wenn O. ausserdem auf Vergleichung der Stellen und Worte, Beachtung des Sprachgebrauchs, Vermeidung ungleichmässiger Auffassung dringt, so hat dies weniger den Werth einer Methode, als eines Hinweises auf Anregungsmittel der allegorisirenden Phantasie. „Er trägt beliebig in jede Stelle aus seinem Vorrathe von christlichen Erkenntnissen, oder die er für christlich hält, hinein, was sich eben anschliessen liess; seine Auslegungen sind nur eine Masse unförmlicher Bruchstücke". Wir treffen bei ihm gegen dreissig Ausdrücke für den allegorischen Sinn; in der syrischen Kirche gab es deren freilich 45 [23]). In den Commentarien behandelt er meist dogmatische Fragen, die er lose an den Text anknüpft, in den Homilien die paränetischen. Die ganze Gesetzgebung ist ihm nur Hülle der ewigen Wahrheit [24]); in einem bisher ungekannten Umfange allegorisirt er die Geschichte. Ja, der kritische Sinn hat sich bereits so scharf entwickelt, dass eben nur die Allegorie jene Währung des A. T. aufrecht zu erhalten im Stande ist. Daher die Betonung der „Unmöglichkeiten." Wer ist so thöricht zu glauben (sagt er de princ. p. 175), dass die Welt drei Tage ohne Sonne und Mond und Einen Tag sogar ohne Himmel existirt habe? dass Gott wie ein gewöhnlicher Ackersmann Bäume im Paradise gepflanzt habe, sinnliche Bäume, von denen ein Mensch mit den leiblichen Zähnen etwas essen könne? dass er Nachmittags spazieren gegangen sei, dass Kain sich vor seinem Antlitze habe bergen wollen? Unmöglich als Gesetze sind Gen. 17, 14; Jerem. 17, 21; Exod. 16, 29; ebenso das Gebot fabelhafte Thiere zu essen, wie den Tragelaphus und den Greifen Levit. 11, 13; Deuter 14, 5. Um so mehr ist das Gesetz aber umbra futurorum und spirituell zu deuten, wie Paulus Röm. 11, 4 mit 1 Kön. 19, 18 thut. Denn als unverbrüchlichen Kanon erkennt er an, dass nur Gotteswürdiges in der Schrift stehen könne: deshalb sind auch viele Gesetze der Juden gleich von Anfang an ausschliesslich bildlich gemeint gewesen. Der dualistische Gegensatz zwischen Geist und Buchstaben

---

22) Homil. in Gen. 17, 1 (Lomm. VIII, 282): — ut benedictiones historiae locum servent, prophetia mysticum atque dogmaticum, morum correptio et abjurgatio moralem dirigat stylum. Sonst unterscheidet er den historischen, moralischen und mystischen Sinn. Hom. in Lev. V. c. 5.

23) Wiseman, horae Syriacae I, 55. Lengerke, de Ephraemi Syri hermeneutica p. 169.

24) De princ. p. 173: *διὰ γραπτῆς νομοθεσίας οἱ τῆς ἀληθείας νόμοι προφητεύονται.* Jeder Buchstabe ist voll von Geheimnissen: Sel. in psalm. p. 527; homil. XVI in Jerem. p. 282; de princ. IV. p. 162 (Ru.)

wirkt fördernd mit, und darum gebraucht er häufig das paulinische Bild, dass die göttliche Wahrheit in dem gebrechlichen irdenen Gefäss des Buchstabens enthalten sei[25]). Seine Kenntniss der hebr. Sprache war an sich gering, für jene Zeit bedeutend, bedurfte aber doch sehr der Belehrung durch Juden, wie s. Brief an Africanus (p. 25 c. 6)[26]) zeigt. Auch der hebr. Antiquitäten war er nicht unkundig, wenn er gleich auch viele mündliche Traditionen der Juden hineinmischt[27]).

5. Allein je entschiedener man das A. T. nöthigte, christlich zu reden, um so mehr fühlte man den Boden einer festen Schriftauctorität schwinden. Die Allegorese ist ein zweischneidiges Schwert: während sie auf der einen Stelle die Häresie ausmerzt, öffnet sie ihr auf der andern Thür und Thor. So klagt Irenäus über die Interpretation der Gnostiker: sie lösen die Glieder der Wahrheit, setzen und bilden um und verkehren eins ins andere[28]). Aehnliche Bedenken äussert Tertullian[29]). Die Amphibolie der allegorischen Exegese raubte der Schrift den practischen Werth einer sichern Norm. Nicht minder fühlte man, dass das Eigenthümliche der paränetischen Absicht, göttliche Weisungen zu erhalten, Illusion werden müsse bei einer Methode, welche die freieste Ideenassociation fast zur Pflicht machte, mindestens gestattete. Man griff zu dem Hauptschlüssel — der apostolichen Ueberlieferung, in der man den christlichen Gemeingeist in seiner vollen Reinheit erblickte. Man glaubte dieselbe fixiren zu können in der „Glaubensregel“; sie wird das Maass der Auslegung. Irenäus verweist (IV. 25. 2) geradezu auf die presbyteri, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt . . . Hi enim Scripturas sine periculo nobis exponunt neque Deum blasphemantes neque Patriarchas exhonorantes neque prophetas contemnentes. Immer mehr sah man ein, dass das A. T. nicht so unmittelbar, noch so durchgängig sich der Forderung christlicher Kanonicität fügte: je grösser also die „Dunkelheit“, um so wichtiger jener sichre Führer. Zu dieser Glau-

---

25) Z. B. de princ. IV. c. 26 (p. 188): In his omnibus sufficiat nobis sensum nostrum regulae pietatis aptare et ita sentire de Sancti Spiritus verbis, quod .... divinorum sensuum thesaurus intra fragile vasculum vilis literae continetur inclusus.

26) Opp. ed. Lommatzsch XVII. 27 ff.

27) Z. B. Tom. XIX. in Joh. p. 288, und in allen Erläuterungen zum Pentateuch.

28) *Τὴν τάξιν καὶ τὸν εἱρμὸν τῶν γραφῶν ὑπερβαίνοντες καὶ . . . λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας, μεταφέρουσι παὶ μεταπλάττουσι καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιοῦντες ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ φαντασίᾳ.* Adv. haer. I. 8. 1 (Grabe p. 35); V. 30.

29) Vergl. Tertullian, de praescript. haeretic. cc. 14. 19. 67. 38; und de poenit.: Haeretici parabolas quo volunt trahunt, non quo debent aptissime excudunt (so zu lesen statt excludunt). Quare aptissime? Quoniam a primordio secundum occasiones parabolarum ipsas materias confixerunt doctrinarum. A. Crès, les idées de Tert. sur la tradition 1855. — Recogn. Clem. X, 42.

bensregel gehört die Annahme eines zweiten tieferen Schriftsinnes, der die Bilder der göttlichen Dinge enthüllt, ferner dass das ganze Gesetz pneumatisch sei, dass es aber, um den geistlichen Sinn desselben zu entdecken, einer besondern Gnadengabe des heiligen Geistes bedürfe [30]. Immer bleibt noch genug Unerforschliches [31]. Dem Irenäus ist daher die Schrift der im Acker verborgne Schatz (adv. haer. IV. 25. 26); die Laien mögen sie lesen unter Anleitung der Presbyter (IV. 32). Die heilsame Wirkung der Schrift beruht (nach Clemens paed. III. p. 307) darauf, dass die *νόμοι λογικοί* in die Herzen der Menschen geschrieben seien, — oder (nach Orig. c. Celsum VI. 2 p. 630), dass dem Lesenden eine Kraft und Gnade von Gott gegeben werde. — Uebrigens ward jene dogmatische Norm, wenn auch immer ein bedenkliches Princip, in sehr freier Weise gehandhabt: man suchte nur die Reinheit des christlichen Gottesbegriffs und die wesentliche Uebereinstimmung der beiden Oekonomieen dadurch zu wahren. Die hohe Stellung des A. T. war nun einmal eine traditionell gewordene Anomalie, deren Schaden lediglich theils durch die Allegorese theils durch die Glaubensregel abgewehrt werden konnte. Beides war unvermeidlich, wollte man nicht entweder die Lauterkeit des christlichen Geistes oder aber die Schriftauctorität schädigen [32].

6. Gleichwohl gab es selbst in der Kirche Gegner der allegorischen Methode. Origenes weist an mehreren Stellen auf dieselben hin. Er wiederlegt sie durch die Consequenz, dass man ohne Allegorie zum Opfern von Kälbern und Lämmern genöthigt sei [33]: »die Wahrheit des Wortes Gottes unter der Hülle des Buchstabens« gehe dabei verloren. Mit Entschiedenheit treten dagegen auf die clementinischen Pseudepigraphen. So die Recognit. X. 42, unter Aufstellung eines klaren Interpretationsprincips. Es seien viele Worte in der heil. Schrift, welche sich dahin ziehen liessen, wohin eben jeder nach freier Neigung wolle.

---

30) So bei Orig. de princ. lib. I. c. 9 (ed. Redepenning I. 49 Ru.). Quod per Spiritum Dei Scripturae conscriptae sint, et sensum habeant, non eum solum, qui in manifesto est sed et alium quendam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec quae descriptae sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem: non tamen ea quae spirat lex esse omnibus nota, nisi his solis quibus gratia Spiritus S. in verbo sapientiae ac scientiae condonatur. — Ueber die normative Bedeutung der Glaubensregel s. lib. IV. c. 26 (p. 188 Ru.).

31) Orig. homil. I. in Jes. p. 107 Ru. Vergl. Ernesti, opusc. theol. Lips. 1792 p. 450 sq.

32) Ueber dies relative Recht der Allegorese im A. T. vergl. G. W. Meyer, Hermeneutik des A. T. Lübeck 1800 II. S. 597 ff.

33) Homil. I. in Levit. Opp. II. 184. (Lommatzsch IX. 173). Auch homil. XIII. in Genesin c. 3 (Lom. VIII. 245): amovere velamen legis und ostendere allegorica esse, quae scripta sunt, ist bei ihm durchaus identisch. Hier redet er auch von den Anfechtungen, die er deshalb erdulden müsse.

Aber nicht einen fremden und von aussen her eingetragenen Sinn dürfe man suchen, sondern aus der Schrift selber den wahren Sinn entnehmen. Sie sei nicht secundum proprii ingenii intelligentiam zu lesen. Man müsse dieses Verständniss von dem lernen, heisst es dann weiter im Einklang mit der Kirche, welcher die Wahrheit von den Aelteren überliefert erhalten habe; nur dann möge man zur Erhärtung dieser firma regula veritatis etwas aus der allgemeinen Bildung hinzufügen. Die Anschauung dieser Recognitt. verdient ausführlichere Darstellung. Zwar ist das Gesetz durchweg gültig, allein einmal benutzt der Verfasser weit mehr dasselbe in Form einer mündlichen Ueberlieferung (wie dies aus der Darstellung I. 27 ff. deutlich hervorgeht), in welche eine Menge jüdischer Traditionen eingeflochten sind, meist historisirender Art. Fürs andere erfordert das Gesetz eine secretior intelligentia (I. 74), welche nur „der wahre Prophet" geben kann, der deshalb dem Abraham, Moses und den späteren Propheten erschienen ist. Der Inhalt dieser Verkündigung geht auf Entstehung der Welt, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung, Gericht u. s. w. (I. 33). Demnach bedarf man eines „Auslegers", um die Schrift recht zu verstehen, zumal dieselbe non manifeste scripta est: Vermittler der rechten Auslegung sind die Apostel (I. 21)[34]). Aber die mündliche Tradition ist reiner (I. 21; II, 55; III, 30; X, 42), weil das Geschriebene überhaupt schwerer verständlich ist. (Hieraus entwickelte sich die Meinung der Homilieen von der Fälschung der Schrift). Besondere Bedeutung hat die Stelle Gen. 49, 10 (prophetae de primo adventu Christi locuti sunt, et praecipue Jacob et Moyses, nonnulli etiam de secundo I. 49). Sie enthält die Verheissung der doppelten Parusie, sowie des Heidenchristenthums (Chr. ist exspectatio gentium). Die Propheten redeten über die Zukunft nicht als weise Männer secundum consequentiam rerum, sondern gegen alle vorauszusehende Wahrscheinlichkeit (I. 39) Aber nicht deshalb ist Christo zu glauben, weil die Propheten von ihm geredet, sondern umgekehrt hat die Ankunft Christi erst die Wahrheit der Propheten festgestellt[35]). Kaiphas stellt den Satz auf, man müsse zuerst aus dem Gesetz die Beweise entnehmen, dass Jesus auch Christus sei, dann erst aus den Propheten (I. 68). Damit meint er die jüdische Anschauung, welche diese letzteren gelten lässt, sofern und soweit sie mit dem Gesetze stimmen. Jakobus aber (I. 69) nimmt diesen Satz nicht ohne Weiteres an: er will Beide benutzen, weil sie übereinstimmen (quia et prophetae quae dicunt ex lege

---

34) — quae manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt, in tantum ut, cum leguntur, intelligi sine expositore non possint propter peccatum quod coadolevit hominibus. Idcirco igitur explanabuntur tibi per me (sagt Petrus) omnia, ut in his, quae scripta sunt, dilucide quae sit sententia legislatoris agnoscas.

35) I. 59: Post hunc Jacobus Alphaei sermonem fecit ad populum, quo ostenderet, non ideo credendum esse Jesu, quia de eo prophetae praedixerint, sed ideo magis credendum esse prophetis, quod vere prophetae sint, quia eis testimonium Christus reddat. Vielleicht gegen Justin?

sumserint et legi consona sint locuti) — also theilt der Autor die kirchliche Anschauung von der Consonanz der Schrift und vor Allem von dem messianischen Werthe vieler Gesetzesstellen. — Noch viel weniger bedurfte die Richtung der clem. Homilieen der Allegorie. Denn alle die „Anstösse und Unmöglichkeiten“ in der Schrift werden von ihnen nicht auf exegetischem sondern auf kritischem Wege beseitigt. Alle diese Berichte sind eben Fälschungen, welche irrthümlicher Weise später eingetragen sind; nicht die Schrift selbst ist höchste Auctorität sondern die lebendige, mündliche Tradition, soweit sie die Lehre „der wahren Propheten“ rein überliefert[36]). Eben deshalb theilen sie auch mit der Kirche den Satz von der durchgängigen *συμφωνία* der Schrift in ihren wahren Bestandtheilen.

§ 7.

Die theologische Anschauung.

I. Die Einheit der Testamente.

Die christliche Kunde ward zwar aus der Ueberlieferung der Thatsachen geschöpft, welche in den bedeutungsvollen Momenten des Lebens Jesu gipfelte, sowie der sittlich-religiösen Normen, welche die Erscheinung des Erlösers begleiteten, verklärten und zur geistigen Potenz erhoben. Ihr Recht und ihre Gültigkeit wurden aber dem A. T. entnommen. Die Einheit beider Offenbarungen beruhte auf der Identität des Weltschöpfers mit dem Vater Jesu Christi, also in dem gleichen Ursprunge, der in der Herleitung vom Logos am deutlichsten hervortritt, sowie in dem gleichen Zwecke des Heiles, also in der gleichen Gnosis von diesem ewigen Heilswillen Gottes. Auch die Form ist gleichartig: dort und hier ein verpflichtender Bund, ein »Gesetz«. Gemeinsam sind auch die Gebote des Alten Bundes, soweit sie ewige Gültigkeit haben sollten oder sofern sie richtig verstanden werden d. h. nicht in ihrer Aeusserlichkeit, sondern in ihrer höheren geistigen Absicht. Je mehr man jene wesentliche Identität von der Oekonomie auf den Gesammtinhalt der Schriften des A.T. ausdehnte, um so leichter verwandelte sich die episodische Fassung des grössten Theiles des Gesetzes, die bei den Apologeten

---

36) Vergl. Schliemann, Clementinen S. 197 Note 5. Rosenmüller, hist. interpret. I. 73 — 114.

dominirt, in eine durchweg typische, so dass das Gesetz eine radix evangeliorum heissen kann. Jener ewige, also christliche Entzweck Gottes offenbart sich am klarsten in den Propheten, sofern sie theils die Opfer und Ceremonien als episodisch bezeichnen, theils die ganze Geschichte Jesu Christi von seiner vorweltlichen Existenz bis zu seiner Erhöhung getreu weissagen, theils die neue geistigere Form des Bundes, als des ins Herz geschriebenen Gesetzes, sammt dem neuen Inhalte, im voraus verkünden. — Durch diese Wahrheiten sind die Juden widerlegt, welche der Beschneidung sowie der Beschränkung der Gnade auf Israel noch das Wort reden.

Erläuterungen.

1. Die Christen dürfen das A. T. mit allen seinen Gnaden und Verheissungen auf sich anwenden; denn sie sind das „wahre Israel[1]) — ein Satz, der von den älteren Vätern bewiesen und von den späteren axiomatisch vorausgesetzt wird. Diese Behauptung zieht nur die religionsgeschichtliche Consequenz aus der Thatsache, dass innerhalb der grossen nationalen Peripherie Israels sich längst eine religiöse Gemeinde gebildet hatte, welche die Attribute des erwählten Volkes auf sich anwendete. — Seit Pseudobarnabas wird ferner das Christenthum nach seiner religiösen Form identisch gefasst mit der Offenbarung des A. T., nämlich als Gesetz. So schon bei Barnabas c. 2; Clemens (ep. ad Cor. I. c. 10. 22) schildert den rechten Glauben als Gehorsam gegen die göttl. Gebote; der Pastor des Hermas entwickelt überhaupt (lib. II. preooem.) *τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς παραβολάς*, als das christl. Gesetz; nach Justin ist das Christenthum ein ewiges „Gesetz“ und ein neuer Bund, der ganzen Welt gegeben (dial. c. 11. 12. 24. 67). Jedoch ist zu erwägen, dass andrerseits dies Gesetz in die Herzen geschrieben ist, dass dieser Name für die gesammte Religionsform des A. T. einmal üblich war und die Prophetie mitumfasste, dass er mit der Bundesidee congruirte, mithin an und für sich noch keine eigentliche „Legalität“ involvirt. Wenn das Wesen des Christenthums dennnoch in einen Complex von Geboten gelegt ward, so lag dies nicht in dem Gebranche des A. T., sondern in der Tendenz, die sittlich-religiöse Norm im Christenthume stärker auszuprägen als das Heilsmoment im engern Sinne, wie dies bei Clemens und dem Pastor am deutlichsten sich kenntlich macht. Die „Neuheit“ des christlichen Gesetzes beruht mehr auf der factischen

1) Clemens ep. ad. Corinth. I, 29. 58 (wir sind *τὸ μέρος ἐκλογῆς*); II. 2 wird Jes. 54, 1 auf die Heidenwelt angewendet; Pastor Hermae Sim. 9. 17 (und dazu Ritschl l. c. S. 291 ff.); Barnab. c. 6 (wir sind die *κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου*) c. 13. 14; Justin, dial. c. Tryph. c. 12. 135.

Gestalt des alten Gesetzes, nicht aber auf der ursprünglichen Intention Gottes. Für den Christen sind freilich nur die Gebote Christi maasgebend; aber sofern Christi Geist in den Propheten weissagte[2]) und man sich gewöhnte, die Autoren des A. T. überhaupt prophetisch zu denken, so vermag das ganze A. T. solche christlich gültigen Gebote zu liefern[3]). Beide Offenbarungen, in sich nach Form und Inhalt harmonirend, haben in Gott den gleichen Urheber; genauer gesprochen ist es indess der Logos oder Christus: jenes die ältere, dies die jüngere Anschauungsweise. Als Offenbarung dieses *λόγος φιλάνθρωπος* weist Clemens das Gesetz nach in seinem Pädagogus, z. B. I. c. 7: *ὁ νόμος χάρις ἐστὶ παλαιὰ διὰ Μωσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα*. In Mose und den Propheten wirkte der *λόγος σπειρόμενος*. Jene Einheit des Ursprunges ist nur die Consequenz des Gedankens, dass Christus in den Propheten redete. Beide Testamente hat derselbe Hausvater hervorgebracht, das Wort Gottes, Jesus Christus, sagt Irenäus[4]).

Aber die Gleichheit des Ursprungs, wie aus ihr die Identität der Wahrheit in beiden Testamenten folgt, wird selbst erst durch die letztere begründet, besonders von Origenes. Da der Logos das Wesen der Wahrheit, die Wahrheit selbst[5]) ist, so wurde auch alle Gottesoffenbarung seit Anfang der Welt durch ihn vermittelt; die alttestam. Oekonomie ist durch ihn gestiftet, das Gesetz durch ihn gegeben, er ist das Wort, das zu Abraham geschah u. s. w.[6]). So war der Logos auch in allen Propheten: hom. in Ierem. IX, 1; in Jes. I, 5; VII, 1, 2 in Matth. Com. Ser 28 (Lomm. IV, 237).

2. Demnach ist das Gesetz für uns gültig, aber nur soweit es eben christliche Anschauungen darstellt. Alles eigentlich Jüdische ist daher nicht zur Seligkeit von Nöthen. Nach Justin erweisen schon die heil. Männer vor der Sündflut, dass die Seligkeit nicht an die Beschneidung gebunden sei (dial. c. 19); diese ist mehr *εἰς σημεῖον*, als *εἰς δικαιοσύνην*, daher sind auch die Weiber unbeschnitten (c. 23). Diejenigen werden selig, welche Alles halten, was im Gesetze *καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια* sei (c. 45. 67 u. ö.). Das eigentliche wahre Gesetz ist das, welches Jes. 51, 4. 5; Jerem. 31, 31, 32 geweissagt und das im N. B.

2) Clemens ep. I. 16. 22.

3) Justin dial. c. 11. Clem. Strom. II. c. 18. Orig. c. Cels. VII. 172; de princ. IV. 163. Iren. adv. haer. IV. 9. 2; 34. 4. Tert. adv. Jud. c. 2; adv. Marc. II. 17.

4) Utraque testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, dominus noster, Jesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est et nobis in novitate restituit libertatem. Adv. haer. IV. 9. 1. (Grabe 307).

5) Homil. in Jerem. VIII. 2: *ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία*; in Joh. VI. 3: *αὐτοαλήθεια*.

6) S. Thomasius Origenes. Nürnberg 1837 S. 140. Die Vermittelung der Einheit beider Testamente durch den Logos nimmt wohl ihren Ursprung in dem Briefe an Diognet c. 11, noch bestimmter bei Justin in s. Lehre vom *λόγος σπερματικός*.

erfüllt ist. Wir bedürfen keiner Sabbathgesetze; denn wir feiern einen fortwährenden Sabbath und waschen die Sünden ab nicht in einem *βαλανεῖον* sondern in dem *λοῦτρον σωτήριον* der Taufe (c. 54). Die Christen wären zum Halten der Ceremonialgesetze verpflichtet, wenn dieselben nicht der Sünden des Volkes wegen, also zur Strafe, gegeben wären (c. 17)[7]. Irenäus scheidet schon die „natürlichen" Gebote aus: naturalia omnia praecepta communia sunt nobis et Judaeis (IV. 13. 4). Tertullian urgirt den Nutzen des A. T., den Gnostikern gegenüber, da dasselbe das Richtige lehre über die Einheit Gottes, die Schöpfung, die Materie. Er zeigt die Universalität des Gesetzes an seiner Ursprünglichkeit. Denn das dem Adam gegebene Verbot ist die matrix omnium Dei praeceptorum. Durch diese lex naturalis, welche Moses und die Propheten nur reformirten (adv. Jud. c. 2), erlangten die Patriarchen ohne Beschneidung und Sabbath volle Gerechtigkeit. Lex utrumque definit: diliges Deum et timebis Deum: aliud obsecutori proposuit, alind exorbitatori. So organisirt sich das Gesetz durch seine Erfassung im Princip. Wie schon Clemens Rom. (I. 22) aus den Psalmen alle Vorschriften, die dort angedeutet sind, zum Gesetze rechnet, so auch Tertullian: demnach ist das Gesetz radix evangeliorum, dum inde elicio Dei voluntatem, unde et ipsum recognosco (adv. gnosticos c. 2). — Nach Clemens ist die Wahrheit nur Eine, aber verschiedene Ströme führen sie uns zu, so die hellenische Philosophie und das Gesetz: *εἰς μίαν συνάγονται γνῶσιν* (Strom. I. c. 5). Demnach ist das Gesetz eine *ἀγωγὴ εἰς τὸ θεῖον*, Moses ist *σοφὸς τῷ ὄντι* (Strom. I. c. 26). Im Blicke auf die schriftliche Torah, den Pentateuch, unterscheidet er ein Vierfaches im Gesetz: das Historische, das Gesetzliche im engern Sinne, das Hierurgische (*ὅ ἐστι τῆς φυσικῆς θεωρίας*) und das Theologische (obgleich hier die Lesart schwankt). Unter dem letzteren versteht er ohne Zweifel die Geheimnisse speculativer und christlicher Art; überhaupt sind ja die *νομικὰ δι' αἰνιγμάτων εἰρημένα* (Strom. V. c. 6). Darum ist es eine höhere Erkenntnissquelle; nur als solche kann es der wahre Gnostiker verwerthen; an sich ist nicht das

7) Die Frage, ob Justin, Hermas und A. zu den „Judenchristen" gehören, scheint mir an Unklarheiten zu leiden. Der Maasstab ist allein die Anerkennung, dass das Gesetz, sofern es Beschneidung, Sabbath, Opfer befiehlt, antiquirt sei, und die Einsicht, dass die Väter bei Aufnahme neuer Schriften in den Kanon als Kriterium nicht das A. T. als jüdisches Product, nicht als Offenbarung des Gottes der Juden, sondern des Vaters Jesu Christi anlegen, und nicht den Inhalt des A. T. in seiner particulären Besonderheit, sondern bereits christlich gedeutet zur Beurtheilung neuer (evang.) Schrifteu verwenden. Ihr Kanon ist also das christlich (antijüdisch) verstandene A. T., und diese christliche Deutung schöpfen sie nicht aus Schriften, sondern aus der Ueberlieferung der Gemeinde. Es ist irrig, den correcten Paulinismus als Maasstab anzulegen, sofern die ganze nachapostolische Zeit denselben nicht mehr voll zu reproduciren im Stande ist. Ein näheres Eingehen in diese Controverse ist hier nicht am Orte.

Gesetz der Weg zur Gnosis, sondern das Evangelium (Strom. IV. c. 21). Der gute Gott, sagt er den häretischen Gnostikern gegenüber, hat aus Barmherzigkeit die Gebote gegeben; denn sie sind die Quelle wahrer Tugend. — Origenes, so sehr er den Inhalt des Gesetzes christianisirt, verkennt weniger seine niedrigere Stellung. Gesetz und Propheten haben erst durch die Parusie Christi ihre wahre Entzifferung erhalten; erst hier ist die Hülle des A. T. gefallen, wenn auch nicht vollständig (hom. in Ezech. XIV. 405). Es ist der Anfang des Evangeliums (Tom. in Joann. I. 4); dieses ist ja auch ein νόμος, nur leichter zu tragen (c. Cels. VII. p. 712). Einen eigenthümlichen und selbständigen Werth kann er im Gesetze nicht entdecken. In einem Grade, wie bei keinem der andern Väter, hängt ihm die Einheit der Testamente gänzlich von dem geheimen Sinne des A. T., besonders des Gesetzes ab, der das Christliche enthüllt. — Der Dekalog enthält jedoch ewige und allgemein gültige Weisungen, ebenso das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (hom. in Num. XI. p. 304; Ser. in Matth. p. 831)[8].

3. Bei jener Gleichstellung der Testamente musste das Ceremonialgesetz besondre Schwierigkeiten bereiten. Dass es seinem Wortlaute nach nicht mehr in Geltung bestehen könne, stand als Axiom fest, zumal in den heidenchristlichen Kreisen. Das Bewusstsein, dass es von Christus abgeschafft sei, kam mit der Bedeutung des A. T. in der ersten Gemeinde in Conflict. Die Abrogation desselben durch Christus macht erst Origenes geltend; bis dahin ist sie noch nicht ins christliche Bewusstsein tief eingedrungen. Vielmehr erkennt man die Folgerung aus der Kanonicität des A. T. an, dass principiell auch eine Verpflichtung auf das Ceremonialgesetz stattfinde. Faktisch findet sie aber nicht statt: denn es ist den Juden ihrer Sünden wegen gegeben worden, sagt z. B. Justin (dial. c. 17). Jene Verpflichtung ist aber doch nicht völlig aufgehoben; sie bezieht sich nur nicht auf die äusserliche Beachtung, wohl aber auf die göttliche Intention und auf den ethisch-religiösen tieferen Gehalt. Diesen entdecken wir vermöge der den Christen gegebenen „Gnosis", die schon der römische Clemens (I. 40) gerade mit jener allegorisirenden Deutungsweise verbunden hat. Wie dieselbe geübt wurde, schon bei Pseudobarnabas, dafür liefert der vorige § 6 Beispiele. Der tiefere Sinn bezieht sich nämlich theils (in Anlehnung an die philonische Exegese) auf allgemein sittliche und religiöse Vorschriften, theils auch auf specifisch christliche Dinge. Das Erstere tritt bei den Alexandrinern am stärksten hervor. — Die Speisegesetze deuten nämlich auf die Enthaltung von der Gemeinschaft mit schlechten Menschen, die Opfer meist auf die Kreuzigung Christi, dessen Blut uns Sühne verschafft. Das Passahlamm z. B. ward in Gestalt eines Kreuzes aufgespannt und ganz gebraten (Justin dial. c. 40). Am eigenthümlichsten bei Barnabas, c. 10: das Schwein ist nur still, wenn gesättigt; so rufen

---

8) Vergl. Mosheim, de rebus Christ. p. 653. — Redepenning, Origenes I. 284.

auch die schlechten Menschen nur dann zu Gott, wenn sie Mangel haben. Der Adler und Habicht deuten auf die, welche in Einfalt dahingehen und doch fremdes Gut rauben. Der Hase ist Symbol des παιδοφθόρος, die Hyäne, welche jährlich das Geschlecht wechselt, Sinnbild des Ehebrechers. — Nach Tertullian sind die Opfer nicht als That, sondern als Gesinnung geboten[9]). Bei Erwähnung der Speisegesetze ermahnt er: consilium exercendae continentiae intellige et frenos impositos illi gulae agnosce (adv. Marc. II. 18), mithin etwas mehr als die Allegoristen an den eigentlichen Sinn dieser Gebote anknüpfend. Gleichwohl erkennt er typische Geheimnisse des Gesetzes an: ut nihil attingam de arcanis significantiis legis spiritalis scilicet et propheticae et in omnibus paene argumentis figuratae (adv. Gnost. c. 43).

Origenes ist völlig überzeugt, mit dieser Auffassung auf dem Boden der apostolischen Auffassung zu stehen. Das Wort des Paulus: „das Gesetz sei der Schatten der zukünftigen Güter" gilt als Richtschnur: ideo ab hac umbra ad veritatem debemus ascendere. Christianis et a Christianis sermo est, quibus apostolorum dictorum cara esse debet auctoritas[10]). Er unterscheidet den Ἰουδαισμὸς νοητὸς nnd ὁρατός und den ἐν κρυπτῷ. Jener enthält das Unsichtbare, dieser das Sichtbare. Aber es existirt eine Verwandtschaft zwischen Beiden, besonders zwischen den βλεπόμενα des Gesetzes und der Propheten, und der νοούμενα in denselben[11]). In dieser Deutung gehört das σῶμα denen, die vor uns waren, die ψυχή uns, der Geist aber denen, die im künftigen Aeon das ewige Leben erndten werden. Scheint hienach die natürliche Fassung eine geschichtliche Berechtigung zu haben, so dürfte dies mehr auf die Juden selbst, nicht aber auf den höchsten Gesetzgeber gehen. Ohne die mystische Deutung sind diese Gesetze geradezu Gottes unwürdig, die der Athener und Lacedämonier viel besser[12]). So äussert er sich z. B. über die natürliche Deutung von Lev. 7, 9 (ibid. p. 251): non

---

9) Man vergleiche auch die Deutung des Sabbathes bei Iren. adv. haer. IV, 7, 2: Continere jubebat eos lex ab omni opere servili, id est, ab omni avaritia, quae per negotiationem et reliquo terreno actu agitur; animae autem opera, quae fiunt per sententiam et sermones bonos in auxilium eorum qui proximi sunt, adhortabatur fieri ... Non enim solvebat, sed adimplebat legem (Dominus), summi sacerdotis operam perficiens.

10) Homil. 7 in Levitic. c. 4. Ibid. c. 5: Agnoscite, quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scripta sunt, et ideo tanquam spirituales, et non tanquam carnales examinate et intelligite quae dicuntur. Si enim quasi carnales ista suscipitis, laedunt vos et non alunt.

11) S. das Fragm. in der Philoc. lib. I. zur 2 hom. in Levit. Opp. Lom. IX. 170 f.

12) Hom. in Lev. III. 5. Opp. L. l. c. p. 307: Si adsileamus literae et secundum hoc, vel quod Judaeis, vel id, quod vulgo videtur, accipiamus, quae in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles (λογικοί) hominum leges, verbi gratia, vel Romanornm, vel Atheniensium, vel Lacedaemoniorum.

ita ecclesiae pueri Christum didicerunt, nec ita in eum per Apostolos eruditi sunt, ut de Domino majestatis aliquid tam humile et tam vile suscipiant. Der Ofen ist nämlich nach Hos. 7, 6 das menschliche Herz; das Speisopfer ist das Brod der heiligen Schrift und der Reden Gottes, das, wie im Ofen gebacken, so hier im Herzen zubereitet wird. Das Zubereiten im Ofen, auf dem Rost und in der Pfanne geht auf den dreifachen Schriftsinn, zu combiniren mit den drei Broden im Gleichnisse Luc. 11, 5. 6. Das Priesteropfer am Abend und am Morgen ist litera et spiritus legis (ibid. IV. c. 10). Omnis paene hostia, quae offertur, habet aliquid formae et imaginis Christi, gilt ihm als Grundsatz, (opp. L. IX. 209); die Priester sind die Apostel. Zu Lev. I, 6: das Abziehen des Felles vom Opferthier gilt von dem, qui de verbo Dei abstrahit velamen literae et interna ejus, quae sunt spiritualis intelligentiae membra, denudat. Das Zerstücken des Opferthiers deutet auf die mannigfache Mittheilung des Gotteswortes an die Anfänger und die Geförderten, an die parvuli und die athletae Christi. Darbringung des Kalbes an der Thür der Stiftshütte: bringe dein stolzes Fleisch dar, ubi divinorum librorum suscipere possis anditum! Mit mikrologischem Spürsinn und wunderbarer Combinationsgabe weiss O. seinen Deutungen den Schein von Schriftanalogie zu geben. — Allein nicht nur die rein gesetzlichen Theile im Pentateuch unterliegen dieser Deutung, sondern auch die historischen. Seit Justin wird es feste Tradition, die Theo- und Angelophannieen als Logoserscheinungen aufzufassen [13]). Der Logos war von Anfang an gewohnt herabzusteigen [14]). Selbst die regula fidei enthält den Satz: verbum Dei . . . varie visum Patriarchis, Prophetis semper auditum [15]). Denn der Logos ist eben das schlechthin universale Offenbarungsorgan.

4. Dass die prophetischen Schriften fortan als der eigentliche Kern des A. T. galten, war eine richtige Fortsetzung der apostolischen Anschauung, welche indess eine organische Weiterbildung vermissen lässt. Man suchte, wie eben erwähnt, im A. T. beides: Zeugnisse für die Erscheinung Jesu Christi als einer gottgewollten und daher geweissagten, sowie ethisch-religiöse Normen für die Praxis. Weil man den religiösen Werth Christi nicht in einer klaren Heilslehre aussprach und hierin die apostolischen Andeutungen nur sehr unvollkommen oder gar nicht sich aneignete [16]), entbehrten jene beiden Momente einer gesunden Vermittelung. Nun vertheilte sich aber der Gebrauch des A. T. nicht so, dass man das zweite Moment lediglich aus dem Gesetze schöpfte und das erste aus den Propheten. Das verbot die durchgängige Gleichartigkeit

13) So ausdrücklich als Gegensatz gegen das Schauen des Vaters dial. c. 127 apol. I. 63. Dies ist jüdischer Wahn.

14) Iren. adv. haer. IV, 12, 4: ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere propter salutem eorum qui male haberent. Auch III, 11, 8; IV, 9, 1. u. ö.

15) Tertull. de praescript. haeret. c. 13. Doch fehlt dies in der kürzeren Gestalt de virgg. velandis c. 1.

16) S. Ritschl, Altkath. K. S. 282.

der Offenbarung: war doch Moses selbst der grösste Prophet des Alten Bundes, als der „treue Knecht im ganzen Hause“ [17]). Wie im „Gesetze“ mannigfache Weissagungen enthalten sind, so in den Propheten Gebote, denen eine christliche Werthschätzung zukam, da der Geist Christi durch die Propheten redete — ein Satz aus 1 Petri 1, 11, der wie wenige, in der nachapostolischen Anschauung festen Fuss fasste. — Moses, sagt Clemens Rom. (I. 43), zeichnete in den heiligen Büchern auf, was ihm befohlen war und die folgenden Propheten thaten das Gleiche; in Ps. 33, 11 — 18 hat Christus selbst durch den heiligen Geist seine Gebote gegeben (I. 22). Nach dem Barnabasbriefe verkündigte Gott durch die Propheten das Vergangene und gab vom Künftigen „Erstlinge der (christlichen) Erkenntniss“ (c. 1). Auf Jesum weissagten sie, da sie von ihm die Gnadengabe erhalten hatten [18]). Da Moses als Prophet (Ex. 33, 1) vom Lande mit Milch und Honig redete, so meinte er damit Jesum, der im Fleische erschienen ist (c. 6); ebenso ist Jes. 3, 10 von Jesus die Rede [19]). Gleichwohl verwerthet er verhältnissmässig wenig prophetische Stellen. — In den ignatianischen Briefen [20]) gelten die Propheten als Vorbild für die Christen, die nicht nach jüdischer Weise leben sollen: *οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν* (ad. Magnes. c. 8). Von seiner Gnade inspirirt, wurden sie verfolgt, damit die Ungehorsamen glauben sollen an den Einen Gott, der sich durch Jesum geoffenbart hat. Sie, dem Geiste nach Jünger Christi, erwarteten ihn als Lehrer (ibid. c. 9). Wir lieben auch (ausser den Aposteln) die Propheten, welche das Evangelium verkündeten und auf ihn hofften, heisst es ad Philad. c. 5. Christus ist die Thüre zum Vater, durch welche Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten und die Apostel in die Kirche eingehen (ibid. c. 9). — Nach Justin haben die Propheten ihre Rede absichtlich *ἐν παραβολαῖς καὶ τύποις* verborgen, damit die Wahrheit nicht so leicht von allen verstanden werde und die Suchenden Mühe hätten sie zu finden (dial. c. 90). Die Identität des inspirirenden Gottes mit dem Weltregierer garantirt die Coincidenz von Weissagung und Erfüllung (Apol. I. 12. 36. II. 10). Dies Verhältniss wird bei Justin von grösster Wichtigkeit: nicht nur sagten die Propheten alle Hauptereignisse aus dem Leben Christi voraus, sondern diese genaue Weissagung ist auch die Beglaubigung für den göttlichen Ursprung und den reli-

---

17) Röm. 4, 21. Clemens Rom. I. 43.

18) C. 5: *οἱ προφῆται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν.*

19) Gelobt sei der Herr, heist es c. 6, der in uns Weisheit und Verstand seiner verborgenen Wege gelegt hat!

20) Nach den abschliessenden Untersuchungen und Entdeckungen von Adalbert Merx in s. Meletemata Ignatiana (Halle, Anton 1861) kann von einer krit. Bevorzugung des ersten Dreibriefsyrers nicht mehr die Rede sein. Wir nehmen die sieben Briefe als Ausdruck der christl. Anschauung der ersten Hälfte des 2. sec., hervorgegangen aus der Strömung, welche später die herrschende und kirchliche wurde.

giösen Werth der Erscheinung Christi (Apol. I. 31. 33). Jene Harmonie ist die *μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις* des Christenthums, die es geben könne (ibid. 30). Christus aber ist der „Exeget der *ἀγνοουμένων προφητειῶν*“ (I, 32); indess haben auch die folgenden Propheten gedeutet, was die früheren in dunkeln Symbolen geredet hatten (dial. c. 68) — ein Satz, der mit dem viel häufigeren Gebrauche der Symbole seitens grade der späteren Propheten merkwürdig contrastirt. Gleichwie das Gesetz, sagen auch die Propheten aus, was an Christo und was durch Christum, und was mit den Christen sich ereignen werde (dial. c. 42). So ist die Prophetie der eigentliche Kern und Hauptinhalt der israelit. Religion und deshalb durfte die Reihe der Propheten bis auf Johannes nicht unterbrochen werden (dial. c. 52) — ein Gedanke, der durch Justin kirchliches Gemeingut und noch von Melanchthon erwiesen wird. Schon bei Justin fühlt man, wie das, was eigentlich nur als apologetische Schutzwaffe gelten sollte, zur Selbstbegründung des Christenthums verwerthet wird — der Beweis durch die Weissagung. Und diese innige Verkettung erklärt es auch, theils wie die Harmonie zwischen Prophetie und Endthatsache eine mehr mechanische, geschichtlich objective werden musste, theils wie jedes Zugeständniss eines Hiatus zwischen beiden Momenten dem christlichen Glaubensbewusstsein jener Zeit selbst von den übelsten Folgen begleitet erscheinen und deshalb als Judaismus auf lange Zeiten hin gebrandmarkt werden konnte. Der Unterschied von der Anschauung der Väter lag darin, dass die Propheten diesen überwiegend als Christen galten, den Späteren als Zeugen von Christo. — Die justinische Ansicht finden wir im Ganzen wieder bei den altkatholischen Kirchenvätern, bei Irenäus, Tertullian, Clemens, welcher letztere noch stärker als Justin (dial. c. 7) es hervorhebt, dass die Propheten ältere Zeugen der Wahrheit sind als die Lehrer der Griechen, Homer und die Philosophen, welche von Mose und den Propheten ihre Sätze entlehnten. — Grössere Klarheit gewahren wir bei Origenes. Er kommt über die Auffassung, dass Christus insofern Thür und Schlüssel der Schrift sei, als er uns die verborgenen Dinge allein aufschliesst[21]), hinaus. Nicht blos die Lehre Christi öffnet die Schrift, sondern seine Ankunft selbst[22]). Er fühlt den Unterschied zwischen Vorhersagung und Weissagung: jene sei für die rudiores und in apologetischem Interesse bedeutsam durch die Genauigkeit der Angaben[23]); sie entschädigte die Juden für das Verbot der Mantik. Auch wird der Inhalt der Weissagung umfassender bestimmt: sie geht auf die Erscheinung des Reiches Jesu, wie sie das ganze Leben Christi änigmatisch abspiegelt[24]),

---

21) Adventus Christi vera esse et divinitus inspirata, quae dicerant (prophetae), declaravit, cum utique prius haberetur incertum, si eorum quae praedicta fuerant exitus esset implendus. De princ. IV. p. 162 c. 6.

22) Hom. in Ezech. XIV. p. 405. Opp. Lom. XIV. 177 ff.

23) Tom. in Ioan. II. 87. VI. 131.

24) C. Cels. I. 366.

aber sie bezieht sich auch auf die Dinge der übersinnlichen Welt — eine Consequenz der erweiterten Fassung des Logosbegriffes.

5. Die mehr oder minder *ausserkirchlichen Parteien*, welche die Einheit der beiden Testamente entschieden festhielten, unterschieden sich von der kirchlichen Ansicht im Wesentlichen dadurch, dass sie nicht die specifisch christliche Anschauung in ihrer vollen Strenge als Norm festhielten. Eben diese war das Bollwerk, welches die Kirche vor starkem Rückfall in Judaismus schützte. — Die sogenannte *nazaräische* Richtung zeigt sich in den Testamenten der 12 Patriarchen. In die Geschichte werden mannigfache Sagen verwebt, ähnlich wie bei Barnabas, Justin, Clemens und Origenes. Von der Bedeutung, die der Gesetzesbegriff in der Kirche enthielt, war es nicht weit zu der Hochschätzung des *νόμος*, der wir in dieser Schrift begegnen, ohne ihm die stark christliche Färbung zu geben, wie die Kirchenväter thun. *Ὃς γνώσεται νόμον θεοῦ, τιμηθήσεται* Levi 13. Die Weisung, das ganze Gesetz zu beobachten und darin zu wandeln, wird oft wiederholt (Juda 26; Isasch. 5; Dan. 5; Joseph 19). Die Hochachtung gegen Juda und besonders gegen Levi wird dringend empfohlen (Jud. 21; Napht. 8; Gad 8). Den Kern des Gesetzes bildet das Gebot: Liebet Gott und den Nächsten und erbarmet euch des Armen; Enthaltsamkeit, Fasten, Gebet sind die Tugend- und Gnadenmittel (Jos. 1). Aber Christus ist Erlöser der Welt, ist der neue Priester; ihm wurden alle Reden Gottes geoffenbart Levi 14. 18. Er ist *ἐκδιδάσκων διὰ τῶν ἔργων νόμον θεοῦ*, und in engem Zusammenhange die Mahnung: *κολλήθητε τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ νόμου τοῦ Κυρίου* (Dan. 6). Doch geht *κύριος* schwerlich auf Christus, sondern auf Gott (אדני nach LXX), wie aus Asser 6, Jos. 11 ersichtlich ist.

Die Identität der Testamente gestaltet sich zu einer principiellen Vermischung in der Lehre der *pseudoclementinischen Homilieen*, zwar mit Benutzung einer bedeutenden Reihe kirchlich gültiger Sätze, *ohne* indess die Norm des ächt Christlichen durchweg in der Weise gelten zu lassen, wie in der „Kirche" geschah. Der Inhalt des (recht verstandenen) mosaischen Nomos ist mit dem des christlichen identisch: die Juden werden durch ihn selig, auch ohne Jesum zu kennen; die Heiden durch Christum, ohne von Mose etwas zu wissen. „Wer beide kennt, der wird als ein in Gott reicher Mann angesehen werden" (Homil. VIII c. 5 — 7). Aber die wahre Quelle ist der „Prophet der Wahrheit", der, ohne Ekstase, alles Gleichzeitige, Vergangene, Zukünftige kennt, und der in den „sieben Säulen" Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und endlich in Jesus erschienen ist. Die Lehre dieser Propheten ist im Wesentlichen stets dieselbe geblieben. So ist die Werthlegung der Kirche auf das prophetische Element nur rein formell geblieben und auf den Nomos abgezogen, wie denn auch in den jüdischen Schulen die Torah nur galt in engster Verbindung mit der sogenannten mündlichen Tradition. Von Moses heisst es: *ὁ παντὶ τῷ αἰῶνι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ προφητεύσας*. Denn die Bestimmungen über die blutigen Opfer und Spenden sind gefälscht (III, 26. 45); über

die Beschneidung wird gänzlich geschwiegen; doch in der *διαμαρτυρία*, welche dem Briefe des Petrus an Jakobus folgt, wird ihr eine grosse Bedeutung beigelegt[25]). Die sogenannten vulgären Ebioniten beobachteten die Beschneidung, die Feier des Sabbathes, die Satzungen über die reinen und unreinen Speisen und einen natürlich modificirten Opferkultus[26]). Die von Epiphanius (haer. XXX) geschilderte Klasse von Ebioniten ertheilte allem, was von Mose herrührt, ewige Gültigkeit, nur dass die Lehre Christi das Kriterium darbietet. Dahin gehört nicht der aufgehobene Opferkultns (c. 16); gültig bleibt aber die Beschneidung, die Sabbathfeier, das Fasten. — Die Clementinen nehmen aus der kirchlichen Lehre den Satz auf, dass die Propheten *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα* hatten. Allein diesem hohen Maasstabe entsprechen nach ihrer Ansicht die sogenannten alttestamentlichen Propheten keineswegs, da sie aus der weiblichen Linie sind, also *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος*; vielmehr nur jene „Säulen“, welche auch wirklich alle die Lehre Chrisi tvorgetragen haben. Die *γεννητοὶ γυναικῶν*, die falschen Propheten, haben den göttlichen Geist nicht dauernd, sondern erhalten nur in einzelnen Momenten Offenbarungen (III, 13); daher ist bei ihnen die Wahrheit nicht sicher zu finden (III, 24) wegen ihrer Dunkelheit[27]) und ob der Widersprüche, die sich bei ihnen finden (III, 23). Wenn es III, 12 heisst, der wahre Prophet sage nichts dunkeles, seine Worte bedürften keines andern Propheten zur Auslegung, so scheint dies auf den kirchlichen Satz zu zielen, dass die späteren Propheten die Dunkelheiten der früheren erklärt haben. Wenn aber Propheten nur zeitweise den Geist haben, so waltet in ihnen eben *τὸ πνεῦμα ἀταξίας*, sie sind *μανικῶς ἐνθουσιῶντες* (III, 13). Dennoch werden einzelne Stellen aus den Propheten und den Psalmen angeführt, sofern sie nur den *νόμος* (bes. die Einzigkeit Gottes) bestätigen, so Ierem. 10, 11, Ps. 35, 10; 85, 8; 49, 1; 81, 1 (XVI, 6), aber augenscheinlich nur aus dem Gedächtniss und nicht als prophetisch. Freilich wird XVIII, 15 Jesajas ausdrücklich citirt; doch ist es nur argumentatio e concessis, gleichwohl hat er *ἐκ προςώπου τοῦ θεοῦ* geredet (XVIII, 17, 18) 40, 26. 27; 1, 3 und erscheint somit als wahrer Prophet. Immerhin bildet aber den eigentlichen Maasstab für den Inhalt der Prophetie theils das mosaische Gesetz theils das Wort Christi. Wäre die alttestamentliche Prophetie im Ganzen anerkannt worden, so hätte der Verfasser kaum unterlassen, die die Opfer verurtheilenden proph. Stellen reichlich zu verwerthen[28]).

---

25) Schliemann, die Clementinen S. 266. Damit steht freilich die Behauptung S. 519 not. 39 b und 244 im Widerspruch, dass „die Clementinen“ die Beschneidung für besonders verdienstlich ansehen.

26) Die Belegstellen bei Schliemann S. 489 Note 24.

27) *ἀνόητα, ἀμφίβολα, λοξὰ, πλάνα προφητεύουσι.*

28) Etwas anders scheint der Brief des Petrus an Jakobus (homil. ed. Dressel p. 4) die Propheten aufzufassen. Derselbe betont, dass alle Auslegung, die nicht nach dem Kanon der Ueberlieferung sich richte, falsch werden müsse. Man müsse kundig sein der *παραδόσεις πρὸς τῶν προφητῶν πολυσήμους*

Anmerkung. Die clementinischen Recognitionen betonen gleichfalls die enge Verwandtschaft beider Religionen, doch ohne in allen wesentlichen Zügen den Boden der Grundanschauung zu verlassen, welche späterhin die allgemeine kirchliche wurde. Vor Allem gehört hierhin der Urbestandtheil der Schrift, das *κήρυγμα Πέτρου*. Jesus ist grösser als Moses, ist princeps hominum, nicht nur der wahre Prophet, sondern es wohnt in ihm auch der „ewige Christus“ [29]). Weil er den Ausspruch Deut. 18, 15 (vergl. oben § 6, 6) erfüllt hat, so eignet ihm eine gewisse Conformität mit Moses, die sich in den Zeichen und Wundern Beider ausspricht. Er hat eine bedeutende vorchristliche Wirksamkeit geübt: denn er ist durch alle Generationen hindurch denen erschienen, von denen er erwartet wurde, besonders dem Abraham, Jakob, Moses und den andern Propheten [30]). Auch Adam war Prophet (IV, 9), deshalb gesalbt mit dem geistlichen Oele (I, 47) — obgleich die Bibel dies verschweigt; eine Identität mit Christus folgt daraus keineswegs. Reste der wahren Offenbarung (theils in Lavationen theils in sittlichen Grundsätzen) haben sich durch die ersten Söhne des Abraham, Israel und Eliesdros, auch bei den Arabern, Persern, Indern (Brahmanen) erhalten (I, 33). In dem ganzen Passus von I, 27 an finden wir eine eigenthümlich fertige Uebersicht über die religionsgeschichtliche Entwickelung, nach Generationen geordnet. Moses bereitet die völlige Abschaffung der Opfer vor, indem er den Juden gebietet, nur Jahve zu opfern; sie erfolgte erst durch Christus, der regnum et justitiam ejus gelehrt hat (I, 36. 59. II, 46). Der fundamentale Unterschied von den Juden ruht darin, dass sie die Ankunft Christi in doppelter Parusie, also auch in Niedrigkeit, nicht glauben wollen (I, 50). Dass „der Gott der Juden“ der wahre sei, ist christliche Lehre (II, 40): die Stelle enthält nicht die Aussage, dass Jesus doctrinell nichts Neues gegeben habe, sondern, dass er keinen andern Gott gelehrt, als den im A. T. geoffenbarten, im Gegensatze zur Lehre vom Demiurgen. Demgemäss müssen die Heiden, um selig zu werden, Mosi glauben [31]), nicht etwa um sich einen

---

φωνάς. Die Propheten sind hienach nur vieldeutig: recht ausgelegt, bieten sie aber wirkliches Gotteswort. Vergl. Neander, Kirchengeschichte 3. Aufl. I. 168 Anm. 7. Hilgenfeld, Clem. S. 41, Anm. 2 gegen Schliemann S. 73. Nach Epiphan. haer. XXX. c. 15 schmähen die Ebioniten die Propheten Elias, David, Simson, Ierem., Ezech. u. s. w. Die eigentliche Auffassung liegt wohl in dem Satze c. 18, die Propheten seien *προφ. συνέσεως καὶ οὐκ ἀληθείας*.

29) I. 59: major ille (Jesus) sine dubio, qui et propheta et Christus est, quam ille (Moses), qui solus propheta est.

30) I. 52: Christus qui ab initio et semper erat per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus exspectabatr quibusque frequenter apparuit. Vergl. II. 48: sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis.

31) IV. 5: debet is qui ex gentibus est et ex Deo habet, ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex Deo

Theil des Gesetzes auflegen zu lassen, sondern um die frühere Offenbarung Christi im A. T. anzuerkennen. Denn durch die im Gesetze befohlene Taufe (Lavation) und durch die Weissagungen (besonders von der doppelten Parusie Christi Gen. 49, 10) werden sie zur Anerkennung Jesu genöthigt. Wieviel der Verfasser vom A. T. festhält, abgesehen von der Weissagung, ist nicht klar; die Beschneidung erscheint X, 28 als jüdische Sitte, gleichstehend mit ähnlichen Ordnungen andrer Völker. Alles Ceremonielle, das rein jüdisch wäre, tritt vor dem Sittlich-religiösen gänzlich in den Hintergrund. Die Aufnahme der Heiden ins Reich Gottes erfolgte, um die dem Abraham gezeigte Anzahl des Gottesvolkes voll zu machen, nachdem die Mehrzahl der Juden Christum zurückgewiesen. Der Unterschied von der kirchlichen Anschauung ruht überwiegend in dem Mangel einer auf Christi That ruhenden Heilslehre und in der Verschweigung mancher Differenzpunkte der Testamente.

§ 8.

Fortsetzung.

II. Der Unterschied der Testamente.

Der dauernde Gegensatz gegen die Juden wies aber auch auf den Unterschied der Religionen hin. Man fand denselben sowohl in der Art, wie der gleiche Inhalt im Alten und im Neuen Bunde geoffenbart war, als auch in dem Inhalte selbst. In dieser Hinsicht konnten jedoch nur die augenfällig unterschiedenen Institutionen, wie Beschneidung und Sabbath, Reinigung und Opfer, in Frage kommen. Auch sie wiesen an und für sich hinaus auf ein Höheres, aber nicht ursprünglich im Bewusstsein des Volkes. Dass sie göttlicher Art seien, konnte also ein Irrthum sein (Barnabas) oder eine Strafe wegen der Sünden z. B. des Götzendienstes am Sinai oder der Herzenshärtigkeit oder zugleich ein Erziehungsmittel, indem sich Gott den besondern Bedürfnissen der Zeiten akkomodirte aus herablassender Gnade, ohne indess ein Anderes als die Wahrheit zu geben. Der Unterschied lag also weniger in der Idee als in der Erscheinung, weniger in dem ewigen als in dem pädagogischen Willen Gottes, überhaupt weniger in Gott selbst als im Bewusstsein des Volkes. Man fasste ihn theils formal, im A. T. sei die Wahrheit verhüllt, im N. T. enthüllt, theils

---

habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus.

graduell, indem hier grössere Gnade nnd reichere Wahrheit gegeben sei, — aber auch in fast specifischer Weise. Denn das Evangelium ist für alle Welt da; es bringt die Freiheit der Seele aus der Knechtschaft des Gesetzes; Gott lässt nicht nur durch Diener sein Kommen verheissen, sondern vollzieht seine Ankunft in seinem eignen Sohne; im A. T. schauen wir nur die Gleichnisse der Herrlichkeit, im N. das Angesicht Jesu Christi selbst. Aber auch diese Momente betreffen mehr Umfang, Form, Wirkung der Offenbarung als den Kern. Die volle Würdigung der Unterschiede hinderten der practische Gesichtspunkt sowie der geschichtslose Intellectualismus, der mit der Entstehung einer eigentlichen Theologie aufkam. — Die Kirche musste ein grösseres Schwergewicht auf die Identität der Testamente fallen lassen im Kampfe gegen den häretischen Gnosticismus, welcher die ganze alttestamentl. Entwicklung entweder niedriger oder in harten Gegensatz zum Christenthume stellte und in dem Judengotte den (bald untergeordneten, bald feindlichen) »Demiurgen«, nicht den höchsten Gott erblickte. In diesem Conflicte kommt es zu einem Anfange von Kritik, den aber das dogmatische Interesse durchzieht und verdirbt. Je mannigfacher aber die gnostischen Prämissen mit den katholischen übereinstimmten, um so dringender ward die Kirche auf die einzige These hingewiesen, welche jene Folgerungen siegreich abzuwehren vermochte, — auf die pädagogisch - geschichtliche Anschauung vom Alten Bunde.

Erläuterungen.

1. Bei der umfangreichen Gleichheit des Inhaltes beider Offenbarungen musste der Unterschied sich theils auf die Form der Darstellung beziehen, theils auf die concreten Institutionen und Gebräuche des Judenthums, welche beinahe nur als die Schlacken der alttestamentlichen Offenbarung betrachtet wurden. Denn dass diese Gebräuche nicht mehr verpflichtend seien, verstand sich bei dem Ueberwiegen des Heidenchristenthums von selbst. An Stelle der Beschneidung trat die Taufe, statt des Sabbaths feierte man den Sonntag und die Opfer ersetzte schon das Judenthum der Diaspora durch Gebete. Reinigungen und Speisegesetze trugen aber zu deutlich den Stempel der jüdischen Nationalität an der Stirn, um unter Heidenchristen Eingang zu finden, wenn gleich die Speisegesetze, wegen ihrer rein socialen Bedeutung, anfangs das Gedeihen gemischter Gemeinden hinderten (Antiochia — Act. 15). — Man beschränkte sich später darauf die biblischen Andeutungen zu

wiederholen, ohne indess den tieferen Gehalt derselben auszuschöpfen und ohne genau zwischen dem späteren Judenthume und dem genuinen Inhalte des A. T. zu unterscheiden. So heisst es Ignat. ad Magnes. c. 10: Das Judenthum sei die κακὰ ζύμη, das Christenthum die νέα ζύμη. Eine Ahnung von der specifischen Bedeutung der Persönlichkeit Jesu liegt wohl in dem Ausspruch (Ignat. Philad. c. 5), dass unsere, der Christen, ἀρχεῖα in Jesu selber ruhen. Der Brief an den Diognet (c. 3) bezeichnet es als jüdisch, dass Gott des Weihrauchs und der Opfer bedürfe. Gern brachte man, besonders seit Justin, die Stellen bei, welche ein derartiges Bedürfniss Gottes leugneten, um daraus zu schliessen, dass diese Institutionen kaum auf dem Willen Gottes beruhen konnten. Gleichwohl bleibt die Ansicht des Barnabasbriefes, welcher die Consequenz zieht, dass die Verbindlichkeit des Alten Bundes überhaupt ein Irrthum gewesen, singulär. Der Bund kommt uns, den Christen, zu; jene, die Juden, haben ihn auf immer verloren; als Moses die steinernen Tafeln vernichtete (Exod. 32, 7), ist auch ihr Bund zerbrochen worden (c. 4). — Die Apologetik befand sich in nicht geringer Verlegenheit, zunächst dem Judenthume gegenüber. Gelten Gesetz, Beschneidung, Opfer, Sabbath nicht mehr: warum haben sie früher gegolten? Hat Gott seinen Willen geändert?[1]). Das erste muss man zugestehen und sucht doch der Folgerung auszuweichen. Seit Justin urgirt man das eigenthümliche Motiv für das ganze Ceremonialgesetz: die Herzenshärtigkeit des Volkes. Die Opfer sind gegeben nach Amos 5, 17; Jerem. 7, 21; Ps. 50 wegen der Sünde Israels (dial. c. 21. 22), ebenso nach Ezech. 20, 19 der Sabbath. Fordern selbst Propheten die Sabbathsfeier, so ist dies ein Zeichen, dass die Herzenshärtigkeit noch fortgedauert habe (dial. c. 27). Allein doch kann die Gesetzgebung unmöglich nur in dem ökonomischen, d. h. lediglich temporären Gotteswillen ihren Grund haben; darum gab es noch einen andern Zweck, und sonach sind jene Gesetze zugleich Typen und Symbole, die theils auf ein sittliches Thun, theils auf Christum hinweisen (c. 42). Als Gebote zu äusserlichen Handlungen sind sie antiquirt, als höhere Weisungen ewig; oder sie sind als Gesetze abgethan, als Zeichen erfüllt. Jenen höheren Gotteswillen weist Justin in den Propheten wie im Gesetze nach: ungesäuerte Brote zu essen ward euch nur deshalb geboten, damit ihr nicht die alten Werke des schlechten Sauerteigs üben sollt; das erneute Auflegen der Schaubrote bedeutet ἄλλων ἔργων πρᾶξιν καὶ μὴ τῶν φαύλων μίμησιν (c. 13. 14). Allein das Dilemma und die Dissonanz zwischen dem höheren, ewigen Inhalte und dem unmittelbaren Sinne bleibt bestehen, da beide Reihen einen wirklich gültigen doppelten Gotteswillen aus-

1) Der tiefsinnige Gedanke im Briefe an Diognet (c. 9), dass die Menschheit, sich selber überlassen, ihrer Hülflosigkeit erst eingedenk und bewusst werden musste, ehe sie die Fülle der Offenbarung empfangen konnte, passt mehr auf das Heidenthum und wird vom Verf. nicht zur Beurtheilung der alttest. Oekonomie verwendet. Er richtet sich nur gegen das Judenthum; dieses verwende die göttlichen Veranstaltungen πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς (c. 3. 4). Der Blick auf die Verwandtschaft der Testamente liegt dem Verf. ferner.

drücken. Unmöglich war es, die sinnliche Beobachtung der Gesetze nur als einen religiösen Irrthum Israels auch in der alten Zeit zu fassen — unmöglich wegen der ausdrücklichen Zeugnisse des A. und N. T., noch mehr wegen des streng supranaturalen Standpunktes. Jene Dissonanz tritt entschiedener hervor im Kampfe gegen den häretischen Gnosticismus, ermöglicht aber auch bei den altkatholischen Vätern die Auffindung vermittelnder Anschauungen.

2. Diese fand man in der Lehre des Paulus von der göttlichen Pädagogie des Gesetzes, letzteres im Sinne des alten Bundes überhaupt. Der Alexandriner Clemens giebt hierüber treffliche Andeutungen. Der alte Bund sollte erziehend wirken sowohl durch *κόλασις* als auch durch *εὐποιία* seitens Gottes. Das Volk sollte sich (nach Lev. 19, 13; Deuter. 24, 4. 10) an die *φιλανθρωπία* des Logos gewöhnen (Strom. II. c. 18); denn die Menschenfreundlichkeit desselben wird stark betont (Paedag. I. c. 6). Die Art der Erziehnng liegt wohl (ausser in Züchtigung und in Wohlthat) auch in der intellectuellen Anleitung — denn *νομικοῦ τελείωσις* ist *γνωστικὴ τοῦ εὐαγγελίου πρόςληψις* (Strom. IV. c. 21) — vorzüglich in dem ethischen Gehalte der levitischen Vorschriften. Ist doch die ganze Stiftshütte ein *μαρτύριον γεωμετρίας ἐκ τῶν αἰσθητῶν εἰς τὰ νοητὰ* hinführend (Strom. VI. 11)! Die gesetzlichen Opfer *τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσέβειαν ἀλληγοροῦσιν*. Das Verbot des Schweinefleisches zielt auf die Enthaltsamkeit: „denn das Schwein bezeichnet die Zügellosigkeit.“ Selbst die Stelle Ex. 15, 1, „er warf sie(die Ägypter) ins Meer“ bedeutet: *εἰς τὰς κοσμικὰς ἀταξίας ἀποβαλών*. Die Wüste ist eine *μητρόπολις τῆς κακίας* (i. e. *ἡδονῆς*); darum wird (Lev. 16) der Bock dorthin entsendet. Subjective und objective Unterschiede deutet die zusammenfassende Stelle (Paed. I. c. 7) an: „Ein alter Bund war dem alten Volke gegeben; das Gesetz leitete es durch Furcht; der Logos war in dem leitenden Engel (Exod. 23, 23). Dem neuen Volke ist ein neuer Bund gegeben, die Furcht ist in Liebe verwandelt, jener Engel wird als Jesus geboren.“ In der Lehre des Clemens lag ein doppelter Anknüpfungspunkt für eine klarere Anschauung: die Selbstoffenbarung des Logos konnte als eine stetig sich steigernde, in ruhiger Succession sich entwickelnde gedacht werden — und ebenso gestattete die Idee der göttlichen Erziehung, eine wesentliche Bedeutung der gesetzlichen Ordnungen für bestimmte Zeiten und Volkskreise anzunehmen.

Eine Art von gründlicher Gesammtanschauung tritt uns bei Irenäus entgegen, die zugleich für die späteren Zeiten fast massgebend bleibt[2]). Ging sein Streben auch dahin, dem Gnosticismus gegenüber die Einheit der beiden Religionen besonders zu betonen, so verhüllt ihm doch seine umsichtige Besonnenheit auch die Unterschiede keineswegs. Dieselben stellen sich ihm ganz überwiegend als graduelle[3]) dar,

---

2) Vorzugsweise im 4. Buche seiner Schrift adv. haereses entwickelt.

3) Lib. IV. 9. 3: Una enim salus et unus Deus: quae autem formant hominem praecepta, multa et non pauci gradus, qui ducunt hominem ad Deum.

während sie an und für sich betrachtet ebensogut für specifische gelten könnten. Es ist Ein Gott im alten und neuen Bunde; er ändert sich nicht, aber er giebt „Mehreres und Grösseres". Der Unterschied liegt in der „Fülle und Grösse der Gnade": steht es doch einem irdischen Könige frei, seinen Unterthanen grössere Vortheile zu gewähren, ohne dass man ihn der Veränderlichkeit zeiht! (Lib. IV. c. 9, 2. 3.) Genauer angesehen, sind diese Unterschiede zunächst objectiv: a. die Freiheit statt der Knechtschaft; b. die Allgemeinheit des Heils für die ganze Welt, nicht wie bisher für Ein Volk[4]); c. die Wirklichkeit der Ankunft des Logos (aber als major muneratio gratiae gefasst IV. 10, 2). Auf dieses Sichtbarwerden des Göttlichen im erschienenen Logos legt er besondern Nachdruck. Denn wenn auch die Propheten das Wort von Christo ausstreuten, die Kirche hat erst die Frucht geerndtet[5]). Die subjectiven (religiösen) Unterschiede sind durch den Gegensatz von Sklaven und Freien bedingt: bei beiden sind Pietät und Gehorsam gleich, aber die freien Kinder haben mehr Vertrauen und deshalb ist ihre sittliche Thätigkeit auch grösser und die Norm geht nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf Worte und Gedanken[6]). — Zu dieser höhern Stufe hat nun Gott das Volk Israel allmälig erziehend vorbereitet[7]), indem er wie ein Baumeister den Heilsplan in Umrissen zeichnete und die Menschen gewöhnte, eine wahre Gemeinschaft mit ihm zu pflegen[8]). Fruchtbar, aber unausgeführt bleibt der Gedanke der 4 Testamente oder Bündnisse (Adam, Noah, Moses, Christus), den bekanntlich später Olevian, dann Coccejus und Andere aufnahmen (III, 11, 8). Denn die Güte, Grossmuth und Geduld Gottes hat sich schon seit dem Sündenfalle erwiesen, nicht erst im N. T.: magnanimus fuit deus deficiente homine, eam quae per Verbum esset victoria reddenda praevidens . . . ab initio fuit patiens deus, praestruens et praeparans adinventionem salutis, quae facta est a Verbo (III, 20, 1). Adam wurde schon zu dem Zwecke geschaffen, damit Gott Jemanden habe, in quem collocaret sua beneficia (IV, 14, 1). — Zunächst zeigt sich die Thätigkeit Gottes im Gesetze. Freilich besassen die Patriarchen den Grundstock desselben (naturalia et communia praecepta) ins Herz geschrieben (13, 1); aber auch dieser musste im N. T. erweitert werden (extendit

---

4) Lib. IV. 9. 2: Major est legislatio, quae in libertatem quam quae data est in servitutem, et ideo non in unam gentem sed in totum mundum diffusa est. IV. 11. 3, wo der venturus rex dem praesens gegenübergestellt wird.

5) Ibid. 25. 3: Disseminaverunt sermonem de Christo patriarchae et prophetae; demessa est autem ecclesia, hoc est, fructum percepit.

6) Ibid. c. 13. 2: — majorem autem fiduciam habere liberos, quoniam sit major et gloriosior operatio libertatis quam ea quae est in servitute obsequentia.

7) Die lex als paedagogus ibid. IV. 2. 4.

8) Ibid. 14. 2: Patriarchas elegit propter illorum salutem, populum praeformabat, docens indocibilem sequi Deum, prophetas vero praestruebat . . . fabricationem salutis ut architectus delineans . . . multis modis componens manum genus ad consonantiam salutis.

et implevit et legem dilatavit), besonders durch Ausdehnung auf die Begierde (nach Anleitung der Bergpredigt) c. 16, 2, et infigens justificationes in nobis (13, 1). In Aegypten erlosch aber diese sittliche Tradition und musste in dem schriftlichen Dekaloge fixirt werden. Eine neue Gesetzgebung veranlasste aber der Götzendienst mit dem goldnen Kalbe: servitutis praecepta separatim per Moysem praecepit populo Deus, apta illorum conditioni. Denn die Juden hatten dadurch bewiesen, dass sie lieber Sklaven als Kinder sein wollten: aptam concupiscentiae suae acceperant reliquam servitutem nach Ezech. 20, 24; Act. 7, 38 ff. (15, 1). So erhielten sie multa particularia praecepta; doch die eminentiora et summa, sine quibus salvari non est, in utroque (testamento) eadem suasit Deus (10, 3)[9]. Diese Sklavengesetze sind theils gegeben ob duritiam cordis, theils damit nicht das Volk von Gott abfalle und sich zu den Götzen wende (14, 3; 15, 2). Beide Motive werden nun sehr häufig als die Ursachen des Ceremonialgesetzes aufgestellt, so dass diese Anschauung sich zur kirchlichen Tradition verdichtet. — Aber diese Gesetze hatten doch einen höheren Zweck, der sich mit der Ursache keineswegs deckte. Der Mensch musste zuerst lernen, Gott zu dienen, ehe er frei werden konnte[10]; Gehorsam ist die Basis der Liebe. Sowie die Liebe zunahm, erfolgten noch mehr Offenbarungen (9, 2: proficiente erga Deum dilectione). Und zwar geschah dies zunächst durch viele Ermahnungen in der Hülle der Vorschriften: vocans per typica ad vera et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad spiritalia et per terrena ad coelestia nach Exod. 25, 40; 1. Cor. 10, 4. 11 (eine Stelle, welche durchweg bei den Vätern die allegorische Deutung des Gesetzes begründen muss) cf. lib. IV. 14, 3. Demnach war den Juden das Gesetz sowohl eine Schule (disciplina) als auch eine Weissagung (15, 1). So hat denn die Beschneidung keine rechtfertigende Kraft (non consummatrix justitiae)[11], sondern ist nur Zeichen, wie bei Abraham nach Gen. 15, 6 ersichtlich, der ohne Beschneidung gerechtfertigt wird, ebenso wie die Patriarchen vor der Sündflut (16, 1). Auch die Opfer sind Typen der himmlischen Dinge (c. 19), non enim aliter poterat (Deus) assimilare spiritalium imaginem. Denn er dehnt Ex. 25, 40 auf das ganze Gesetz aus, selbst auf die Geschichte, und kommt dadurch Origenes sehr nahe, während er den Gnostikern vorwirft, sie müssten typos typorum et imagines imaginum adinvenire. Gleichwohl wird auch Irenäus nicht klar darüber, ob die Ceremonialgesetze nur als typische Lehren gelten sollten oder als Verpflichtung zu kirchlichen Handlungen. Nach dem Obigen (Gewöhnung an Gehorsam) scheint letzteres zu gelten, aber 17, 4 heisst es: Non sacrificia et holo-

9) Denn auch im N. T. giebt es solche Vorschriften secundum ignoscentiam apostoli propter quorundam incontinentiam.

10) IV. 13. 2: Etenim lex, quippe servis posita, per ea quae foris erant corporalia animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad obedientiam praeceptorum, uti disceret homo servire Deo.

11) Circumcisio et lex media obtinuerunt tempora IV. 24. 1.

caustomata quaerebat ab eis (Judaeis) Deus, sed fidem et obedientiam et justitiam propter illorum salutem nach Hos. 6, 6. Nihil prosunt ad justitiam (17, 1). Erst das reine Gewissen des Opfernden heiligt die Gabe (IV, 18, 4). Noch war man nicht gewöhnt, die christliche Anwendung dieser Gesetze und ihre ehemalige Geltung scharf zu sondern, ohne dem allgemeinen Offenbarungsprincipe (Deus idem in utroque T.) etwas zu vergeben. Die rein geschichtliche Auffassung lag noch unter dem Drucke der intellectualistischen Richtung und konnte nur mühsam die Schwingen regen. — Die andere Erziehungsform vermittelte der Logos durch seine mannichfachen Erscheinungen und der Geist der Weissagung in den Propheten. Denn Beides fliesst bei Irenäus insofern zusammen, als die prophetischen Visionen auf einer Schau des Göttlichen beruhen. Der „Sohn“ hat diese Bilder gezeigt apto tempore ad utilitatem [12]). „Einige sahen den prophetischen Geist und seine Thätigkeiten, wie sie in alle Arten von Charismen sich ergossen, Andere die Ankunft des Herrn und sein Thun von Anbeginn an, indem er den Willen des Vaters vollbringt, Andere die Herrlichkeit des Vaters, angemessen den Zeiten sowie denen, welche sie damals sahen und hörten und denen, die einst von ihr hören sollten“ (IV. 20, 6). Das wiederkehrende apta temporibus et hominibus deutet freilich auf eine geschichtliche Ansicht, allein sie beschränkt sich auf die glorias paternas, ohne der ächt historischen Bedingtheit der Prophetie gerecht zu werden. Immerhin war aber dieser Gesichtspunkt eine Anbahnung der Wahrheit [13]). — Uebrigens schauten die Propheten nicht Gott selbst, sondern nur die dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum; selbst Moses und Elias sahen nur similitudines claritatis Dei — nicht das Angesicht Gottes selber (20, 8. 10). Die Prophetie erstreckte sich aber auch auf die operationes d. h. sowohl auf die symbolischen als auch auf alle anderen Handlungen der Propheten (21, 12) [14]). So zeigt Moses die Christianisirnng der Heiden an, indem er die Aethiopierin zur Frau nimmt, und auch die Misshelligkeiten, in die er deshalb mit Mirjam gerieth, sind typisch. Selbst Rahab ist die Heidenwelt, die sich selbst verdammt und deshalb gewürdigt wird, Vater, Sohn und Geist (gleich den drei Kundschaftern) zu empfangen [15]). Zu solchen Deutungen gaben übrigens Stellen wie Röm. 9, 10 ff. ein schein-

12) IV. 20. 7: Verbum dispensator paternae gratiae factus est . . . visibilem hominibus per multas dispositiones ostendens Deum. 20, 4: praesignificabant prophetae, quoniam videbitur Deus ab hominibus.

13) Vereinzelt zeigt sich in einer später sehr wichtigen Frage die Ahnung der Unvollkommenheit des A. T. bei dem krit. Geiste Julius Afrikanus, der da sagt: *οὐδέπω ἐδέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής* (ἐν διαθ. παλ.) Routh, reliquiae sacrae Oxon. 1846 (ed. alt.) II, 232. 334.

14) Vergl. Stock, in den Stud. der Geistlichkeit Würtembergs Theil XVII. 2.

15) So bei Lot Gen. 29, 33: non ex sua voluntate, neque ex sua concupiscentia carnali . . . consummavit typum; Lots Töchter werden deshalb entschuldigt IV. 30. 1.

bares Recht. Ohne die Ankunft Christi würde aber die Weissagung einem Mythus gleichen[16]). So waren die Propheten nicht servi mendaces, als sie die Ankunft des Königs voraus meldeten; aber nicht zufällig decken sich Weissagung und Erfüllung, sondern durch göttliche Fügung (IV, 34, 1. 2). Vor derselben ist die Prophetie *αἴνιγμα καὶ ἀντιλογία τοῖς ἀνθρώποις.*

Bei Tertullian finden wir eine ganz ähnliche Anschauung, nur tritt das pädagogische Element etwas mehr zurück und die sporadische Form, in welcher dieselbe sich gebildet hat aus antignostischer Polemik, überwiegt. Einen Unterschied der TT. erkennt er an: confiteor, alium ordinem decucurrisse in veteri dispositione apud creatorem alium in novo apud Christum, doch ist diese Verschiedenheit von demselben Gotte geordnet (adv. Marc. IV, 1). Auf die Güte Gottes wird auch der Alte Bund zurückgeführt; denn Gott sei auch dann gut, wenn er durch Strafen vom Götzendienste zurückschreckt (Ibid. c. 5). Der Logos ist der eigentlich erziehende Factor. — Auch bei ihm, wie bei allen Vätern, fällt auf die Patriarchenzeit ein grosses Gewicht, weil sich in ihr die Universalität des Christenthums abzuspiegeln schien. Allein der Unterschied von der paulin. Ansicht (Röm. 4) lag darin, dass man viel weniger den Glauben der Erzväter betonte, als den Besitz der naturalis lex in den Herzen, und als Beleg, dass eine volle Gerechtigkeit auch ohne Beschneidung, Sabbath, Opfer möglich und wirklieh gewesen sei. Unter Mose ist dies Gesetz in eine andere (schriftliche) Form gebracht worden (dies der Sinn von reformata, sofern eine Höherstellung des mos. Gesetzes dem ganzen Gedankenkreise widerspricht); überhaupt hat Gott „nach Verhältniss der Zeiten“ die Gesetze geändert[17]); die Art dieser Aenderung wird weniger erörtert. Die Gottes- und Nächstenliebe wird als Summa des Gesetzes urgirt. Opfer ohne rechte Gesinnung sind werthlos. Die Patriarchen werden ob ihrer Sünden nicht eben lebhaft vertheidigt: Abraham erkaufte sein leibliches Heil mit Schmach, Saram mentitus uxorem (de cultu femin. c. 2). Auf die Weissagungen der Propheten wird vielfach hingewiesen, ohne dass die Typik so stark hervorträte wie bei den andern Vätern[18]).

---

16) IV. 25, 3: *Ὅταν ἔλθῃ ὁ καιρὸς καὶ ἀποβῇ τὸ προφητευθὲν, τότε τῆς ἀκριβεστάτης ἐπέτυχεν ἐξηγήσεως. Καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ Ἰουδαίων μὲν ἀναγινωσκόμενος ὁ νόμος ἐν τῷ νῦν καιρῷ μύθῳ ἔοικεν. οὐ γὰρ ἔχουσι τὴν ἐξήγησιν τῶν πάντων, ἥτις ἐστὶ ἡ κατ' οὐρανὸν παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. ὑπὸ δὲ τῶν Χριστιανῶν ἀναγινωσκόμενος θησαυρός ἐστι, κεκρυμμένος μὲν ἐν ἀγρῷ, αὐτοῖς δὲ ἀποκεκαλυμμένος.* Cruce vero Christi revelatus est et explanatus et ditans sensus hominum et ostendens sapientiam dei . . . et Christi regnum praeformans et haereditatem sanctae Hierusalem praeevangelizans.

17) Nec adimamus dei potestatem pro temporum condicione praecepta reformantem in hominis salutem (adv. Marc. IV. c. 5).

18) Inwiefern in den montanistischen Streitigkeiten die kirchliche Partei, auf Matth. 11, 13 gestützt, den Unterschied der Testamente stark urgirte, s. Neander, Antignosticus (1825) S. 280 f.

3. Origenes Ansichten lassen sich schwer zu Einem abgerundeten Ganzen zusammenfassen: Schuld und Ursache dieses Mangels ist wohl der innere Widerspruch zwischen dem starken Eindrucke, den die Wirklichkeit des höchsten Heils in Christo auf ihn ausübte, und seiner speculativen Neigung, welche die Gnosis zuhöchst stellte (Tom. in Joann. I, 7). Denn beide Testamente sind ihm ebenmässig Quelle theologischer Erkenntniss (de princ. praef. 1. In Joann. II, 87). Im Allgemeinen scheint er in seiner Reflexion über einen comparativen Unterschied nicht hinauszukommen. Die Apostel hatten zahlreichere und tiefere Einblicke in die Wahrheit als die Propheten [19]). Einen specifischen Unterschied soll auch nicht das Bild andeuten, Christus habe die Schrift, welche vorher Wasser gewesen, in Wein verwandelt, indem es sich nur auf das Maass der Gnosis bezieht. Denn Er ist das Licht, welches Alles neu beleuchtet und die Gestirne der Nacht erbleichen lässt; der Glanz Mosis schwindet vor dem Christi (T. in Joann. XXXII, c. 17). Die Wahrheit ist im A. T. verhüllt, im N. enthüllt. Doch unterscheide man zwischen Sätzen, die aus der eigensten Anschauung O.'s hervorgehen, und denen, die er an biblische Stellen anknüpft. So bezeichnet er Christum als die wahre Thür zur Erkenntniss, sofern er uns zuerst den Vater gelehrt hat; denn nie hätten die Propheten Gott als Vater angeredet. Dagegen scheint ihm die Güte Gottes im A. T. noch herrlicher zu strahlen als im Neuen [20]) — offenbar weil eine Erscheinung des Göttlichen in Menschengestalt hier häufiger berichtet wird, aber auch weil die allegorische Erklärung hier ungefesselt das Höchste ahnen konnte. Jene Verhüllung der Wahrheit geschah aber absichtlich: Mose und die Propheten besassen bereits die volle noëtische Erkenntniss von dem, was sie sagten: sie hüllten es, weil ihrer Zeit die Wahrheit unverständlich, in Bilder und verschwiegen Vieles, was sie wussten, um nicht die durch Jesus in alle Welt ausgegossene Gnade vorweg zu nehmen [21]). Das paulinische Bild von *σκιὰ* und *σῶμα* (wofür lieber *ἀλήθεια* gesagt wird) wird überhaupt von den Vätern viel weniger insofern verwerthet, als es einen specifischen Unterschied der Oekonomieen andeutet, als vielmehr nach der entgegengesetzten Seite, sofern das Gesetz alle künftigen Dinge in getreuem Umriss zeigt (umbra futurorum). So bietet auch das Evangelium eine *σκιὰ* der Geheimnisse Christi dar [22]).

---

19) *Οἱ ἀπόστολοι — διαβεβήκασι ἐπὶ τὸ εἰς πολλαπλασίονα φθάσαι τῆς ἀληθείας θεάματα, Ἰησοῦ ἐπαίροντος αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς* (T. in Joann. XIII. c. 46 fin.), nämlich *σπέρμασιν ἀποῤῥητοτέρων καὶ βαθυτέρων χρησάμενοι τοῖς ὑπὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν νενοημένοις.*

20) Hom. in Ezech. I. c. 9: Opp. ed. Lomm. XIV p. 21: Si oportet instrumenta distinguere —, audacter dicam, multo majorem in Veteri To ostendi humanitatem quam in Novo. Doch vergl. Redepenning, Origenes I S. 279 Anm. 1).

21) Tom. in Joann. XIX. 1; c. Cels. VI p. 633; hom. in Numer. V. p. 284.

22) T. in Joann. I. c. 9: *ὥσπερ ἐστὶ νόμος σκιὰν περιέχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει.*

Auch den Gedanken, dass die Propheten σπέρματα ἀληθείας ausgestreut hätten, entwickelt er nicht zu klareren Bestimmungen (T. in Joann. XIII, c. 46). Vielmehr kommt er bei Erwähnung der Unvollkommenheit des A. T. gern sogleich auf die pharisäische und jüdische Blindheit derer zu sprechen, die das A. T. nur „fleischlich" verständen.

Dieses Schwanken in der Grundanschauung tritt denn auch in dem Einzelnen zu Tage, was er über Gesetz, Geschichte und Weissagung sagt. Die pädagogische Bestimmung des Gesetzes, die zur ächt geschichtlichen überleitet, wird von ihm wegen seines Intellectualismus nicht verwerthet. Ja, der Mosaismus als Gesetzgebung steht ihm auf einer niedrigeren Stufe als die der Spartaner, Athener, Römer; die meisten Gesetze seien, ihrem unmittelbaren Sinne nach, unausführbar, ja sinnlos — mit göttlicher Absicht, um die Israeliten zum Aufsuchen des höheren Sinnes zu nöthigen. In der Scheidung der Ceremonialgesetze von den ewigen, sittlich-religiösen (Dekalog), folgt er der Tradition: jene habe Christus abgeschafft, diese authentisch erläutert[23]. — Diese allegorisirende Typik kann sich nur halten durch starke Unterschätzung des natürlichen Gehaltes im Gesetze sowie durch Ueberschätzung des höheren Sinnes. Zugleich aber gewahrt man die bedeutungsvolle Erscheinung, dass die Allegorisirung des Gesetzes nicht im mindesten durch die heilsökonomische Fassung des A. T. bedingt und gefordert ist; denn auch nach Irenäus genügt nach der pädagogischen Seite völlig der die Gesetzeslehre begleitende Mahnruf (vocationes s. oben) der Propheten. Sie basirt lediglich auf einem intellectualistischen Begriffe von Offenbarung und auf dem einer mehr mechanischen als organischen Symphonie des Kanons. — Für die Inconvenienzen und Dissonanzen der Geschichte hat Origenes einen scharfen Blick, oft übertreibt er, um das Historische als Solches zu eliminiren und in den Erzählungen offendicula vel intercapedines intelligentiae historialis wahrzunehmen. Unter Umständen gestaltet sich der Bericht zu einer materiellen Unwahrheit (nämlich σωματικῷ ψεύδει)[24], aber darum sind solche Berichte auch sacramenta quaedam et formae spiritualium rerum, mysticae dispensationes, wie z. B. die Geschichte mit Jacobs Weibern, mit Lot's Töchtern. O. ist ein warnendes Beispiel und ein Beleg dafür, dass in jeder übertriebenen Christification des A. T. eine alles Historische willkührlich zersetzende Kritik ebenso schlummere wie im dogmatischen Intellectualismus des Mythicismus. — Selbst die Weissagungen entgehen dieser Zersetzung nicht. Alle Orakel über Jerusalem enthalten mysteria divina, weil sie sich auf's himmlische Jerusalem beziehen. Die Thatsachen, die darin verkündigt werden, sind nicht πράξεις, sondern πράγματα, nicht Geschichte, sonde n höhere, übersinnliche Verhältnisse. Ezech. cpp. 29 u. 30 ist nicht erfüllt, also nicht wörtlich zu nehmen; die Orakel über auswärtige Völker gehen auf die Seelen derselben im Himmel, quoniam

23) De Princ. IV. c. 17 (p. 176 Ru.); c. Cels. II. 391, VII. 708.
24) S. Redepenning l. c. I, p. 291.

in quamplurimis corporaliter gesta non constant (de princ. IV, c. 22). Auch Israel ist stets geistig zu verstehen; daher sein Name: איש ראה אל homo videns Deum (ib. c. 21). Die Einschränkung der messianischen Stellen im Pentateuch auf Gen. 49, 8 — 17; Deut. 30, 7 spricht nicht für exegetische Akribie; im Gegentheil sagt er, er kenne keine *γυμνότερα καὶ σαφέστερα*; aber sehr viele seien *τυπικῶς καὶ αἰνιγματώδως ἀναφερόμενα εἰς τὸν Χριστόν* (Tom. in Joan. XIII c. 26). —

4. Der Gnosis genügt es nicht, nur in practisch-religiöser Hinsicht die richtige Stellung zum Judenthume resp. zum A. T. zu gewinnen: sie strebt nach einer umfassenden Erkenntniss der Offenbarungsgeschichte, welche mit der gesammten Weltentwickelung mehr oder minder verflochten sein wird [25]). Die Schwierigkeit, zum A. T. die richtige Stellung zu finden, reizte vor Allem den gnostischen Sinn, und so versirt hauptsächlich in dieser Frage das erste Stadium des Gnosticismus. Er ist der erste entschiedene Versuch, das Christenthum auf specifische Weise von Judenthum und Heidenthum zu unterscheiden und zugleich mit diesen religiösen Gestaltungen zu vermitteln. Die universale, absolute Grösse des Christenthums zu begreifen bleibt das klare Ziel; was aber die Form betrifft, so lag es im Bildungsgange der Zeit, theils begriffliche theils nur subjectiv-religiöse Unterschiede in persönlich gedachten Principien zu verfestigen, das Medium der Gnosis ist mehr intuitive Anschauung als logische Dialectik. Diesem Triebe kam die Gewöhnung des späteren Judaismus entgegen, den Raum zwischen der erhabenen Gottheit Jahve's und den Menschen durch viele Mittelwesen auszufüllen, welche mit bestimmten Namen immer mehr persönliche Festigkeit und Selbständigkeit erhielten, vornehmlich als Engelfürsten über die verschiedenen Völker. Das Christenthum, die höchste Offenbarung des wahren Gottes, erschien als wahre Offenbarung des höchsten Gottes. Jenes setzt niedere Offenbarungen des Einen Gottes, diese Formel Offenbarungen niedrer gottheitlicher Wesen voraus. Die Gnosis, obgleich der Allegorie sowie jener atomistischen Hermeneutik der jüdischen Schulen in hohem Grade zugethan, verwirft doch die Ausgleichung aller jener Anstösse, die der christliche Sinn im A. T. leicht empfängt, auf rein exegetischem Wege; die natürliche Auffassung des unmittelbaren Sinnes im A. T. wird nicht phänomenologisch durch Rückgang auf das religiöse Bewusstsein der Juden vermittelt, sondern schlechthin transcendent. Aber für alle Gestaltungen der gnostischen Anschauungen, bei denen die wechselnde Fassung des Demiurgen beinahe durchgängig den Weg weis't, geben bestimmte offendicula des A. T., in denen sich die Dissonanz beider Religionen am stärksten zeigt, den ausreichenden Erklärungsgrund.

Die Gnosis wird auf dem Punkte häretisch, wo sie die Identität des Weltschöpfers und des Gottes, der Israel erwählte, mit dem Vater,

25) Ueber den engen Zusammenhang der paulin. Anschauung von den beiden Testamenten mit dem Gnosticismus vergl. Hilgenfeld, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1862, 4 p. 417 ff.

der sich in Jesu Christo offenbarte, aufgiebt, die Transcendenz Gottes von seiner weltlichen Immanenz ablöst, mithin durch Fixirung eines nichtchristlichen Gottesbegriffes, dem doch die Lösung des christlichen Räthsels zugewiesen wird. Wie die Gnosis das A. T. auffasste und schätzte, erklärt sich erst aus den mannigfachen leitenden Motiven. Dieselben liegen theils in dem Gottesbegriffe, wie man ihn sich als den allein wahren, als den höchsten und reinsten dachte, — theils in der Weise, wie man sich auf Grund des A. T. selbst den „Judengott" vorstellte, — theils in der Werthschätzung des alttestamentlichen Inhaltes, des Gesetzes und der Propheten [26]).

a. Die spätere jüdische Theologie hatte längst die alte Neigung des Volksglaubens in sich aufgenommen, den hoch erhabenen Jahve von dem Weltgewühle fern zu halten und demnach seine Thätigkeit in demselben durch höhere Wesen zu vermitteln. Die steigende Entkleidung der Gottesidee von allem Menschlichen und Irdischen, kenntlich auch in den alten Versionen und Targumin, sicherte diesen Mittelwesen eine immer grössere Selbständigkeit. Wie sie die Gesetzgebung vermittelten (Gal. 3, 19; Act. 7, 53), so auch die Schöpfung (Philo, de opif. mundi I, 46. 48 Pf.) — freilich nur als Organe des höchsten Gottes. Allein je selbständiger diese Organe wurden, um so leichter konnte der göttliche Zweck durch sie unvollkommen ausgeführt oder alterirt werden [27]). Hiermit verband sich dann der Dualismus. Jene Vermittelung geziemte nur dem erhabenen Gotte — jetzt wird sie nothwendig, weil er niemals die Materie berühren darf, sein Wesen ist der absolute Gegensatz der Materie. War die Vermittelung dort noch überwiegend heilsgeschichtlich, so wurde sie hier in erster Linie kosmisch. — In jener Richtnng liegt es noch, wenn der Gnostiker Justin [28]) den Demiurgen (Elohim) noch ganz als Organ des höchsten Gottes auftreten und die wahre Offenbarung des ἀγαθὸς θεὸς durch seinen Engel Baruch verkündigen lässt. Moses und die Propheten hatten die Offenbarung (die aber an sich stets identisch ist) verfälscht, von bösen Engeln verführt; Jesus verkündigt sie rein. Nach der Schöpfung setzt sich Elohim zur Rechten des höchsten Gottes, obgleich er ursprünglich, wenn auch pneumatisch und ἄγνωστος καὶ ἀόρατος, diesen nicht kannte. Nach Cerinth ist Einer von den weltschaffenden Engeln der Gott der Juden, der das (an sich gute) Gesetz gegeben und die Propheten iuspirirt hat (Epiphan. haeres 28, 1). Doch

---

26) Nur eine mehr zusammenschauende Darlegung der gnostischen Theoreme nach einer bestimmten Seite hin kann an diesem Orte unsre Aufgabe sein.

27) In dieser Gestaltung erscheinen die englischen und dämonischen Mächte noch bei Bardesanes von Edessa, der weder Dualist noch Emanatist, sondern reiner Theist ist, und keinen Demiurgen anerkennt. Denn jene Mächte sind direct von Gott abhängig. S. das Nähere bei A. Merx, Bardesanes von Edessa. Halle 1863.

28) Vergl. Philosophum. V, 22 ff. Lipsius l. c. 253 ff.

nun tritt das christliche Princip in seiner Stärke hervor und stellt das Judenthum in den Schatten. Nach dem syrischen Gnostiker Saturnin ist der Judengott selbst einer von den weltschaffenden Engeln. Dass der Mensch ein Geschöpf der Engel, weist er aus Gen. I, 26 nach. Christus kam, da der Judengott die andern Engelfürsten ihrer Herrschaft berauben wollte, um dieser Anmassung des ersteren zu steuern. Die Weissagungen gehen theils von den weltschaffenden Engeln theils vom Satan aus [29]). Dass der Judengott ein Engelfürst, der die andern ihm gleichstehenden verdrängen wollte, sagt auch Basilides (Iren. I, 24, 4; Philos. VII, 20 ff.); an jenen Justin klingt es an, wenn der „grosse Archon, das Welthaupt" seinen Sohn zu seiner Rechten sitzen lässt (Phil. VII, 23). Dieser Archon war den Patriarchen nach Exod. 3, 15 unbekannt; von ihm redeten die Propheten. Vom weiseren Sohne des Archon kam das Evangelium, der nun einsah, dass er nicht *ὁ θεὸς τῶν ὅλων* sei (ib. c. 26); jener theilte es auch dem Sohne des zweiten niederen Archon mit, der nun erleuchtet wurde: sein Inhalt ist *ἡ γνῶσις τῶν ὑπερκοσμίων* (c. 27). — Tiefer steht schon der Jaldabaoth der Ophiten, der sowohl mit dem pneumatischen Samen wie mit dem Teufel in stetem Kampfe liegt. In einem Zweige der Ophiten, den Kainiten (Epiphan. haer. 38), steigert sich diese Tendenz bis zur Verherrlichung aller derer, die im A. T. als gottlos dargestellt werden, besonders des Kain, Esau, Korach, der Sodomiten. Der Kampf des Demiurgen gegen die Pneumatiker ist die Hauptsache. Die Sethianer sehen in Seth einen höheren Sprossen, der die höhere Macht verehrt, aber weil somatisch und pneumatisch, von den Mächten des Demiurgen nicht vertilgt werden kann (Epiph. h. 40, 5). Die Archontiker (Epiphan. h. 40) sehen in Sabaoth den Autor des Gesetzes, der in 7 Himmeln Tyrannei übt; er ist weder böse noch identisch mit dem unbegreiflichen Gott; sein Sohn ist aber der Teufel. — Handelt es sich hier um ein Verständniss der alttestamentlichen Oekonomie im Unterschiede vom N. T., so tritt dagegen dieses Interesse bei den hellenisirenden Gnostikern (Valentin u. s. w.) mehr zurück: der Demiurg erhält eine Mittelstellung, weil er sich mit der Materie befasst; aber die Propheten sind doch Achamothseelen, in denen ein höheres Element schlummert, und daher verfuhr man bei der Deutung derselben stark eklectisch, ohne sie ganz zu verwerfen.

b. Die zweite Klasse von Motiven wird der Selbstdarstellung Gottes im A. T. entnommen. Die Anthropopathieen und Anthropomorphismen erfahren keine Umdeutung, sondern werden bildlos genommen. Den ersten entschiedenen Anstoss erregte es, dass Gott im A. T. als sichtbar geschildert wird. Entweder sind alle Theophanieen, schloss man, Fälschungen oder dieser sichtbare Gott kann unmöglich der wahre sein, zu dessen wesentlichsten Merkmalen ja die Unsichtbarkeit gehört. So besonders Cerdon, an den sich Marcion anschloss (Epiphan. h. 41. 42), und die Sichtbarkeit wird zur Erkennbarkeit ausgedehnt (*τὸν μὲν γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνῶτα εἶναι* —

29) Iren. I, 24, 1. 2. Philosoph. ed. Schneidewin VII, c. 28.

Iren. adv. haer. I, 27, 1). Der Judengott ist leidenschaftlich: so wird ausdrücklich der ophitische Jaldabaoth geschildert. Eben dahin gehört auch, dass Jahve auf sein Volk gewissermassen beschränkt erscheint; alles Universale in den Propheten soll auf den Versuch Jahve's hindeuten, sich auch die Heidenvölker zu unterwerfen: so Basilides. Dass die entschiedene Hervorhebung der Schöpfergrösse Jahve's ihn in den Augen der strengen Dualisten tief stellte, versteht sich von selbst. Am eigenthümlichsten ist aber der Einwand von Cerdon und Marcion, der Gott des A. T. erscheine nur gerecht, nicht gütig, nur als Richter, nicht liebevoll — ein Satz, gegen welchen sich die Polemik der Väter ganz besonders energisch richtete, je mehr der erste Schein dafür zu sprechen schien. —

c. Der Inhalt des A. T. macht es unmöglich, lautet ferner die gnostische These, Alles darin auf Einen Urheber oder gar auf den Gott des Christenthums zurückzuführen. Man wies auf die innern Widersprüche hin. So sagt Epiphanes in s. Buche „über Gerechtigkeit“: es sei lächerlich, demselben Gotte, der die Begierde in den Menschen pflanzte, das Verbot des Dekalogs zuzuschreiben: „Du sollst nicht begehren“ [30]). Eine sehr gründliche Darlegung der alttestamentlichen Anschauung der valentin. Schule besitzen wir in dem Briefe des Ptolemäus an die Flora [31]), der wegen seiner mannigfach kirchlichen Prämissen interessant ist; wenn auch nicht zweifellos ächt, immerhin ein Zeugniss aus gnostischen Kreisen. Das Gesetz, heisst es da, kann weder von dem vollkommenen Gotte und Vater herstammen, da Vieles noch unerfüllt ist und manche Gebote mit dem Wesen Gottes schlecht übereinstimmen. Aber auch nicht vom Satan, da der Gott des A. T. sich selbst die Weltschöpfung beilegt. Alle Kritik des A. T. könne und müsse sich nur nach den Worten des Erlösers richten. Demgemäss kann aber der Pentateuch nicht von Einem Gesetzgeber herrühren (mehrere menschliche Gesetze seien beigemischt), vielmehr hat er einen dreifachen Ursprung: der eine Theil kommt von Gott, der andere von Moses (*ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὁρμώμενος*) nach seinem eignen Ermessen, der dritte von den Aeltesten. Die erste Diremtion liegt deutlich in Matth. 19: das Gesetz Gottes lässt keine Scheidung der Ehe zu, Mose gestattet sie wegen der Schwäche der Menschen, die zweite Diremtion tritt in der Bergpredigt klar hervor. Allein jener erste, rein göttliche Theil hat wiederum drei unterschiedliche Elemente in sich: 1) Das eigentliche Gesetz, *ἡ καθαρὰ νομοθεσία, ἀσύμπλοκος τῷ κακῷ*: dies wollte der Erlöser erfüllen, nicht auflösen. Hiezu gehört der Dekalog; er ist rein aber nicht vollkommen, deshalb bedurfte er der Plerose durch den Erlöser. 2) Der zweite Theil ist *συμπεπλεγ-*

---

30) S. Orig. lib. V comment. in epist. ad Rom. c. 5 T. II p. 430. Auch in Stieren's Ausgabe des Irenäus I, 906 f. Dies deutet übrigens auf eine Unterscheidung des Demiurgen und Gesetzgebers, ähnlich wie bei den Simonianern Clem. Homil. XVIII c. 12.

31) Epiphan. haer. 33, c. 3—7. Vergl. Stieren a. a. O. I, 922—936. Diss. de Pt. ep. ad. Floram. Jen 1843.

μένος τῇ ἀδικίᾳ: er bezieht sich vor Allem auf die Wiedervergeltung (Auge um Auge, Zahn um Zahn Levit. 24, 20) und Rache. Das ist wohl gerecht, stimmt aber nicht mit der Natur des Erlösers und der Güte des Vaters. So ist auch das Verbot des Tödtens im Dekaloge durch den Erlöser absolut aufgehoben: kann nun derselbe Gott die Tödtung des Mörders befehlen? Indem Christus dies aufhob, zeigte er sich als den Sohn des höchsten Gottes. 3) Diese Gruppe umfasst alle Gesetze über Opfer, Beschneidung, Passah, Azyma. Diese sind symbolisch gemeint; sie waren gut, bis die Wahrheit erschien: *ἀληθείας φανερωθείσης μετετέθη*. Gott will Beschneidung des Herzens, Opfer des Dankes, den Sabbath, dass wir uns schlechter Handlungen enthalten, ebenso ist das Fasten gemein (als *ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων*). Hieraus folgert der Gnostiker, dass dieser göttliche Theil des Gesetzes, der so Manches enthält, was antiquirt werden musste, nur von einem besondern Gotte herrühren konnte, der weder völlig gut noch böse ist, also — gerecht. Er ist zugleich der Demiurg, der Schöpfer der ganzen Welt. Für die Gerechtigkeit setzt er daher auch Belohnungen aus. (Diese Trennung nach den Kategorieen von Güte und Gerechtigkeit ist keineswegs rein marcionitisch, sondern durchzieht die gnostische Anschauung im Allgemeinen[32]). Bemerkenswerth ist es, dass in die ganze Deduction nichts von kosmischem Dualismus hineinblickt.) Ganz wie die Katholiker zu thun pflegten, beruft sich Ptol. schliesslich auf den Consensus seiner Lehre mit der apostolischen Ueberlieferung. Und dieser Anschauung gemäss sonderten die Gnostiker, was im A. T. vom Demiurgen allein herrührt und was vom höchsten Gotte. Aber auch die Propheten scheinen einen verschiedenartigen Eindruck gemacht zu haben, wie ophitische Behauptungen zeigen. Die verschiedenen Aeonen haben nämlich auch ihre besondern Propheten: jeder von ihnen pries seinen Aeon. Dabei legte man (freilich in höchst oberflächlicher und tumultuarischer Weise) die verschiedenen Gottesnamen des A. T. zu Grunde[33]). Jaldabaoth erwählte Moses, Josua, Amos, Habakuk; Jao den Samuel, Nathan, Jona und Micha; Sabaoth den Elias, Joel, Sacharja; Adonai den Jesajas, Ezechiel, Jeremias und Daniel; Eloni den Tobias und Haggai, Horäus den Micha und Nahum: Astaphäus den Esra und Zephanja. Gleichwohl haben sie (unwissend) Manches von höherer Wahrheit verkündet, da die Pruneikos bisweilen durch sie thätig war. Warum die Propheten gerade so und nicht anders den verschiedenen

32) Vollends in der Schule Marcions bei Syneros, Lucian, Megethios, Prepon. Vergl. Lipsius l. c. p. 300. Apelles (Philos VII, 38; X, 20) unterschied vom *δίκαιος θεός* nach einen *πύριvος*, der (im feurigen Busche) mit Mose redete. Der Fehler Marcions lag darin, dass er die Gerechtigkeit nicht von unbarmherziger Strenge schied (Tert. adv. Marc. I, 8; Baur, die christliche Gnosis S. 248 ff.).

33) Iren. adv. haer. 30, 10; in andrer Reihenfolge bei Orig. c. Cels. VI, c. 31. 32; bei den Phibioniten (Epiphan. haer. 26, 10) erscheinen auch einige andre Namen. S. Lipsius S. 274.

Archonten zugewiesen sind, lässt sich nicht mehr ermitteln. — Ueber die Exegese der Gnostiker (bei der sie sich übrigens auf eine apost. Geheimlehre beriefen) liegt nichts Näheres vor[34]), als was aus den angeführten Principien sich von selbst ergiebt, ein Schwanken zwischen Buchstäbelei und Allegorese, nur dass die letztere selbstverständlich nicht einem harmonistischen Interesse dient, mehr dem entgegengesetzten. Ihre Apokalypsen lehnten sie gern auch an alttestam. Namen an, wie Adam, Abraham, Elias, Moses, Zephanja u. A.[35]).

Zweite Periode.

Die Zeit der grossen Kirchenlehrer.

c. 250 — c. 600.

§ 9.

Uebersicht.

Der harte Kampf gegen Judaisten und Gnostiker hatte wohl die Kirche an die Pflicht gemahnt, zum A. T. eine feste und klare Stellung einzunehmen. Indess schien die Abwehr leichter durch Berufung auf die »apostolische Tradition« und »die Glaubensregel«. Nicht die Wahrheit, sondern die Einhelligkeit einer Gemeinde hatte die Entscheidung gegeben, welcher der Geist lautrer und feiner Unterscheidung längst abhanden gekommen. Die »kirchliche Gewohnheit« erbt von der »apostolischen Tradition« das gleiche Maass der Auctorität und spricht sich durch den Mund angesehener Kirchenlehrer, sowie der Concilien und Synoden aus. Eben darum ist auch die kirchliche Feststellung des Umfanges, den der Kanon des A. T. in der christlichen Gemeinde haben sollte, — wie dieselbe um die Mitte unsrer Periode erfolgt, — zwar ein Zeugniss des Gemeindegeistes, aber nichts weniger als epochemachend, vielmehr den Tod geistlicher Kritik bestätigend. Gleichwohl zeigt sie im Morgenlande noch deutliche Spuren von Leben. — Schon hierin giebt sich die wachsende Verschiedenheit kirchlichen

---

34) Beispiele bei Irenäus und Origenes.

35) S. Rich. Simon, hist. des commentateurs p. 25 ss. Auch Fabricius, cod. apocr. V. T. I, 935 — 970. E. Renan, Journ. asiat. 1853. Nov.

Urtheils im Osten und Westen kund, die um so mehr in unsrer Eintheilung Ausdruck gewinnen muss, als die ganze Behandlung und Anschauung des A. T. durch diesen Gegensatz bedingt wird. Am eigenthümlichsten tritt derselbe in der sogenannten Antiochenischen Schule hervor. — Im Uebrigen ist es für unsre Periode characteristisch, dass die theologische Arbeit ausschliesslich den grossen leitenden Persönlichkeiten zufällt, kaum mit Ausnahme der Kanonbildung. Die weitere Gruppirung des Stoffes schliesst sich, dem Wesen der theologischen Arbeit gemäss, am passendsten an solche hervorragende »Lehrer der Kirche« an. vor allem an Augustinus und Hieronymus: Beide fallen in die Mitte unsrer Periode; Beide suchen das Erbe der »Väter« neu zu gestalten und zu bereichern; in Beiden jedoch spiegelt sich ein Gegensatz, der fortan die Theologie beherrschen muss — im jenem herrscht ausschliesslich die Rücksicht auf den dogmatischen und paränetischen Gebrauch des A. T. und eine ängstliche Pietät gegen die Tradition, in diesem verbindet sich damit die Rücksicht auf begründetes Verständniss und auf urkundliche Treue. Die Periode (mit ihr die alte Zeit) findet von selbst ihren Schlusspunkt in dem letzten selbständigeren Erklärer, in dem grossen Gregor.

§ 10.

Der Kanon.

Die Hauptbedingung der Kanonicität eines Buches fand man weniger in seinem theopneustischen Character oder in seinem urkundlichen Werthe als vielmehr in seiner Reception seitens der Kirche. Aber auch diese Bedingung machte ihre Wandlungen durch. Zuerst war kanonisch, was von Gemeinden apostolischen Ursprungs anerkannt wurde, so fern sie für die rechten Bewahrer apostolischer Tradition galten. Alsdann legte man die Entscheidung den Bischöfen als den Trägern des Gemeingeistes bei, freilich zuerst allen insgesammt, aber später mussten Concilien nach Stimmenmehrheit entscheiden. Die Bischöfe der von Aposteln gegründeten Gemeinden hatten auch hierin das meiste Ansehen, das höchste aber (nach dem gleichen Gesichtspunkt) der von Rom. Lag es auch im hierarchischen Interesse, alle bedenklichen, kirchlich nicht

als vollwichtig erkannten Bücher gänzlich zu verbannen — wie leicht konnte häretisches aller Art eindringen! —, so blieb doch eine freiere Ansicht daneben lange geltend, welche einen engeren und einen weiteren Kreis von kanonischen Büchern im A. T. bestehen lassen wollte, jenen mehr fürs Dogma, diesen mehr zur Erbauung. Trotz des durchgängigen Gebrauches der Alexandrina zählten Viele nur 22 Bücher des A. T., mit den Juden, und waren geneigt, in diesen jenen engeren Kreis zu erblicken, so verschieden auch Gruppirung und Zählungsweise der Bücher sich gestalten mochte. Stehen besonders Athanasius und Hieronymus für jene mittlere Ansicht ein, so trieb die kirchliche Consequenz, welche feste Normen suchte, weiter — in der morgenländischen Kirche zum Ausschluss jener (heute sogen.) Apokryphen, vielfach auch des Buches Esther, in der abendländischen Kirche, durch Augustins Vermittelung, zur synodalen Anerkennung des Kanons im weitesten Umfange, mit Einschluss aller jener in der Gemeinde gelesenen Bücher (393, 397, 419), im bewussten Nachgeben gegen die bisherige »Gewohnheit«. Ganz vereinzelt steht ein Versuch (Junilius), die Bücher des A. T. in drei Klassen zu theilen und nur nach ihrem religiösen Werthe zu gruppiren. Im Abendlande kommt man schliesslich zu der klaren Einsicht, dass die christliche Kirche (auf Grund jener Entscheidungen) einen andern Kanon des A. T. besitze als die hebräische Synagoge. Gleichwohl erreichte man nicht eine Feststellung in formell gültiger und allerseits verbindlicher Form über den Umfang des Kanons: — kein ökumenisches Concil der alten Zeit hat beschlossen, welche Bücher den unter den Christen gebräuchlichen Kanon des A. T. bilden sollten. Und als nach tausend Jahren ein Concil (zu Trident) sich dessen unterfing, war es kein ökumenisches mehr.

Erläuterungen.

1. In den Kämpfen mit den Häretikern hatte man die Amphibolie des blossen Schriftgebrauchs erkannt; ungleich wirksamer erschien die regula fidei durch das Gewicht apostolischer Tradition. Die Macht derselben steigert sich in unsrer Periode; die Schrift wird nur Ein Glied in dieser Traditionskette. Das Bewusstsein kirchlicher Einheit mehrt sich durch den doppelten Gegensatz gegen Häresie (Gnostiker, Manichäer) und

gegen Schisma (Donatisten): die äussere Macht der Kirche, vorzüglich die des Clerus, wächst durch Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion (324). Der Nachdruck einer kirchlichen Gesetzgebung auf Synoden und Concilien beginnt das stille Walten der öffentlichen Meinung in der Kirche abzulösen. Doch schützte eben jene tiefere Stellung der Schrift, sowie der Umstand, dass jedes Urtheil über den Kanon durch eine gewisse Schriftgelehrsamkeit bedingt war, davor, dass der Kanon selbst in dem Grade Streitobject wurde, wie das Dogma. Gleichwohl übte die Umwandlung des Begriffes der kirchlichen Norm, die von den Aposteln auf die Gemeinden, von diesen auf die Bischöfe und auf die Concilien überging, auch auf den Schriftgebrauch einen bedeutenden Einfluss. Die Theopneustie war viel zu sehr reine Glaubensvorstellung, um eine feste Handhabe des Urtheils darzubieten; an ihrer Stelle entschied die kirchliche Reception eines Buches über seine Kanonicität. Zwar blieb das Bewusstsein lebhaft, dass die Schrift das Dogma beweise; aber die heftigen Streitigkeiten um dasselbe bezeugten auch die Unzulänglichkeit dieses Tribunals, — so dass die andre Seite der Schrift, zur Erbauung der Gemeinde zu dienen, von selbst in den Vordergrund trat. —

2. In der griechischen Kirche hatten die Untersuchungen des Origenes den Erfolg, dass man, trotz des fortgesetzten Gebrauches der LXX, dem hebräischen Kanon den Vorzug gab. Da aber von der heiligen Schrift, wie es scheint, gewöhnlich nur einzelne Bücher oder grössere Theile im Umlauf waren, so gab dies zu mancherlei Verschiedenheiten Anlass, zunächst in der Gruppirung der Schriften, dann auch in der Auswahl selbst. Man hielt sich hier gern an die Zahl 22, die der Buchstabenzahl des hebr. Alphabets entsprach; hie und da zog man das griech. Alphabet als Norm vor mit 24 Zeichen. Ueberall schimmert eine gewisse Unkunde hinsichtlich der hebr. Ueberlieferung durch, und ein äusserlicher Gesichtspunkt bei der Abgrenzung. Die Richtung auf Begrenzung des Kanons des A. T. ward durch die Furcht vor den „apokryphischen" Schriften genährt. Darunter verstand man zunächst häretische Schriften, meist mit einladenden Titeln, die leicht täuschen konnten; demgemäss dehnte man ihn auf alle religiösen pseudepigraphischen Schriften aus, weil sie von vorn herein verdächtig seien. Der Mangel an kritischer Kunde liess aber diese Grenze um so mehr fliessend erscheinen, als man auch von unbezweifelt kanonischen Schriften des A. T. nicht die Verfasser kannte. Daher vielfach die Neigung, diesen bekannte Verfasser zu octroyiren (wie auch im Talmud Tract. baba bathra fol. 14^b). Bedenklicher war die Frage, ob man Schriften, welche längst als kirchliche Vorlesebücher cursirten und in denen Niemand etwas Ketzerisches gefunden hatte, ausschliessen solle: dazu gehörten eben jene Bücher, welche sich wohl in der Version der LXX vorfanden, nicht aber in dem hebr. Kanon. Die strengere Richtung wollte auch sie ausschliessen, die mildere dagegen ihren Gebrauch behufs Erbauung, entweder der ganzen Gemeinde in öffentlicher Weise oder der Katechumenen, anerkannt und geduldet wissen. — Auf dem Concil zu Nicäa (325) ward nichts über

den Umfang des Kanons bestimmt [1]). Aber Athanasius († 373) in s. epistola festalis [2]) zählt zunächst als κανονιζόμενα καὶ θεῖα βιβλία die Bücher des hebr. Kanons auf, nur dass er zu Jeremias noch Baruch, „den Brief des Jeremias“ (in d. Vulg. u. bei Luther als Baruch c. 6) und die Klagelieder hinzufügt. Als Bücher τετυπωμένα παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον (also für die Katechumenen) nennt er: die Weisheit Salomos und die Sirachs, Esther, Judith, Tobias (gleichstehend mit der διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων und dem Hirten des Hermas). Auch Cyrill von Jerusalem († 386) nennt in s. 4. Katechese als kanonisch dieselben Bücher, auch Jeremias mit Threni, Baruch und dem Briefe, und Esther als letztes historisches Buch. Er schliesst damit, dass das, was in der Kirche nicht gelesen werde, auch nicht religiöse Privatlectüre sein dürfe. Denselben strengeren Grundsatz hatte die Laodicensische Synode [3]) 363 (im can. 59) ausgesprochen [4]), der die von Karthago 397 hierin folgte. Auch Gregor von Nazianz (carm. 33. Opp. ed. Caillau. Paris 1840. II, 259 sq.) nennt wie Cyrill zwölf historische, fünf poetische und fünf prophetische Bücher, nur dass er Ruth besonders zählt und Esther auslässt. Ebensowenig will er andre Schriften als γνήσια gelten lassen, auch nicht die von Athanasius empfohlenen. Aehnlich sein Freund Amphilochius von Ikonium († 395) in den Jambi ad Seleucum (Opp. Gregorii Naz. ed. Caillau. II, 1102 sq.), nur dass er erwähnt, einige liessen auch Buch Esther zu. Dass damals noch kein allgemein anerkanntes Verzeichniss bestand, darauf deutet der Schluss hin: οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν [5]). Bei Epiphanius zeigt sich eine gewisse Neigung zur Strenge, aber durchbrochen von der alten Gewohnheit. In haer. VIII, 6 nennt er 27 Bücher des A. T., die aber als 22 zu zählen seien. Jeremias erscheint mit Lament., Epist. und Baruch, Esther fehlt nicht. Er erklärt sie als solche, die den Juden erlaubt sind: einige Bücher hielten sie für zweifelhaft, wie Sirachs und Salomos Weisheit, „ausser andern ἐναποκρύφοις“. In

1) Möglich, dass ein fingirtes Schriftenverzeichniss der Synode später im Umlauf war. Hieron. in s. Prolog zu Judith erwähnt, die Nic. Synode habe dies Buch zu den heil. Büchern gerechnet. Auch Cassiodor de inst. Div. c. 14 beruft sich auf derartige Bestimmungen der Nicän. und Chalced. Synode. S. Hody, de bibliorum textibus origg. Oxon. 1705. p. 651.

2) Opp. Colon. 1686. II, 38 sq.

3) Auf dieser Synode erscheint die Bezeichnung „kanonische Schriften“ zuerst, und zwar als allgemein verständlich, wie Athanasius das Wort κανών für den bibl. Kanon gebraucht und Chrysostomus zuerst den Ausdruck τὰ βιβλία kurzweg für „Bibel“. Auch vgl. Reuss l. c. § 316.

4) Dass das Schriftenverzeichniss in Can. 60 der Laodic. Synode unächt sei, bewies Credner, Gesch. d. neutestam. Kanons. Berlin 1860. S. 219. Es stimmt mit Cyrill fast ganz überein. Gleichwohl berief sich dieser auf Stellen der apokryph. Bücher. S. Herbst, Einl. I, 35 f.

5) Vgl. Credner a. a. O. S. 228.

haer. 76 (c. Aetium) stellt er die beiden Weisheitsbücher an den Schluss des Neuen Testamentes: nach dem Zusammenhange will er die Schrift im weitesten Umfange nennen. An einer dritten Stelle (de mens. ac ponder. c. 4 u. 23) nennt er auch 27 Bücher, weil 5 Buchstaben des hebr. Alphabets doppelt gezählt würden. Das A. T. zerfalle in 4 Pentateuche. Der erste sei die *νομοθεσία*, der zweite umfasse die metrischen Bücher: Hiob, Psalter, Prov. Salom., Eccl., Cant. C. Der dritte enthalte die „Hagiographa" oder *γραφεῖα*: Josua, Jud. cum Ruth, Paralip. 2, Regg. 1 bis 4 Zum prophetischen Pentateuch rechnet er das Dodekapropheton, Esajas, Ezechiel, Jeremias, Daniel. Zu diesen 20 komme 1 B. des Esra und 1 Esther. Zu den metrischen BB. gehörten wohl noch die *σοφία πανάρετος* des Salomo und die des Sirach: obgleich nützlich und fruchtbringend, gehörten sie doch nicht in die Zahl der heil. Schriften und seien nicht in der Bundeslade aufbewahrt worden. Uebrigens bemerkt er c. 5, dass „die Briefe des Baruch" bei den Hebräern nicht vorkämen. — Dem fünften Jahrh. dürfte der 85. Canon apost. angehören. Er giebt genau den hebr. Kanon an (ohne Baruch, mit Esther)[6]; dagegen wird die Sap. Sirach den Katechumenen empfohlen. Auch Constit. apost. II, 57 geschieht jenes: unter den „Schriften, welche über die Rückkehr des Volks geschrieben sind", versteht er wohl Esra und Nehemia, schwerlich auch Esther. Ruth ist wohl bei Jud. zu denken und die Klagelieder bei Jeremias. — Ins fünfte Jahrh. gehört wohl auch das vor dem Cod. Alexandr. stehende Verzeichniss: 5 BB. Mosis, Josua, Richter, Ruth, 4 Kön., 2 Chronik, 16 Propheten, die kleinen voran, Esther, Tobit, Judith, 2 Esra, 4 Makkab., Psalter, Job, Prov., Eccl., Cant. C., *σοφία ἡ πανάρετος*, *σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ*. (Im N. T. folgen auf die Apokalypse die beiden Briefe des Clemens, zuletzt die „18 Psalmen Salomos"). Das Verzeichniss, vielleicht in Aegypten entstanden, will offenbar die heil. BB. möglichst vollständig aufzählen nach alter Ueberlieferung, unberührt von der exklusiven Strömung. Auch das Verz. im Cod. Vatic. stellt zwischen Nehemia und Job: Tobit, Judith, Esther (die überhaupt vielfach wie eine zusammengehörige Trias betrachtet werden), zwischen Cant. C. und Propheten: die beiden Weisheitsbücher, hinter Jeremias: Baruch, Threni und den Brief des Jer., hinter Daniel an den Schluss: Makkab. 3 (die im Codex selbst bekanntlich fehlen). — Dagegen giebt Leontius (c. 590) de sectis act. 2 nur die 22 BB. des hebr. Kanons mit Auslassung von Esther. Auch die *σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* (fälschlich dem Athanasius zugeschrieben Opp. Colon. II, 55 sq.)[7]) hält sich im Ganzen an den hebr. Kanon; nur nennt sie 151 Psalmen, und sagt, die Sap. Sal., Sir., Esther, Tobias, Judith seien zwar nicht kanonisch, könnten aber von Katechumenen gelesen werden;

---

6) Die Einschaltung der 3 Makkab.-BB. scheint ebenso später erfolgt zu sein, wie die des Buches Judith. S. Hody l. c. p. 646 Col. 27.

7) Nach Credner, Zur Gesch. des Kanons. 1847. S. 127 ff. frühestens im 9. Jahrh. entstanden auf Grund einer unvollständigen Handschrift der Stichometria Nicephori.

τινὲς δὲ τῶν παλαιῶν sagten, auch Esther sei kanonisch, und Ruth sei zum Richterbuche zu zählen, um die Zahl von 22 BB. herauszubekommen. Als Antilegomena erscheinen die 4 BB. d. Makk., Susanna, Psalmen und Lieder Salomos, während zu den „Apokryphen“ Henoch, test. und assumtio Mosis u. A. gerechnet werden. — Bedeutsam erscheint in diesen Verzeichnissen die häufige Auslassung des Buches Esther, dessen kanonische Geltung vielfach bezweifelt sein muss [8]). Hienach steht fest, dass in der griech. Kirche die Neigung, im Allgemeinen nur den hebr. Kanon von 22 BB. festzuhalten, dominirte; nur diese seien „kanonisch“ und in der Kirche zu gebrauchen; ob nicht auch die beiden Weisheitsbücher und hie und da Esther, Tobit, Judith von Katechumenen gelesen werden dürften, darüber war man mehr schwankend, neigte indess doch mehr zum Ausschluss. —

3. In der lateinischen Kirche macht Augustin Epoche. Vorher finden wir deutliche Einwirkungen der orientalischen Anschauung, welche das eigentlich Kanonische ausscheiden will, ohne die kirchliche Praxis zu beseitigen. So bei Hilarius und Ruffin, der fast ganz die Anschauung von Athanasius theilt, während bei Hieronymus sich die beiden in der griech. Kirche vorhandenen Richtungen, die strengere und die mildere, in eigenthümlicher Weise durchkreuzen. — Hilarius von Poitiers († 368) folgte in s. praef. ad psalm. ganz dem Origenes in der Aufzählung der Bücher bis Esther, auch Jeremias mit den Klageliedern und dem Briefe zusammenstellend. Zum Schluss bemerkt er, einige legten die Zahl der Buchstaben des griech. Alphabets zu Grunde und nähmen deshalb Judith und Tobit in den Kanon auf. Ruffin († c. 411) verzeichnet die vom heil. Geiste ausgegangenen, von der Kirche als kanonisch recipirten Bücher, ohne (wohl absichtslos) den Brief und Threni des Jer. zu erwähnen. Die Bedeutung des kanonischen Werthes liegt darin, dass nur auf ihnen fidei nostrae assertiones beruhen. Als non canonici sed ecclesiastici führt er (entsprechend den „Lesebüchern“ bei Athanasius) auf: die Weisheit Salomos und die des Sirach; in gleichem Range stehen libellus Tobiae et Judith et Maccab. libri: — quae omnia legi quidem in ecclesiis (patres) voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem fidei ex his confirmandam. Ausgeschlossen sind die apocryphae scripturae, quas in ecclesiis legi noluerunt. Die Basis des Urtheils ist also hier durchaus die traditio patrum. — Hieronymus († 420) giebt zunächst die Eintheilung des jüd. Kanons in Gesetz, Propheten und Hagiographen an und hält genau an der Zahl von 22 BB. fest. In der epistol. 107 ad Laetam warnt er lebhaft vor den „Apokryphen“, die er mit den Pseudepigraphen in die grosse Klasse des Un- und Antikanonischen setzt: sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur, multaque his admixta vitiosa et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere. Sichtlich hält er hier den vulgären Begriff des Apokryphischen fest und denkt dabei weder ausschliesslich noch zuerst an die in der griech. Bibel vorh. überschüssigen Schriften. Ueber diese urtheilt er

---

8) Vgl. Bleek, Einl. ins A. T. § 310 S. 697 f.

milder im prolog. galeatus ad libros Regum, nach genauer Aufzählung der veteris legis libri XXII. Non in Canone seien und demnach inter apocrypha ponendi die Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber, et Judith et Tobias et Pastor (3 Esra; wenn Pastor Hermae, so ist er wegen seiner apokal. Form dem A. T. zugezählt). Von dem B. Sirach und dem 1. B. Makk. sagt er, er habe es auch hebräisch gefunden. Als solche Bücher, die lediglich zur „Erbauung des Volkes" gelesen werden könnten, rechnet er also: Sap. Sal., Sirach, Judith, Tobit, 2 Makkab., die Sap. Sal. zögernd, weil pseudepigraphisch und nicht hebräisch vorhanden [9]). — An und für sich bedeutet die Anwendung des Ausdrucks „apokryph" auf diese kirchlichen Lesebücher ein Verwerfungsurtheil; er stellt sie sichtlich tief, und dass er nicht, wie Cyrill, die Consequenz zieht, sie völlig auszuschliessen, liegt offenbar in einer Condescendenz beim Blick auf die weite Verbreitung derselben im Abendlande. Nur aus der Combination beider Stellen (im prolog. zu Regg. und praef. ad Salom.) ergiebt sich eine gemilderte Auffassung des Ausdruckes „apokryph". Freilich zahlt auch er der Gewohnheit seinen Zoll, indem er vielfach Stellen aus den Apokryphen so citirt, als ob sie kanonischen Werth hätten [10]).

Das Gefühl der selbständigen Stellung des Dogmas (als einer Frucht kirchlichen Geistes) und der kirchlichen Disciplin mag Augustin bewogen haben, in dieser Frage die consuetudo ecclesiae fast ausschliesslich zur Geltung zu bringen. Durchweg sehen wir, dass ihm die Schrift viel höher steht als Mittel der Erbauung, denn als Beweismittel des fixirten Glaubens. Auf jenen afrikanischen Synoden (393 zu Hippo, 397 zu Karthago [11])) war er besonders thätig; unter seinem Einflusse erfolgte die Feststellung des Kanons. Nächst den allgemein anerkannten Schriften sollen auch die Aufnahme finden, welche in den meisten und angesehensten Gemeinden gelesen werden [12]). Er weiss, dass die beiden Weisheitsbücher (Sal. u. Sir.) nur de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur; nam (fügt er mit merkwürdiger Unkunde hinzu, da die Sapienz von Niemandem dem Siraciden zugeschrieben worden ist) Jesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur, — aber doch in auctoritatem recipi meruerunt und unter den „prophetischen" aufgezählt zu werden. Und von den Makkab.-BB. sagt er (Contra Gaudent. I. 31) ausdrücklich: (quae scriptura) recepta est ab Ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur. Er zählt 44 Bücher des A. T. Die Synode zu Hippo hatte als kanonische mitgenannt: Salomonis libri quinque, Tobias, Ju-

---

9) Praef. in libros Salom.: Sicut ergo Judith et Tobi et Maccabaeorum libros legit quidem Ecclesia sed inter canonicas Scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Eine Empfehlung derselben zur Lectüre ist in den Worten sicherlich nicht enthalten.

10) Das Genauere siehe bei Zöckler, Hieronymus. Gotha 1865. S. 357 ff.

11) S. can. 47 bei Mansi III, 891.

12) Vgl. die wichtige Stelle de doctr. christ. II, 8.

dith, Machabaeorum libri duo [13]). Die äussere Ursache war wesentlich die, dass sich diese Bücher mitten in der altlat. Uebersetzung, der Itala, fanden [14]). — Gleichwohl blieb die Auctorität des kundigeren Hieronymus im Abendlande ein Hinderniss für jene völlige Gleichstellung. Cassiodor de instit. divin. script. c. 12 stellt beide Verzeichnisse, das des Augustin und das des Hieronymus, neben einander: alle Bücher des A. T. gruppirt er in 6 Codices und rechnet zu den Hagiographen: Job [15]), Tob., Esther, Judith, Esdrä 2, Makkab. 2. — Papst Innocenz I. (im Briefe an den span. Bischof Exsuperius 405) erwähnt auch 5 BB. Salomonis und setzt 2 Paralip. an den Schluss der geschichtl. BB., die er wie (später) Cassiodor angiebt [16]). Im can. 27 der Karthag. Synode von 419 fehlten die 2 BB. Makkab. — Dass selbst in Rom noch Schwankungen stattfanden, zeigen die verschiedenen Recensionen des Decretes von Gelasius, das auch dem Damasus und dem Hormisdas zugeschrieben wird [17]). Die Bücher des A. T. zerfallen in 3 Theile: die erste Abth. schliesst im Decrete des Damasus mit Sap. u. Ecclesiasticus (Sirach); in der zweiten steht Jerem. cum uno l. Baruch item cum lamentationibus suis, in den kleinen Propheten: Joel, Abdias, Osea, Amos etc.; in der dritten (ordo historiarum): Job, Tobias, Judith, Hester, Esdrae lib. 1., Machab. libri 2. Bei Gelasius fehlt der Zusatz bei Jerem. (der bei Hormisdas lautet: Kinoth ac (?) lamentationibus suis), Joel und Abdias stehen zwischen Micha und Jona, von Esra sind 2 BB. genannt. Die dritte Rec. kennt nur 3 BB. Salom. und lässt die beiden Weisheitsbücher aus, während Prov., Eccl., Cant. ausdrücklich erwähnt werden. Die Reihenfolge der „histor." BB. ist in allen 3 Recensionen verschieden. — Trotz aller Bemühungen der Afrikaner erfolgte aber von Rom aus keine ausdrückliche Bestätigung der Beschlüsse. Zwar befahl Leo d. Gr. eine Vernichtung der „Apokryphen", aber darunter begreift er die falsati codices sub nominibus Apostolorum [18]). Dagegen entschuldigt sich Gregor d. Gr. (Moral. in Job. XIX. 17), dass er eine Stelle aus 1 Makk., als einem nichtkanonischen Buche, anführe, da dasselbe wenigstens ad aedificationem diene. Mithin findet auch in der latein. Kirche keine feste, kirchlich normirte, überall geltende Umgrenzung des alttestamentlichen Kanons statt.

4. Eine ganz eigenthümliche Stellung nahm, wie wir (c. 560) aus

---

13) Vgl. Ballerini I, 1, 98 und Mansi III, 924.

14) Recht im Gegensatze hiezu sagt Hieronymus ep. ad Dardanum c. 129: nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes.

15) Das Buch Hiob wurde im Morgenlande meist zu den poetischen, im Abendlande zu den historischen Büchern gerechnet.

16) Das dritte Concil von Toledo machte diesen Kanon zur Norm für die spanische Kirche.

17) S. hierüber die Abhandl. von Credner, Zur Geschichte des Kanons. Halle 1847. S. 148—290.

18) S. Credner a. a. O. S. 280 f.

Junilius[19]) ersehen, die Nisibenische Schule ein. Wir gewahren hier eine Eintheilung, bei der, wie es scheint, weder die Tradition noch die zufällige Anwesenheit im hebr. oder griech. Kanon die Stellung des Buches entscheidet, sondern sein eigner Werth. J. unterscheidet drei Klassen: libri perfectae, mediae, nullius auctoritatis. Zur ersten gehören: Pent., Jos., Jud., Ruth, 4 Regg.; dann die „prophet." Bücher in einer merkwürdigen Folge, die wahrscheinlich historisch sein soll: Psal. 150, Osea, Jesaj., Joel, Amos, Abdias, Jona, Micha, Nahum, Zephanja, Habak., Jerem., Ezech., Dan., Hagg., Zach., Mal., Salomonis Prov., Eccl., Jesus fil. Sirach (das bekanntlich lange Zeit noch hebr. existirte und sich bei den Juden einer gewissen Auctorität erfreute). Von mittlerem Ansehen sind die Bücher, welche jedoch Mehrere zu den kanonischen rechnen: Paralip. 2, Job, Esdrae 2, Judith, Hester, Makk. 2. Er bemerkt, dass über diese Schriften „bei den Hebräern" Differenzen herrschten. Zur dritten Klasse gehören („obgleich sie Einige den kan. BB. anschliessen"): Sapient. und Cantica C., — die Sapienz offenbar, weil man sie als pseudepigraphisches Buch kannte und auf diesen zumeist der Verdacht des Apokryphischen und Bedenklichen haftete: dagegen spiegelt die Stellung des Hohenliedes sichtlich die starken Zweifel wieder, die in der Synagoge herrschten, wenn nicht die natürliche (nicht allegorische) Deutung des Buches hier den Ausschlag gab. Uebrigens theilte Junilius alle Bücher in historische, prophetische, proverbiale (Prov., Sirach, Cant. C.) und die Bücher einfacher Lehre (wie Kohel. u. Briefe der Apostel) ein. —

In der äthiopischen Kirche entstand im 4. bis 5. Jahrh. eine Uebersetzung der Bibel aus dem Griechischen, bei aller Treue lesbar und fliessend, doch im Laufe der Zeit vielfach verändert, meist unter arabischem Einfluss. Der unkritische Sinn des Volkes kannte keine Unterscheidung von kanonischen und nichtkanonischen Schriften. Bei schwankender Zählung werden meist 46 BB. auf das A. T. gerechnet. Es wird in 4 Theile getheilt: das Gesetz (der Octateuch) begreift 5 BB. Mosis, Josua, Richter, Ruth; dann 13 BB., die Reges: 4 BB. d. Kön., 2 Chronik, 2 Esra; Tobias, Judith, Esther, Job, Psalmen; 5 BB. Salomos: Prov., Concio (Koh.), Cant., Sap., Sir.; 18 prophet. BB., indem die Threni u. Baruch, auf Jerem. folgend, besonders gezählt werden; als Anhang 2 BB. Makkabäer. Daneben wurden aber auch andre Bücher für heilig gehalten: das B. Henoch, die Esra-Apokalypse (4 Esra), die ascensio Jesajae, das Buch der Jubiläen oder die Mikrogenesis, das Adamsbuch, 3 Makkab., — zum Theil durch Rich. Lawrence, Hoffmann, bes. Dillmann zugänglich gemacht. Das Maass der Auctorität dieser Bücher lässt sich deshalb nicht bestimmen, weil keine mächtige Häresie die abessinische Kirche zur Ausbildung eines Begriffes von Kanon nöthigte und weil, wie es scheint, die ganze religiöse Literatur nur aus kirchlich hochge-

---

19) De Part. div. Leg. lib. I c. 3 sqq. (Gallandii Biblioth. Patrum T. XII., oder in der maxima bibl. PP. X, 339—350.) Vgl. Kihn, die Bedeutung der antiochen. Schule. Weissenburg 1866. S. 86—88.

haltenen Schriften bestand. Vgl. darüber Hiob Ludolf, hist. aeth. V. Francof. 1681. lib. III c. 4 und den comment. p. 295—298; Le Long, biblioth. sacra ed. Masch (1781) tom. II, 1, 140 ff., an welchen Stellen indess von den Pseudepigraphen nichts erwähnt wird. Vgl. auch Dillmann, Aeth. Bibelübersetzung bei Herzog, theol. R.-E. I, 168—170.

§ 11.

Die abendländische Kirche.

I. Hilarius. Ambrosius.

Mit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion begann auch in der Theologie eine stärkere Einwirkung des Orients auf die lateinische Kirche. Diese zeigte sich zunächst in der Verbreitung der allegorischen Interpretation, ganz in Origenistischer Weise, nur so, dass der paränetische Gesichtspunkt überwiegend hervortritt, weniger der anagogische und dogmatische. Gleichwohl ging eine strengere Richtung daneben, welche die eigentliche Bedeutung und den ersten Sinn der Stelle mit grösserer Entschiedenheit festhalten wollte, — deren Denkmale indess nicht auf uns gekommen sind. Die theologische Anschauung reproducirt im Ganzen nur die früheren Ideen, ohne indess an die besseren anzuknüpfen. Mehr die kirchliche Auctorität als das dogmatische Interesse der Zeit ist Schuld daran, dass die Beschäftigung mit der Schrift allmählig erlahmt.

Erläuterungen.

1. Cyprian und Lactantius bieten wenig Ausbeute. Der letztere fasst die gewöhnliche Anschauung (institt. IV, 20) dahin zusammen: Duo testamenta diversa non sunt, quia novum veteris adimpletio est et in utroque idem testator est Christus.

Hilarius von Poitiers († 368) hat wahrscheinlich alle Psalmen commentirt, auch (nach Hieronymus) das Hohelied; doch sind nur wenige enarrationes von jenen übrig. Die Auslegung eilt gern von dem rein exegetischen Tenor zur dogmatisirenden Paränese. Er verräth sich als Schüler des Origenes, doch ohne dessen Geist. Bemüht er sich auch bisweilen, den Unterschied der Testamente hervortreten zu lassen, so bleibt doch der eigentliche Offenbarungsinhalt in beiden derselbe: sacramenta legis mysterium dispensationis evangelicae praefigurant, ut patriarcha videat et credat, quod Apostolus contempletur et praedicet (de trinit. lib. IV. Opp. Paris. 1652. p. 85). Abraham sah und glaubte das Geheimniss der Inkarnation (Deum in homine), daher seine Rechtfertigung

(eine sehr gewöhnliche Vermischung von Gen. 18 mit 15, 6) l. c. p. 67; im Engel des Herrn war der Sohn. Aber *visus* est tunc tantum Deus in homine, non *natus* est: accepit umbra corpus, species veritatem, visio naturam — Sätze, welche diese alttestam. Gotteserscheinungen auf das Niveau der doketischen Christologie herabdrücken und ihre Heilswirklichkeit ernstlich in Frage stellen. Das יהוה מאת יהוה (Gen. 19, 24) wird von Hilarius und fast allen orthodoxen Lehrern als Beweis für das nicänische ὁμοούσιον angezogen. — Das Gesetz kann nicht selig machen (p. 197), ist aber umbra futurorum (p. 88. 577) in dem üblichen Sinne des Ausdrucks, der zur typisch-allegorischen Auslegung zu berechtigen schien. Die lex *Dei* steht niedriger als die lex *oris* Dei in Ps. 119, 72; denn os Dei ist seine virtus, sapientia, imago, also Christus (p. 900). Der Psalmist kennt aber den wahren Weg (Ps. 119, 33), der in den Propheten, Evangelien, Aposteln gezeigt ist. Der Prophet erkennt die mirabilia legis (Ps. 119, 18): „Er erinnert sich, der Sabbath sei heilig; aber er sehnt sich nach der Ruhe der ewigen Sabbathe. Er nimmt das ungesäuerte Brod, aber beeilt sich, den Sauerteig der alten Natur abzuthun. Er opfert das Passahlamm, aber er sehnt sich nach der Gegenwart des Lammes, welches Johannes offenbarte. Er hält das Jubeljahr ein, aber er eilt, die Vergebung der Pfingsten zu erhalten. Er bittet, dass er, von dem schwachen Körper befreit, das schauen möge, quae per corporalem observantiam legis magna et mirabilia in *coelis* praefigurantur." Die Leistung der gesetzlichen Vorschriften liegt also auch dem erleuchteten Frommen ob, hängt aber nicht mit seinem *leiblichen* Leben zusammen. Dies Recht zu solcher Deutung entnimmt H. dem Worte des Paulus, dass das Gesetz „pneumatisch" ist — ein sichtliches Hineinspielen der gnostischen Prämissen. — Ist aber diese geistliche und christliche Gesetzesdeutung stets in Israel bekannt gewesen? Von Moses hatte man es stets behauptet: H. fügt, diese Consequenz bejahend, auf Grund älterer (jüdischer, christlicher, ebionitischer — Clemen. homil. II, 38) Behauptungen die geschichtliche *Fiction* hinzu: Moses separatim quaedam ex occultis legis *secretiora mysteria* septuaginta senioribus, qui doctores legis deinceps manerent, intimaverat (p. 655). Die bekannte Vorstellung von der Entstehung der Alexandr. Version schmolz hier zusammen mit der Tradition eines ständigen Collegiums von Schriftgelehrten (grosse Synagoge). Diese 70 Seniores haben z. B. auch die Psalmen geordnet, spirituali et coelesti scientia virtutem psalmorum intelligentes (prolog. in pss. p. 636 sqq.); in numerum eos et ordinem redegerunt; sie sind geordnet secundum perfectorum numerorum efficientiam. Ihre Zahl, dreimal fünfzig, deutet auf die Stadien des göttlichen Reiches (Jubeljahr, Pfingsten). Der 8. Ps. trägt (nach LXX und Itala) die Ueberschrift: pro torcularibus; das geht auf die vascula in novos fructus praeparata, welche der Geist Gottes aus den Menschen macht. Der 50. Psalm spricht von der Sündenvergebung (nach der Zählung der LXX), weil er die Zahl des Jubeljahres trägt; der 51., numerum constitutae remissionis *excedens*, redet demgemäss von *un*erlässlicher, strafwürdiger Schuld. Die anonymen Pss. rühren von dem zuletzt ge-

nannten Verfasser her. So sind die auf Ps. 89 (90) folgenden auch von Moses, obgleich Samuel (98, 6) erwähnt ist: denn in den BB. der Könige ist auch von einem Propheten (1 Reg. 12, 2) Josias erwähnt, antequam nascatur. — Was den Inhalt betrifft, so sind universa allegoricis et typicis contexta virtutibus, per quae omnia unigeniti Dei filii in corpore et gignendi et patiendi et moriendi et resurgendi et in aeternum conglorificatis sibi, qui in eum crediderint, regnandi et caeteros judicandi sacramenta panduntur — also der Verlauf christlicher Heilsgeschichte bis zum letzten Ende ist im A. T. enthalten. Der hermeneutische Schlüssel besteht darin, dass sich „Alles auf Christus" bezieht; aber wo und wann dies sei, rationabilis scientiae (λογικῆς ἐπιστήμης ἀληθείᾳ) discernendum est veritate; bisweilen rede nämlich der Vater oder der Sohn oder der heilige Geist. — Bei den Propheten gelten diese Sätze um so mehr. Ja, sie sind ohne den mystischen Sinn widerspruchsvoll und unvernünftig: neque nobis quod intelligamus relinquunt (sc. die buchstäblichen Interpreten) neque prophetas non dico coelestia sed ne terrena quidem rationabiliter dixisse constituunt (enarr. in ps. 124 p. 1003). Wirkungslos bleibt der an sich richtige Gesichtspunkl: prophetiae sermo nonnisi ad aliquam audientiam scriptus est (p. 761): denn die Vorstellungen einer Angemessenheit der alttest. Offenbarung an die früheren Zeiten (vgl. Irenäus) und einer erziehenden Thätigkeit des Logos bleiben unverwerthet.

2. Auch Ambrosius von Mailand († 398) zeugt für die tiefe Einwirkung des Origenes aufs Abendland. Er hat viel über das A. T. geschrieben. Ein bedeutender Theil seiner exegetischen Schriften erläutert die Genesis (über das Hexaemeron; das Paradies; Cain und Abel; Abraham; Isaak und die Seele; Jakob und das selige Leben u. s. w.) [1]), sowie eine Reihe von Psalmen. Die Schrift ist nach ihm voll von Mysterien, die nur der Erleuchtete versteht. Nichts ist müssig; dasselbe Wort gestattet oft mehrfache Deutungen. Es giebt einen dreifachen Sinn: historicus, mysticus, moralis; cf. tom. III p. 45. 46; der erstere ist auch literalis. Erzeugt dieser jedoch einen Widerspruch, so löst ihn der geistige Sinn III, 204. Die Schrift selbst ist oft dreifach: naturalis z. B. in der Genesis, mystisch in dem Levitikus, moralisch im Deuteron; ebenso die drei salomon. Schriften: Prediger, Hoheslied und Sprüche. Die Psalmen und Evangelien vereinigen alle drei Arten (II, 683). — Die Exegese selbst entbehrt aller festen sprachlichen Grundlagen und jeder hermeneutischen Regel. Die Paränese ist überall der Hauptzweck; willkührlich und missverständlich herbeigezogene Stellen verwirren den Sinn mehr, als dass sie ihn erläutern. An und für sich betrachtet ist jedoch die Paränese voll eindringender Kraft nnd nicht ohne Geist. Allein die practische Ausnutzung erdrückt den Trieb nach wirklicher Schrifterkenntniss. Das weit Hergeholte hat den Schein der Tiefe; die Voraussetzung

1) Sie finden sich im ersten Bande der Benedictiner-Ausgabe Paris 1689. 90. Mir liegt von der römischen Ausgabe des Caesar Baronius der Pariser Abdruck vor von 1603, 5 tomi in 2 voll.; die beiden ersten tomi betreffen das A. T.

(welche die spätere Exegese mehr und mehr beherrscht), dass die Heiligkeit der Schrift einen entlegenen und mannigfachen Sinn bedinge, zeigt sich hier bereits in den ersten Anfängen. Vor dem mystischen und geistlichen Sinne schwindet sogar das Interesse, nach der Facticität eines Berichtes zu fragen. Ob in der Paradiesesschlange der Teufel gewesen, wie er nach Ezech. 28, 13 glaublich findet, oder ob die Lust damit figürlich bezeichnet werde als sapientia carnis, entscheidet er nicht. Gen. 2 u. 3 werden symbolisch gedeutet, indem er sich auf bildliche Redeweisen des N. T. stützt: Eden ist die Seele, der Mensch der Leib. Doch ist auch Adam der *νοῦς* und Eva der sensus (III, 111) oder passio sensuum (424). Das Wandeln Gottes bedeutet deambulatio quaedam per divinarum seriem scripturarum; denn wenn der Sünder die Schrift liest, so vernimmt er Gottes Stimme (I, 124) — ad vesperam, wenn er seine Schuld spät einsieht. Diese allegorische Deutung vertheidigt A. besonders in einem Briefe an Sabinus II, 421 sq. — Eigenthümlich ist die wiederkehrende Anwendung der lex naturalis. Sie bestehe aus drei Stücken: aus der Anerkennung des Schöpfers als des alleinigen Gottes, aus dem Gebote, gut zu leben, aus der Pflicht, diese Urerkenntniss weiter zu überliefern (III, 269). Doch war die Uebertretung weder mit Schuldbewusstsein noch mit Strafe verbunden; so auch nicht das „adulterium“ Abrahams mit der Hagar. Das mosaische Gesetz bestätigt das natürliche und weist auf die Strafen hin, indem es die Sünden als solche anzeigt — nach Röm. 5, 13. Dieses Gesetz ist voll von Geheimnissen (III, 30. 31). Die seinen tieferen Sinn bewahren, stehen nicht unter der Macht des Todes (ib. 271). In dem herrlichen Lobe der Psalmen (praef. ad psalmos) stellt er den practischen Zweck individueller Erbauung zuhöchst: sie seien eine medicina salutis humanae; quicunque legerit, habet, quo propriae vulnera passionis speciali possit curare remedio (II, 652). Auch A. findet in ihnen alle Hauptmomente der Geschichte Jesu geweissagt. — Die Prophetie wird lediglich als annuntiatio futurorum gefasst; so deutet er auch den Segen Jakobs. Der Spruch gegen Ruben geht nicht auf die Befleckung des väterlichen Ehebettes, sondern auf die Verfolgung Christi durch das erstgeborne (Ex. 4, 22) Volk der Erde; der Patriarch verflucht die ungläubige Frechheit desselben. — Nicht minder ist die Geschichte des A. T. voller Geheimnisse. Rebekka stieg hinab und füllte den Krug: descendit itaque ad sapientiae fontem vel ecclesia vel anima, ut totum vas impleret suum et hauriret purae sapientiae disciplinas, quas haurire Judaei de fonte profluo noluerunt. De Isaak et anima I, 272. —

3. Gleichwohl scheint diese allegorisch-paränetische Auslegung nicht durchgängig in der abendländischen Kirche geherrscht zu haben. In kühner Weise suchen Andre die Schrift nach ihrer natürlichen Seite aufzufassen und besonders gab das Hexaemeron Veranlassung, die Schriftaussage mit den hergebrachten Philosophemen über Weltentstehung in einen gewissen Einklang zu setzen [2]). Augustin unterscheidet sie deutlich von

2) Augustini libri XII de Genesi ad literam I c. 20 (§ 40).

den Häretikern und nennt sie impii fratres, saecularibus inflati literis, temerarii praesumtores. Ein exegetischer Gewinn erwuchs aber aus dieser Richtung in keiner Weise, sofern sie nur eine Harmonie mit ihren sonstigen naturwissenschaftlichen Anschauungen herzustellen suchte — eine merkwürdige Probe oder einen Nachklang dieser Richtung werden wir im 7. Jahrhundert finden. — Durch solche mehr grübelnde als erläuternde Untersuchungen irre geführt [3]), wandten sich Manche ganz und gar von der Schrift ab. Andre gaben vollständig die veritas literae auf und wollten Alles figurate fassen, um dem Gewirre von Fragen und Scheinwidersprüchen zu entgehen. Gegen beide Extreme sprach sich Augustin aus; gegen die letzteren richtete er seine zwölf BB. de Genesi ad literam, wo er den Versuch macht, das, was er unter Literalsinn verstand, als richtig zu erhärten.

§ 12.

Fortsetzung. II. Augustinus.

Nicht auf biblischem Gebiete hat sich Augustin die meisten Verdienste erworben. Gleichwohl sind gerade hier seine Anschauungen auf lange Zeiten hin die maassgebenden gewesen und haben noch auf die Reformatoren mächtig gewirkt. Unkundig des Hebräischen, hat er lange der Berichtigung der lateinischen Version aus der Ursprache des A. T. widerstrebt, verlangte jedoch eine Correctur aus dem Griechischen, zumal er die Version der LXX höher stellte als den Urtext. Seine kritischen Versuche zur Textherstellung sind sporadisch und ungeschickt; seine hermeneutischen Regeln enthalten in der Theorie vieles Gute, doch blieb er über ihre Tragweite oft sehr unklar, wie seine eigenen Exegesen zeigen. Denn das Ziel der Auslegung ist bei ihm durchaus die practische Erbauung, und die Norm bildet daher fides, caritas, spes im Sinne der strengkatholischen dogmatischen Tradition. Haben Geist der Schrift und Geist der Kirche dieselbe Quelle, so wird dieser jenen deuten, ja ersetzen. Das ganze A. T. ist voll von »Figuren«, welche überall Allegorieen zulassen oder fordern. — In dem jüdischen Staate sah er eine civitas terrena, deren Kern, Wahrheit und Tendenz nur die civitas Dei war. Der pädagogische Gesichtspunkt wird nicht fortgebildet, sondern schrumpft zu einem hermeneutischen oder dogmatischen Nothbehelf im Streite mit den

---

3) Vgl. bes. die quaestiones — worüber zu vgl. mein Aufsatz: „Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie" in Theol. Stud. u. Krit. 1866, 2. 3.

Manichäern zusammen: die Unterscheidung der Zeiten soll nur für die biblische Harmonistik einen Haltpunkt abgeben. Sein Trieb nach eigentlicher Schrifterkenntniss war nur gering; sein scharfer Geist begnügte sich, Fragen in Fülle aufzuwerfen, ohne sie zu lösen. Den Mangel an sprachlicher Kunde ersetzte nicht eine ächt exegetische Divinationsgabe: die Früchte erbaulichen Tiefsinns werden nicht aus der Schrift entnommen, sondern lose an sie angeknüpft. Das Gewicht des Dogmas überwog weit das des Schriftgehaltes, und darum hat er mit Bewusstsein die bisher geltenden Unterschiede in dem Kanon des A. T. zu Gunsten unkritischer Gewohnheit auszutilgen gesucht.

Erläuterungen [1].

1. Hermeneutik. Seine Unkunde im Hebräischen hat Augustin selbst eingestanden [2]; des Griechischen war er dagegen kundig. Seine Kenntniss des punischen Dialects ersetzte jenen Mangel in keiner Weise und leitete ihn oft irre (Clausen p. 12). Das Ausdeuten der Namen, das er liebte, giebt hiefür zahlreiche Belege: Abel wird mit luctus, Ahitophel mit fratris ruina, Basan mit confusio, Cusch mit silentium gegeben; die Amorrhaei sind amaricantes, die Assyrer dirigentes, David bedeutet vir fortis seu desiderabilis. Gleichwohl forderte er vom Exegeten Kenntniss der hebräischen und griechischen Sprache [3]. Trefflich spricht er über die scientifische Ausrüstung des Exegeten, der jedoch die religiöse vorangehen müsse, als timor, pietas, consilium, purgatio cordis II, 7: dann erwerbe er Kunde von allen Dingen der Welt und übe fleissig die Regeln der Rhetorik und Dialectik. — Sein kritisches Bestreben nach einem richtigen Texte concentrirte sich dahin, die grosse Verwilderung in der lateinische Version, welche in der Kirche cursirte (s. S. 95), zu beseitigen; doch schätzte er die ital. Rec. sehr hoch (Clausen p. 75). Die Correctur sollte aber nicht aus dem hebr. Texte, sondern aus der Version der LXX erfolgen, deren wunderbare Entstehung er im weitesten Umfange glaubte. Er wusste wohl, dass sie vielfach vom Urtexte abweiche, aber diese Abweichungen hielt er für inspirirt [4], und das Unternehmen des Hieronymus, unmittelbar aus dem Hebräischen eine latein.

---

1) Vgl. Henr. Nicol. Clausen, Aurelius Augustinus Sacrae Scripturae interpres. Hauniae 1827.

2) Confess. XI, 5; das Hebr. ist ihm lingua incognita: doctr. christ. II, 23. Oft beruft er sich auf die „qui ling. hebr. noverunt": in Joh. tract. 51 n. 2; de serm. in monte I. 23.

3) De doctr. christ. II, 14. 16. 17. 19. De civit. Dei XV, 14, 2.

4) Aehnlich Ambros. in Ps. 43 n. 74: „LXX virorum ... interpretationes testimonia de scripturis sunt nobis accensenda divinis."

Uebersetzung zu machen, erschien ihm bedenklich und gefährlich [5]). Erst später hat er milder darüber geurtheilt (de civit. Dei XVIII n. 43). — Ueber Verfasser und Zeitalter hat er wenig nachgedacht. Die Formel: „bis auf diesen Tag" im Buche Josua erregt ihm jedoch einiges Bedenken: er deutet sie perpetuo (zu 6, 25) [6]); bei Jos. 13, 13 meint er, J. habe es in prophetischem Vorausblick geschrieben — „si ab illo liber conscriptus est; vel si ab alio scriptus est, jam factum esse sciebat post mortem esse Jesu (Josuae), quod in illo libro praeoccupando commemoravit" [7]). Die Weisheit Salom. und das Buch Sirach schrieb er anfangs dem Siraciden zu, bezweifelte indess dies später vom ersteren Buche und meinte, wegen einer gewissen Aehnlichkeit seien sie salomonisch, rieth aber, die Sache nnentschieden zu lassen (speculum in fine Ezech.). Die Psalmen sind sämmtlich von David; tragen einige die Namen späterer Propheten, so hat er sie vorausschauend ihrem Character gemäss gedichtet, auch mit Berufung auf die Vorhersagnng des Josias, wie bei Hilarius. Augenscheinlich zeigt sich hier grosse Abhängigkeit von der Tradition und Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit. —

A. erwähnt hermeneutische Regeln eines Tichonius (c. 400, zuerst Donatist, dann Katholiker) in günstiger Weise [8]) — fast durchweg nur Winke für die mystische Auslegung und ein Zeichen des tiefen Verfalles der Hermeneutik. Die 1. Regel ist de Domino et ejus corpore, nämlich über Christus und seine Kirche; als Eine Person redet sie z. B. Jes. 61, 10, doch was Christus und was der Kirche zukomme, ist zu unterscheiden. Die 2. de Domini de corpore bipartito z. B. Cant. 1, 5, wo die Braut sich dunkel und prächtig nennt — propter temporalem unitatem intra una retia piscium bonorum et malorum. Die 3. de promissis et lege, genauer de spiritu et litera oder de gratia et mandato. Die 4. de specie et genere — was nur Babel gesagt ist, gilt doch für alle Heiden, was von Salomo, auch von Christus und der Kirche, was vom fleischlichen Israel, gilt vom geistlichen. Die 5. de temporibus dient dazu, verschiedene Zahlenangaben, z. B. bei den Evangelisten, auszugleichen. Ebenso dient die 6. (de recapitulatione) der Harmonistik: Gen. 2, 8 ist hienach nur Wiederholung, da ja von der Menschenschöpfung schon Gen. 1 geredet ist. Die 7. (de diabolo et ejus corpore sc. impiorum) entspricht der ersten: man muss darauf achten, was dem Teufel selbst und was den Bösen selbst zukomme, falls der h. Geist nur von Einer Person redet. So geht Jes. 14, 12 in der 1. Vershälfte auf den Teufel, aber die Zer-

---

5) Die Belege bei Clausen p. 70 sqq.

6) Locutiones de libro Jos. n. 6.

7) Quaestiones in Judices n. 12.

8) De doctr. christiana III c. 30 — 37 (n. 42 — 56). Vgl. maxim. bibl. PP. Lugd. 1677. VI p. 49--67. Tich. beginnt s. Buch: „Necessarium duxi ante omnia libellum regularum scribere et secretorum Legis veluti claves et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae, quae universae Legis recessus obtinent et veritatis thesauros aliquibus invisibiles visibiles faciunt."

tretung auf der Erde bezieht sich auf die Gottlosen [9]). — Augustin [10]) gesteht viel Dunkles in der Schrift zu, aber alles zum Heil Nothwendige sei klar genug. Das Ziel des Auslegers sei: den Willen des Autors zu erkennen (d. chr. II, 6; confess. XII, 32. 33); das Kriterium communis Dei hominumque amor; ein Irrthum ist dann nicht verderblich. Er empfiehlt, den Zusammenhang wohl zu beachten, aber lediglich in harmonistischem Interesse (de fide et oper. n. 5; d. christ. III, 25. 35) und im Gegensatz zu den Häretikern [11]). Er verweist (d. christ. III, 4) auf die circumstantia sermonis, qua cognoscitur scriptoris intentio, auf interpretum collatio, auf praecedentis linguae inspectio. Dies löse vielfach ambiguitates; aus den deutlichen Stellen erkläre man die dunkeln [12]). — Trotz dieser Grundsätze überwiegt bei ihm durchaus der Blick theils auf die Kirchenlehre, theils auf die practische Seite. Im Eingang zu s. liber imperf. de Genesi ad literam sagt er: ea tamen quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere, worauf er im Folgenden einen kurzen Abriss des kirchl. Glaubens giebt. Die Häretiker legen die Schrift falsch aus, weil sie der disciplina catholica widersprechen, nicht umgekehrt [13]). Ferner verweist er unaufhörlich auf den practischen Gewinn der Schriftauslegung; ja, er schreitet zu der Regel fort (die er in der Auslegung auch stets befolgt): quicquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri possit, figurate dictum esse (de doctr. christ. III, 14). Die caritas wird besonders betont (ibid. III c. 10 n. 15): nil autem praecipit Scriptura nisi caritatem ... Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum. Nach lib. imp. de Gen. ad lit. c. 2 soll man bei einer Stelle nach ihrer historia fragen,

9) In ähnlicher Weise gab Eucherius von Lugdunum (c. 450) — cf. max. bibl. PP. VI, 822—57 — in s. liber formularum spiritalis intelligentiae Beiträge zur allegorischen Schriftauslegung, nachdem er ihre Nothwendigkeit in der hergebrachten Weise (auf die Tropen, Metaphern, Bilder und Parabeln hinweisend) erörtert und den dreifachen Schriftsinn bestimmt hat. In s. instructio ad Salonium fil. lib. I. behandelte er schwierige Fragen des A. u. N. T. In s. opp. Bas. 1531 (Rom. 1564) stehen auch Commentt. über Genesis u. die 4 BB. der Könige, sind aber unächt, da in ihnen Gregor M. und Cassiodor citirt werden. S. Cave, hist. lit. (1720) p. 273.

10) Vgl. Institutio hermeneut. ex Augustin ll. de doctr. christ. conquisita a Breithaupt, Kilon. 1605.

11) Contra Adimant. XIV, 2: istorum fraus, qui particulas quasdam e Scripturis eligunt, quibus decipiant imperitos, non connectentes, quae supra et infra scripta sunt, ex quibus voluntas et intentio scriptoris possit intelligi. Contra Faust. XI, 4.

12) Vgl. Clausen l. c. p. 147 nota 11.

13) De doctr. christ. III c. 10: Scriptura non asserit nisi fidem catholicam. II c. 39: die Schriftforscher sollen nicht wagen, ullas doctrinas, quae praeter ecclesiam Dei exercentur, unquam ad beatam vitam cognoscendam secure sequi. Vgl. ausserdem Clausen l. c. p. 158.

dann die allegoria aufsuchen, die analogia (cum Veteris et Novi Ti congruentia demonstratur), endlich nach der aetiologia verfahren, die Ursachen erforschen, warum etwas so und nicht anders gesagt sei[14]). Allerdings sagt er, man solle zuerst nach der geschichtlichen Wahrheit fragen, und dann erst nach dem geistlichen Verstande[15]). Jedoch ist dabei zu erinnern, dass das geringste dogmatische Bedenken gegen den historischen Sachverhalt denselben sofort umstösst und den mystischen Sinn an die Stelle setzt, ähnlich wie bei Origenes. Ne figuratam lectionem ad literam accipias, warnt er, es wäre eine miserabilis animae servitus signa pro rebus accipere (doctr. christ. III c. 3). Das Kriterium für die Grenzbestimmung fällt aber nicht in die Schrift, sondern liegt nach dem oben angegebenen Kanon (III, 14) in der practischen Verwendbarkeit.

2. Die Anwendung[16]) dieser hermeneutischen Sätze lässt indess mehr die Schatten- als die Lichtseiten hervortreten. Zu s. exeget. Schriften gehören besonders: de genesi contra Manichaeos libri duo (c. 1—3) c. a. 389; de Genesi ad literam liber imperfectus (I, 1—26) um 393 (er habe gewagt, die G. secundum historicam proprietatem auszulegen, allein seine Kraft habe nicht zugereicht — retract. I, 18); die annotationes in Iob. lib. 1 (c. 400) sind von Andern redigirt und nur zum Theil von ihm als sein Werk anerkannt worden; de Genesi ad literam libri XII (c. 1—3); dann locutiones und quaestiones in Heptateuchum c. 415); ennarrationes in Psalmos; endlich mehrere sermones über alttestamentliche Stellen. Auch am Schluss der Confessionen erörtert er Theile der Genesis. — In dem ersten Versuch, die Genesis ad literam auszulegen, giebt er viel halbnaturwissenschaftliche Auseinandersetzungen, durchzogen von dogmatischen Erörterungen. Ueber die grössere Arbeit (libri XII) bemerkt er in den retract. II, 24: plura quaesita quam inventa sunt et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sunt. Eine eigentliche Auslegung ad literam kommt auch hier nicht zu Stande. Unermüdlich wirft sein Scharfsinn Fragen auf, die er kaum beantwortet; oder er referirt andere Ansichten, um sie zu widerlegen[17]): eine klare Vor-

14) Fälschlich hat man später hieraus das Recht entnommen, einen vierfachen Schriftsinn aufzustellen.

15) Audeant sensum intelligentiae spiritalis exsculpere, servata primitus duntaxat historiae veritate. De civitate Dei l. XVII c. 3.

16) Interpretationes Augustini, per omnes libros dispersae. Venet. 1543 in 4. — Lefant, biblia Augustiniana s. collectio et replicatio omnium locorum S. Scr., quae reperiuntur in omnibus S. Aug. operibus. Lutet. Paris. 1661. 2 Voll. fol. — Ueber die Hermeneutik der Kirchenväter und Scholastiker giebt Wilke manche nützliche Aufklärung in s. Bibl. Hermeneutik nach kathol. Grundsätzen (Würzburg 1853), wenngleich mehrfach apologisirend.

17) Eigenthümlich modern klingt es, wenn er sagt: Viele werden eher die Schrift verspotten, als das zurückweisen, quod vel certis rationibus perceperunt vel experimentis manifestissimis probaverunt. Lib. II, c. 1 n. 4.

stellung von literaler Auslegung in ihrer rein objectiven Bedeutung wird durchweg vermisst. So rechnet er dahin z. B. die Untersuchung über die Bedeutung der Sechszahl (lib. IV, 1). Zu jenen Fragen gehört, was Gott den ganzen ersten Tag gethan habe, da die Lichtschöpfung doch nicht so lange habe dauern können. Er antwortet: sie involvire eine Scheidung von der Finsterniss, die allmälig vor sich gegangen sei. Licht ohne Gestirne, Tag und Nacht erzeugend, erregt ihm auch Bedenken, deren Lösung ihm aber nicht am Herzen liegt. Vielmehr erblickt er darin eben die Nothwendigkeit, schnell znr geistlichen Deutung überzugehen. Jede absurditas vel repugnantia müsse durchaus vermieden werden: nescientes conjectamus quid fieri potuerit, quod ille (Spirit. S.) non nesciens praetermisit (Gen. ad lit. lib. V. c. 8 n. 23). Die exegetische Tradition spielt bei ihm eine sehr bedeutende Rolle [18]). So wird Gen. 4, 7 übersetzt: „nonne, si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti? quiesce.“ 4, 26: הוחל speravit (de civ. D. XV, 18); 10, 9: Nimrod venator contra Deum ib. 16, 4; Ps. 16 (17), 14 für „die Kinder werden satt werden“: saturati sunt porcina (*υἱῶν* — *ὑείων*); Ps. 57, 9 für abortus mulieris supercecidit ignis; 72, 7 für „ihr Auge“ iniquitas eorum. Besonders kühn ist die Deutung der Ueberschriften z. B. למנצח in finem (*εἰς τέλος* LXX) „quia finis legis est Christus“; bei Ps. 9: pro occultis filii sc. de occulto adventu Christi; Ps. 56: pro populo qui a sanctis longe factus est [19]). Neben einem grossen Mangel an sprachlicher Akribie geht doch eine Subtilität her, welche in den einfachsten Redeweisen geheimnissvolle Andeutungen sucht. In Exod. 20, 5 wird die dritte und vierte Generation geschichtlich gedeutet. c. Adim. 7, 2. Die Verwünschungen gegen die Feinde (in den Pss.) werden nicht als Wünsche, sondern auch Vorhersagungen aufgefasst, in der ausdrücklichen harmonistischen Absicht: ne, quod praesaga mens in spiritu Dei dicit, malevole imprecari videatur. Dass das in principio Gen. 1, 1 — per Filium bedeute, steht ihm auch „ad literam“ fest. Gen. 1, 26. 27: das faciamus mit der Relation: ad imaginem Dei creavit hominem — betont die Einheit in der Dreiheit der Personen Gen. ad lit. III, 29. Ps. 62 (63) 2: es dürstete die Seele und mein Fleisch — verheisst der Seele Seligkeit, dem Fleische Auferstehung. Seine dogmatische Ueberzeugung wirkt mannigfach ein. Die Schöpfung geschah auf Einmal, nicht in 6 Tagen, das prius und posterius erscheint nur in der Verbindung mit den Kreaturen oder in der Form der Darstellung [20]). Das Ebenbild geht nur auf den Geist, nicht auf den Körper, und deutet

---

Wer über diese natürlichen Dinge secundum christianas literas rede, der scheine zu deliriren und deshalb sollte man dies vermeiden, um nicht bei den Ungläubigen die h. Schrift selbst in Misskredit zu bringen. I c. 19 u. 39.

18) De Bapt. II, 12: multa quae non inveniuntur in literis apostolorum neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur ecclesiam, nonnisi ab ipsis tradita et commendata creduntur.

19) Mehr Beispiele s bei Clausen p. 169—174.

20) De Genesi ad literam lib. IV n. 56; V, 12.

auf die Macht, mit der der Mensch die Thiere beherrscht [21]). Das Sprechen Gottes geschah, wenn mit körperlicher Stimme, nicht durch sein eignes Wesen, sondern per aliquam imperio suo subditam creaturam (de Gen. ad lit. IX, 3) — ein kleiner Anfang der „natürlichen“ Erklärung. Die Glieder Gottes sind sämmtlich auf geistige Eigenschaften zu deuten. Alle Berichte über schlechte Thaten heiliger Personen sind figürlich zu deuten. So ist die Erzählung vom Rausche des Noah nur eine figura mortis et passionis Christi — wegen der Entblössung und Verspottung (de civit. Dei lib. XV, c. 20) [22]). Doch warnt er, nach den Sitten der heutigen Zeit zu schliessen: was für uns schändlich wäre, war es damals nicht; z. B. war die Polygamie sufficiendae prolis caussa eine inculpabilis consuetudo (d. christ. III, c. 18). Nur wenn ein Gebot eine schlechte Handlung zu fordern scheine, sei es als ein Figmentum zu betrachten. Wer Ps. 3, 16, 41, 68, vollends 69 (nach masor. Zählung) nicht auf Tod und Auferstehung Christi beziehe, sei wie die Juden von einer mirabilis vanitas et coecitas befangen. Jeder Einschränkung des messianischen Elementes trat der Vorwurf des Judaisirens entgegen. Sogar Sap. Sal. II, 12 — 21 ist das Leiden Christi apertissime geweissagt (de civ. D. XVII, 14. 18) — fortan eine berühmte messianische Stelle. — Für sein Allegorisiren liesse sich ein ganzes Glossar herstellen [23]). Oft bedeuten dieselben Bilder an verschiedenen Stellen sehr Verschiedenes. So der Mond in Ps. 74, 16 die fleischlichen Menschen, in Ps. 10, 3 die Kirche, sofern sie vom Sohne Gottes erleuchtet wird, oder in Ps. 89, 37 die Sterblichkeit, weil er ab- und zunimmt. Die Gestirne sind einmal die einzelnen Kirchen, ein anderes Mal die Menschen, die sich durch Sünden auszeichnen (zu Ps. 8, 9; zu Hiob 3, 8). Die Wolken sind die Propheten und Lehrer, die Regen Worte des Evangeliums, aber auch finsterer Aberglaube, die Flüsse religiöse Institutionen, aber auch Menschen, die nach den Gütern dieser Welt begehren. Berge: höhere Vorschriften der Gerechtigkeit — erhabene Seelen — grosse Prediger — stolze Könige. Vögel: geistliche, aber auch stolze Menschen. Das Einhorn bedeutet den Stolz, doch auch den festen Glauben. Ochsen sind Propheten und Apostel (Enarr. in Ps. 8, 12. 66, 14), Stiere Häretiker (zu Ps. 68, 31). Und hiezu kam noch eine sehr durchgeführte Zahlenspielerei, die der jüdischen nichts nachgab. — Die Mittel, dem A. T. einen sehr reichhaltigen Sinn abzugewinnen, werden noch stark vermehrt durch seine typische Auffassung (Clausen p. 260 ff). So sind Esau und Jacob, nicht minder

21) De Genesi contra Manich. I, 28.

22) Selbst die Salbung Jesu in Bethanien deutete er allegorisch. Neque ullo modo quisquam sobrius crediderit, Domini pedes ita unguento pretioso a muliere perfusos esse, ut luxuriosi et nequam homines solent quorum talia convivia detestamus. De doctr. christ. III c. 12. Er will damit den Satz belegen: Quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnae cujusdam rei signum est.

23) Versucht von Clausen l. c. p. 221 ff.

die beiden Söhne Josephs, Typen für Juden und Christen (de civ. Dei XVI c. 42). Abel ist der von den Juden getödtete, Seth der auferstandene, Joseph in Aegypten der erhöhete Christus. Cham ist das „schlaue Geschlecht der Ketzer", der blinde Isaak geht auf die vestustas V. Ti, dessen Sinn die Juden nicht verstehen. Die Arche des Noah ist die Kirche, in 2 Stockwerken sind Juden und Heiden, in dreien fides, spes, caritas (de civ. D. VV, 26). Der Fels, der zweimal mit dem Stabe geschlagen wird, deutet auf das Kreuz Christi, quia duo ligna composita efficiunt crucem (Quaest. in Num. 35). Die Beschneidung geht auf die Auferstehung Christi, quae desideria carnalia aufert. Auch giebt er bewusst typische Handlungen zu, schon bei den Patriarchen, reichlicher in den Berichten der Schriftsteller, auch wenn sie nicht als solche erwähnt sind. — Seine quaestiones in Heptateuchum (Pent. Jos. Jud.) zeugen von grübelndem Scharfsinne, hie und da von wirklichem Forschungsgeiste, doch sind sie mehr eindringend und anregend, als durchdringend und lösend — nach dem eignen Geständnisse Retract. II, 55: magis quaerenda proposui quam quaesita dissolvi. Wenn auch Manches darin zweifelhaft ist und dem röm. Diakon Hilarius zukommen mag, sind sie doch ein Zeichen der Zeit[24]).

Hinsichtlich des Kanons stellte er nicht ein inneres Unterscheidungsprincip auf, sondern lediglich das äussere der Tradition. Diejenigen Bücher, welche von den katholischen Kirchen angenommen werden, sollen für kanonisch gelten. Aber auch die berühmteren Kirchen variiren hierin; demgemäss entscheidet die Zahl und das Gewicht derselben. Immerhin werden hiedurch Unterschiede in der Auctorität der einzelnen Bücher zugegeben[25]). Gleichwohl führt er in demselben Zusammenhange 44 (eig. 46) Bücher des A. T. auf, ohne derartige Unterschiede zu machen, dieselben, welche auf den afrikanischen Synoden auf seinen besondern Betrieb für kanonisch erklärt wurden. Bei Jeremias fehlen die Threni und Buch Baruch, gewiss weil zu demselben gehörig oder aus Versehen; das Buch Ruth, auf Jud. folgend, wird in den Anfang der Königszeit versetzt, die BB. Samuels mit denen der Könige vereinigt, Esra u. Nehemia zu 2 BB. Esra, und 2 BB. Makkabäer. Auch nimmt er nur 2 Klassen an: eine historische (zu der auch Iob

24) Ueber diese interessante Quästionen-Literatur vergl. Näheres in den Theol. Stud. u. Krit. 1866 S. 231 ff.

25) Die merkwürdige Stelle (de doctr. christ. II c. 7 n. 12) lautet: In canonicis Scripturis (Scripturae solertissimus indagator) Ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae Apostolicas Sedes habere et Epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in Scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt: in eis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis Ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quanquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.

und Tobias gehören) und eine prophetische, welcher er die Psalmen und alle Weisheitsbücher nebst Cant. C. zuzählt.

Deutet er auch vielfach auf die Forderung hin, den Sinn, die Absicht des Schriftstellers zu erfassen, so giebt er doch schon de civit. Dei XV, 20 die Erläuterung: vel potius per eum (den menschlichen Autor) Dei spiritus. Gott bleibt doch in letzter Instanz der auctor scripturarum divinarum; und ob es gleich gilt, seine Absichten und Gedanken überall zu erforschen, so bleibt für diese alles Schriftwort doch ein stets unzulängliches, ebenso verhüllendes als enthüllendes Symbol. — Die Voranstellung des praktischen Zweckes führte ihn aber zu zwei bedenklichen Folgerungen, — theils zu einer relativen Gleichgültigkeit gegen die objective Wahrheitsmacht des Schriftwortes, da dasselbe dem katholischen Glauben schlechthin conform und überall erbaulich sein müsse (de doctr. chr. I, 26), — theils zu dem Eingeständniss, dass die Schrift relativ entbehrlich sei: homo itaque, schliesst er ibid. I c. 39, fide spe et caritate subnixus atque inconcusse retinens non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos; itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Die eigne Ansicht wie noch mehr die öffentliche Meinung der Kirche verboten ihm, bei solchen heiligen Anachoreten, die er sichtlich hier im Auge hat, eine Verkümmerung des religiösen Lebens anzunehmen oder zu befürchten. —

3. Was die theologische Gesammtanschauung Augustins vom A. T. betrifft, so liegen manche fruchtbare Keime von Ideen in seinem Werke de civitate Dei. Hier giebt er in lib. XV, XVI, XVII eine überblickliche Geschichte des A. B., vom Grundgedanken des Gottesstaates aus. Der civitas Dei steht gegenüber die civitas terrena; dort herrscht Gottes- und Nächstenliebe, hier Selbstsucht bis zur Verachtung Gottes. In dieses Schema tritt das Volk Israel hinein: seinem Princip nach ist es civitas Dei, seiner Erscheinung nach civitas terrena. Auf das religiöse Volksleben gesehen, deckt sich dieser Gegensatz oft mit dem von Welt und Gottesreich, von Geist und Materie; blickt er auf die relig. Institutionen, so findet er die Einheit der Gegensätze im Verhältniss des Bildes zur Sache. Alle Berechtigung Israels löst sich in seine Bildlichkeit auf. Als Staat hat es keinen Selbstzweck, ist ganz und gar imago coelestis civitatis: non enim propter se ipsam sed propter aliam significandam est instituta. Jede natürliche Gemeinschaft entbehrt aller berechtigten eignen Zwecke ausser den himmlischen — eine gefährliche Anschauung von grosser Tragweite (das Princip des röm. Katholicismus in s. Kampfe mit den Staaten), sobald man die civitas Dei in der empirischen Kirche zu sehen begann. So konnte denn auch das mosaische Gesetz (in seiner wörtlichen Fassung) nur als Zuchtmittel des sündigen Judenvolkes gelten: unter ihm herrschte nur die Begierde und Lieblosigkeit, da es Fleischliches verhiess und verbot die Uebelthäter zu schonen. Diese Auffassung bringt A. gern im Kampfe gegen die Manichäer vor, welche die Differenz zwischen A. u. N. T. stark betonten, und nur hierauf geht seine Mahnung: distingue tempora

et scriptura concordabit[26]) Gleichwohl bleibt die harte Dissonanz ungelöst, dass das Gesetz nach der Ansicht Gottes sowohl wörtlich als auch geistlich und prophetisch zu nehmen sei, und das Verhältniss von beiden Seiten unverstanden, falls die wörtliche Befolgung zur geistlichen Erkenntniss eine Brücke bilden soll. Denn die Verheissungen irdischen Segens sind durchweg geistlich zu deuten: V. T. promissiones habebat temporales sed significationes spirituales (S. Clausen p. 261). Regno terreno veteres justi coeleste regnum imaginabantur et praenuntiabant (de doctr. III c. 12 §. 20). Die sacrificia carnalia sind gegeben, um das Volk vor Götzendienst zu bewahren. Nur von geistlichen Menschen ward das Gesetz verstanden: sie vernahmen darin die Predigt von der Liebe Gottes und vom Verdienste Christi: ihr Glaube deckte sich im Wesentlichen mit dem christlichen. Indem es für A. nur zwei wirkende Faktoren giebt, Gott für die civitas Dei, der Teufel für die civ. terrena, berührt sich seine Anschauung der alttestam. Oekonomieen mit seiner Soteriologie. — Eigenthümlich ist s. Stellung zu den Wundern. Der blosse Recurs auf die göttliche Allmacht genügt seinem forschenden Sinne nicht. Für alle Erscheinungen giebt es seminariae rationes, die sich nicht unmittelbar mit den caussae secundae decken. Theils erzeugen jene Keime ihre Früchte in allmähligem Progresse (so im gewöhnlichen Naturlaufe), theils plötzlich. In letzterem Falle findet ein wirkliches miraculum statt, wenn auch die Keime einer solchen Schnelligkeit der Entwickelung ursprünglich fähig waren; die Abschwächung in ein mirabile liegt mehr nur in der vorsichtigen Definition der Wunder, quae contra usitatum cursum naturae fiunt. Da aber die religiöse Bedeutung der Wunder in ihrem Wesen als Gotteswirkungen liegt und diese weitaus am häufigsten sein Interesse erregt, so tritt die Form, in welcher die Natur Organ Gottes werden könne, leicht zurück[27]). — Uebrigens lösste sich ihm die gesammte Geschichte des A. T. in Figuren auf. „Wer vermag (sagt er contra Faust. XII, 7), ich sage nicht durch kurze Antwort, sondern in jedem noch so grossen Bande alle die praeconia der Propheten über unsern Herrn J. Chr. zu erwähnen, da ja alles, was in jenen Büchern enthalten ist, von ihm oder um seinetwillen gesagt ist?“ [28]).

Sonach bringt A. es über jenen symbolischen Dualismus nicht hinaus, der Wort und Geist wie Hülle und Körper scheidet, nicht wie Leib und Seele eint. Bei Betrachtung der Theokratie gelangt er nicht zur Idee einer wahren Entwickelung (da er nur multiplices et multimodas

26) Der andere Satz: Novum T. in Veteri latet, vetus in novo patet zeigt nur eine concise Form, aber der verschwommene Gedanke eignet sich eben darum zum Träger sehr mannigfaltiger Anschauungen vom A. T.

27) So lösen sich die scheinbaren Widersprüche in seiner Anschauung. Vgl. Friedrich Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder. Berlin 1865; und meine Abhandlung in d. Theol. Stud. 1866. S. 232 ff.

28) Quis ibi aliquid audeat affirmare ad figuratam praenuntiationem non pertinere? De mendac. §. 26. Diximus omnia, quae secundum literam in illa civitate (Hierosol.) contingebant, figuras nostras fuisse. Enarr. in psalm. 136 §. 7.

disputationes geben will de civ. D. XV c. 1), noch auch zur Anerkennung einer religiösen Wirklichkeit in Israel, die vom Christenthume unterschieden und doch nicht wahrheitswidrig gewesen wäre. Dringt er hie und da auf historische Wahrheit, so geschieht es am unrechten Orte und man vermisst den geschichtlichen Sinn. Gleichwohl tauchen in dem Strome seiner reichen Anschauungen mitunter Ahnungen auf von wirklichen Problemen. Aber wie der Trieb nach Reinheit des religiösen Lebens, sowie nach Herstellung ächt christlicher Gemeinschaftsordnung nach und nach erstarb, so schwand auch — in Folge natürlicher Wechselwirkung — der lebendige Sinn für eine tiefere und klarere Erkenntniss der heiligen Schrift. Die kirchliche Tradition, der man den Sieg über die vielköpfige „Hydra" der Ketzereien zuschrieb, erwuchs zu einer erdrückenden Macht, der auch A. rücksichtslos bessere Erkenntnisse zum Opfer gebracht hat[29]).

4. Jenes Bewusstsein, dass die Schrift als solche machtlos sei im Kampfe mit der Häresie, gab sich kund, als man den Begriff und Umfang der kirchlichen Tradition genauer zu bestimmen suchte — dasselbe Motiv, welches schon den Irenäus zur regula fidei flüchten liess. In aller Stärke klingt es wieder in dem commonitorium des Vincentius von Lirinum. „Lies die Schriften der Häretiker; sieh die unendliche Menge von Belegstellen an; fast keine Seite, die nicht mit Belegstellen aus dem A. oder N. T. geschminkt oder gefärbt wäre. Sed tanto pertimescendi sunt quanto occultius sub divinae legis umbraculis latitant (c. 35)." Freilich giebt er die altitudo der Schrift als die eigentliche Ursache an und folgert: idcirco multum necesse est, propter tantos, tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiasticam et catholicam normam dirigatur (c. 2). Die Merkmale dieser richtigen Tradition seien bekanntlich: universitas, antiquitas, consensio[30]). Gleichwohl soll dadurch nicht ein gewisser Fortschritt in der Kirche gehemmt werden, sed in suo duntaxat genere, in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia. Die beigebrachten Gleichnisse vom Wachsen des Menschen, vom Reifen der Pflanze sichern keineswegs die Idee organischer Entwickelung: denn eine permutatio, transversio soll es nicht sein, sondern in semetipsam unaquaeque res amplificetur (c. 28): so läuft der Fortschritt auf eine lediglich äussere Vermehrung dem Umfange nach heraus.

In den dogmatischen Streitigkeiten des 4. Jahrh. wurde auf den Concilien nichts von Bedeutung über das A. T. bestimmt, höchstens etwa der Zusatz zum heiligen Geiste (zu der nicänischen Formel) im

---

29) Epist. 118: Disputare contra id quod universa ecclesia sentit insolentissimae infamiae est.

30) Freilich sagt Cyprian (Ep. 74): Consuetudo sine veritate vetustas erroris est, und Augustin (de bapt. III, 9): In Evangelio dominus: ego sum, inquit, veritas; non dixit: ego sum consuetudo; itaque veritate manifestata, cedat consuetudo veritati. Und wie hat er selbst gegen diesen Grundsatz gesündigt!

Concilium zu Constantinopel (381): τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν[31]). In der näheren Discussion mussten indess auch alttestamentl. Beweisstellen in Frage kommen. Dass indess Synodalbeschlüsse ihr Anathem auch auf diese ausdehnten, kam selten vor. So stehen die Anathemen der 1. Sirmischen Synode (357) vereinzelt da. Verflucht sei, heisst es dort can. 14—18, si quis hoc dictum Faciamus hominem (Gen. 1, 26) non Patrem ad alium sed Deum secum loqui affirmet, wer behauptet, dass Abraham nicht den Sohn, sondern den ungezeugten Gott oder den Vater geschaut, dass Jakob nicht mit dem Sohne, sondern mit dem Vater gerungen (Gen. 32), der Gen. 19, 24 so auslegt, dass Gott von sich selbst, nicht aber der Sohn vom Vater geregnet habe. Es sind dies Versuche, welche allein den Namen einer „kirchlichen" Auslegung verdienen möchten. — Selbst Isidorus von Pelusium[32]) forderte, dass der Exeget sich der Synode beuge; so weit fand dies Princip auch bei den Kundigeren Anklang.

§ 13.

Schluss. III. Hieronymus. Gregor.

Hieronymus aus Stridon[1]), dem gelehrten Einsiedler in Bethlehem, gebührt vor Allem das grosse Verdienst, der Kirche lateinischer Zunge eine Bibelübersetzung geschenkt zu haben, welche, unmittelbar aus dem hebräischen Texte geschöpft, meist in möglichst gewandter Sprache, mehr auf die Wiedergabe des rechten Sinnes, als auf sklavische Wörtlichkeit gerichtet, mit vollem Rechte den Rang einer Vulgata erhielt. Er brach das ungebührliche Ansehen der LXX und beseitigte die grenzenlose Verwirrung in den lateinischen Uebertragungen — trotz zahlreicher und unermüdlicher Anfeindungen. Schon das Princip, dass dem Bibelstudium ein Verständniss des hebräischen Urtextes zu Grunde liegen müsse, war für die Exegese von um so höherer Bedeutung, als

31) Mansi, S. conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae 1759. III, 566.

32) Isid. lib. IV ep. 99: δεῖ τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ . . . ἀκολουθεῖν . . . ἐκείνη γὰρ θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα τἀληθὲς ἐδογμάτισεν.

1) Ueber ihn vgl. Engelstoft, Hieronymus interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus etc. etc. Havn. 1798 in 8. Dan. v. Coelln in Ersch u. Gruber, 2. Sect. VIII, 72 ff. Am besten die gediegene Monographie von Otto Zöckler: Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus s. Schriften dargestellt. Gotha 1865. Daneben: Joh. Ge. Rosenmüller, hist. interpret. III, 329—398. Die beste Ausgabe der Werke ist von Dominicus Vallarsi; ich citire die editio altera derselben, Venet. 1766 sqq.

diese Wahrheit völlig vergessen zu werden drohte. Freilich war seine Kunde des Hebräischen mehr Fertigkeit als philologische Sicherheit, immerhin ungleich grösser als die eines andern Kirchenlehrers vor ihm und noch lange nach ihm. Seine Hermeneutik lässt freilich die Durchführung jenes Princips stark vermissen: seine Hochschätzung des Textkritikers Origenes verführte ihn zur Nachahmung des Exegeten, und so sind seine Exegesen voll allegorischer und mystischer Spielerei, indess auch grade wegen ihres vielfach compilatorischen Characters (durch welchen er der Folgezeit ein übles Beispiel gab) eine Fundgrube für exegetisches Material. Abhängig von seiner Zeit und Umgebung, zeigt er oft ein wunderliches Gemisch gesunder Einsichten von reformatorischer Tragweite und verbreiteter Irrthümer, vornehmlich durch das Haschen nach asketischer Ausbeutung des Schriftinhaltes. Auf ein Jahrtausend hinaus haben alle tüchtigeren Schriftforscher an ihn sich angelehnt und aus ihm Anregung empfangen. Und erst eine in biblischer Erkenntniss ungleich weiter fortgeschrittene Zeit durfte mit Recht die übertreibende Werthschätzung seiner Kenntnisse und Verdienste auf ein richtigeres Maass zurückführen. — Doch zeigt grade H., wie viel exegetische Literatur untergegangen ist. Am Schlusse der Periode verrathen Cassiodor und Gregor d. Gr. die absterbende Kraft und die sich steigernde Unselbständigkeit.

Erläuterungen.

1. Der traurige Zustand, in welchem sich die altlateinische Uebersetzung der Bibel [1]) im 4. Jahrh. befand, musste jeden Bibelforscher zu einer durchgreifenden Revision dringend auffordern, je mehr sich im Occidente die Kenntniss der griechischen Sprache (die bekanntlich in den ersten Jahrhunderten des Kaiserreichs in Italien von allen halbwegs Gebildeten verstanden und gesprochen wurde) nach und nach verlor. »Ir-

1) Vgl. darüber den ausgezeichneten Artikel: „Vulgata" von O. F. Fritzsche in Herzogs theol. Real-Encykl. XVII S. 422—460. Die erhaltenen Reste des Vetus latinus vom A. T. sind spärlich vorhanden, von Vercellone, Ranke, Mone, Münter, Fleck, Tischendorf zum Theil edirt. S. a. a. O. S. 432. Besonders: Sabatier, bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae. III Tom. fol. Romae 1739—49. Bruchstücke aus prophetischen Stellen lieferten Ranke, Fragmenta vers. S. S. latinae antehieronymianae. Marb. 1860. und A. Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lat. Bibelübersetzung. Wien 1868.

rende Uebersetzer, anmassende und unkundige Verbesserer und schlafende Abschreiber" verschuldeten nach Hier. jenen Zustand, dass er klagen konnte: tot sunt exemplaria paene quot codices[2]), und dass ein ungeübteres Auge[3]) glauben konnte, eine zahllose Menge verschiedener Uebersetzungen vor sich zu sehen. Höchst wahrscheinlich war sie bald nach der Mitte des 2. Jahrh. in der afrikanischen Kirche entstanden, von Mehreren angefertigt, der Version der LXX (deren Text damals schon stark verwildert war) in buchstäblicher Treue folgend, ohne Rücksicht auf sprachliche Glätte, vielfach die Nachlässigkeit des Provinzialidioms verrathend (s. Fritzsche S. 428). Nach Anderen (indess weniger wahrscheinlich) cursirten allein in Afrika zur Zeit Augustins viele Uebersetzungen[4]). Sie zerfielen in zwei Klassen, deren eine mehr dem Sinne, die andre mehr den Worten folgte, beide nach den LXX, beide in der Vulgärsprache des Volkes. Die Itala war noch die relativ beste; bei ziemlich genauem Anschlusse an den Text war sie wenigstens meist verständlich. — So nothwendig eine tiefgehende Revision auch war, so bedurfte es selbst für Hieronymus (Sophronius Eusebius c. 340[5]) bis 420), den grundgelehrten[6]) Kenner von drei Sprachen und trefflichen Stylisten, der wiederholten Aufforderung des römischen Bischofs Damasus († 384), diese bedenkliche Arbeit (pius labor, sed periculosa praesumtio — meinte H. wegen der Macht der kirchlichen Gewohnheit) zu unternehmen. Anfangs schloss er sich an die latein. Codd. enge an. Vom Psalter gab er zwei Versionen; bei der einen legte er den gewöhnl. Text der LXX zu Grunde (noch erhalten im Psalterium romanum, im Gebrauche bis zu Pius V.), bei der andern den hexaplarischen, kritisch bezeichneten des Origenes (psalterium gallicanum). Von andern BB. in der letzteren Art der Revision ist nur das B. Hiob übrig. — Im Orient machte er sich aber näher mit der hebr. Sprache bekannt, mit Hülfe jüdischer Lehrer, besonders des Bar-Anina (Zöckler S. 154 f.); er erlangte darin grosse Fertigkeit, die freilich sowohl der grammatischen Sicherheit wie der lexikalischen Vollständigkeit[7]) entbehrte, und ihn doch nicht zur Unabhängigkeit von seinen jüd. Lehrern und von den bessern griech. Versio-

---

2) Praef. in quatuor Evv. ad Damasum. Opp. X p. 661.

3) So Augustin de doctr. christ. II, 11. 14. Er empfiehlt II, 15 die „Itala" (besser wohl italica zu lesen) als verborum tenacior cum perspicuitate sententiae — vielleicht die von Hieronymus noch in Rom gefertigte hexaplarische Bearbeitung des Vetus Latinus (nach Reuss, Gesch. des N. T. 4. Aufl. S. 466). Doch vgl. Fritzsche a. a. O. S. 429.

4) Herm. Rösch, Die lat. Bibelübersetzungen im christl. Afrika — in der Zeitschrift für histor. Theologie 1867, 4. S. 606—634. Vgl. jedoch Reuss a. a. O. § 449 ff.

5) Nach du Pin c. 340—342 in Nouvelle biblioth. des Auteurs ecclés. III, 138. Näheres über das strittige Geburtsjahr bei Zöckler S. 21 ff.

6) Augustin sagte: quod H. nescivit, nullus mortalium unquam scivit.

7) Z. B. sagt er zu Jes. 1, 21 (Opp. IV, 25): Pro justitia in Hebraeo scriptum est Sedec, quod justum magis sonat quam justitiam.

nen kommen liess[8]), für seine Zeit aber ganz ausserordentlich war. Diese Kenntniss befähigte ihn zu einer genauen Vergleichung des hebr. Textes mit den LXX; er gewahrte ihre grossen Schattenseiten und seine bisherige Arbeit erschien ihm jetzt unzulänglich; in der Polemik mit den Juden konnte nur der Grundtext genügen. Eine ganz neue Uebersetzung, zu der ihn überdies Chromatius, Bischof von Aquileja, aufforderte, sollte genau der veritas hebraea folgen. Er begann sie 392 und vollendete sie 405. Zuerst übersetzte er die BB. Samuels und der Könige, dann die Propheten, dann die Proverbien, Koheleth, das Hohelied; endlich folgten die übrigen Bücher: Esra, Nehemia, Hiob, Psalmen, Chronik, 5 BB. Moses, Josua, Richter, Ruth, Tobi, Judith, Esther. Für sich selber hat H. mit der Auctorität der LXX beinahe völlig gebrochen. Die Differenzen über ihre wunderbare Entstehungsgeschichte zwischen Aristeas und den Späteren entgingen ihm nicht; möglich sei es, dass nur der Pentateuch unter Ptolemäus I. verfasst sei, die andern BB. erst später: hat doch selbst die Kirche vom B. Daniel die Version des Theodotion angenommen; die Schriftsteller des N. T. gingen ja auch vielfach vom Texte der LXX ab; ja, er beschuldigt sie, absichtlich messianische Stellen ausgelassen und Vieles willkührlich geändert zu haben (Zöckler S. 354 ff.). Seinen Grundsatz, weniger die Worte als vielmehr deren Sinn treu wiederzugeben[9]), hat er vielfach befolgt und dadurch seiner Version einen Anstrich von Eleganz gegeben[10]); oft indess hebraisirt er ohne Noth in zu engem Anschluss an den wörtlichen (bald gepriesenen, bald geschmähten) Aquila und aus Furcht vor der grossen Menge selbst an die Version der LXX[11]), oder aus dem Wahne, es steckten in den Worten besondere Mysterien, in welchem ihn die jüd. Lehrer gewiss bestärkten. Ueberhaupt hätte er bei mehr Kühnheit und grösserer Akribie Besseres leisten können: er liess oft falsche Uebersetzungen stehen, wenn sie unschädlich schienen, und bei manchen Büchern, besonders bei den Apokryphen, deren einige er ganz unübersetzt liess, arbeitete er sehr eilfertig.

---

8) S. das maassvolle Urtheil bei Zöckler S. 344 (351), gegenüber der zu strengen Censur eines Clericus (quaestiones hieronymianae. Amst. 1700), der indess nur dem übertriebenen Lobe des Martianay steuern wollte, sowie des Rich. Simon, hist. crit. du V. T. 1685. lib. III c. 9 p. 393 sqq.

9) Epist. 57 ad Pammachium: de optime genere interpretandi c. 5. Mit Hermeneutik hat dieser Brief nichts zu thun, sondern vertheidigt jenen Satz durch mehrere Auctoritäten und führt darauf auch die Dissonanzen zwischen den Citaten des N. T. und dem Texte des A. T. zurück, ja sogar die sachlichen zwischen Act. 7 und der Genesis. Dass man ihn falsarius nannte, bekümmert ihn sehr und zahllos sind die Stellen, in denen er sich gegen diesen Vorwurf vertheidigt.

10) Denn seine Klage: omnem sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae sordidavit (prooem. comm. in ep. ad Gal.) — ist übertrieben. Freilich blickt das hebräische Colorit überall durch, gewiss ohne den damaligen Leser zu verletzen (s. Fritzsche S. 435).

11) T. III, 382: De Hebraeo transferens magis me Sept. Interpretum consuetudini coaptavi.

Sein hohes Verdienst ward von den Zeitgenossen nur wenig anerkannt. Der bornirten Gewohnheit erschien das Neue oft als Corruption [12]). Man schob ihm einen Brief unter, in dem er seine Reue kundthut ob der Abweichungen von der Alexandr. Version [13]). Selbst Augustin konnte nur eine Recension der Latina billigen, welche sich jener aufs genaueste anschloss, weil er sie für inspirirt hielt (wie hätten auch so viele sprachkundige Männer schwer irren können!): wo sie vom Grundtexte abweicht, altitudo ibi prophetica esse credenda est. Er blieb auch später im Ganzen bei dieser Ansicht (de civit. Dei XVIII, 43) [14]), obgleich er sich häufig auf die interpretatio, quae est ex Hebraeo, lobend bezog.

Dies Urtheil hat sich später dahin geändert, dass man die Uebersetzung des Hieronymus als vom heil. Geiste geleitet ansah [15]). Doch nur sehr allmählig bürgerte sie sich im Abendlande ein (s. Fritzsche S. 436) und verdrängte die ältere. Cassiodor erklärte sich für jene (de instit. div. lit. 12); Gregor d. Gr. sieht in beiden gleichberechtigte Grössen. Erst im 9. Jahrh. (Hrab. Maur. de institut. cleric. II, 34) hat sie den Sieg errungen, wenn auch selbst dann Bezugnahmen auf die alte Version nicht fehlen. Der Name Vulgata „trug sich von der LXX auf sie über, aber erscheint erst in späterer Zeit“. Jener parallele Gebrauch beider Versionen hat indess ungemein viel dazu beigetragen, den Text der Hieronymian. Arbeit stark zu corrumpiren — durch Versehen der Abschreiber wie durch interpretatorische Willkühr, welche die correctoria biblica (seit dem 13. Jahrh.) nur steigerten. So sagte Roger Baco: quilibet mutat, quod non intelligit. Und selbst die Kanonisirung derselben (im Concil. Trident.) hat keine genügende Textrecension erzeugen können (vgl. später).

2. Seine hermeneutischen Anschauungen beruhen auf seiner

---

12) In einer afrikanischen Stadt brachen über die Aenderung Eines Wortes solche Unruhen aus, dass der Bischof sein Amt einbüsste: Augustin vermuthet deshalb, weil Hier. Jonas IV, 6 nicht mit den LXX „Kürbis“ (κολόκυνθα), sondern mit Aquila „hedera“ (κεσσός) übersetzt habe. Aug. Ep. 104 inter epp. Hier. c. 5. Vgl. Zöckler S. 271. 208. Ueber Augustins Stellung zur Bibelübersetzung vgl. Clausen l. c. p. 70—85.

13) Ruffin war gewiss dabei betheiligt: apol. adv. Ruff. III, 25—27. Seine Rechtfertigung, von den LXX abgewichen zu sein, giebt H. ibid. II c. 24—34. Auch epist. 57 ed. Vallarsi I, 310 sqq.

14) Er fürchtet (epist. 82 n. 35), die plebes Christi, quarum aures et corda illam (veterem) interpretationem audire consueverunt, würden perturbirt werden. Clausen sagt richtig p. 84: tutius et prudentius existimavit, veritatem tranquillitati immolare.

15) So behauptete noch Joh. Morinus (exerc. bibl. VI, 12): S. Hieronymum peritiore Spiritus Si afflatu versionem illam condidisse eodemque Spiritu dirigente ac movente ab omni errore exemtum fuisse. Und Erasmus will für H. allein den Namen eines Theologen in Anspruch nehmen, so sehr sei er apud Latinos theologorum princeps. S. Zöckler S. 473.

Ansicht von der heiligen Schrift im Allgemeinen [16]). Sie enthält alle Geheimnisse, ist „vom heiligen Geiste geschrieben und veröffentlicht" in allen ihren einzelnen Theilen und Büchern, und kann sich daher niemals selbst widersprechen. Sie ist die oberste Auctorität in allen Glaubenssachen, gegenüber dem Irrthume der Eltern und der Vorfahren. Aber sie muss geistlich verstanden werden: viel Fleiss nnd Mühe ist nothwendig, um zu ihrem geistlichen Verstande durchzudringen. Alles in der Schrift glänzt und leuchtet, aber süsser ist sie in ihrem Marke [17]). Versteht man sie nach dem Buchstaben, so entspringen alle Ketzereien aus ihr. — Diese Reihe von Aussagen ergänzt eine andre, in welcher er aus der unmittelbaren exegetischen Erfahrung heraus redet und die Schriftsteller selbst mehr ins Auge fasst, als den höheren Ursprung. So kann er Paulus wegen seiner Barbarismen u. s. w. tadeln. Aber wenn er auch manche unlösliche Schwierigkeit zugesteht, so verlegt er dieselbe weniger in den Stoff, als in den Leser. Epist. 36 c. 10 erwähnt er mehrere Widersprüche, wie Gen. 15, 13 mit Exod. 12, 42 u. 13, 18, sagt aber: Ac primo aestimabam, spiritalibus spiritalia comparans indissolubilia esse. Er löst sie dahin, dass er das חמשים an der letzten Stelle nicht mit den LXX auf die fünfte Generation deutet, sondern mit Aquila „armati" übersetzt. Aber die Schwierigkeiten, dass Methusalah (sec. LXX) noch nach der Flut 14 Jahre gelebt haben muss, ohne in die Arche Noë einzugehen, — dass Hagar den 18jährigen Ismael wie einen Säugling behandelt und auf dem Rücken trägt, — dass Salomo den Rehabeam schon in seinem 11. Jahre gezeugt haben müsste: diese löst er nicht und begnügt sich mit dem Ausspruche c. 11: Cum videatur scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, quum diversum sit. Was nütze es, am Buchstaben zu hängen, und sowohl den Irrthum des Schriftstellers, als auch die Jahresreihe verleumden, da doch der Buchstabe tödte? An einer Herstellung der Chronologie des A. T. verzweifelt er, meint aber, dies sei kein würdiges Object der Forschung und überlässt es müssigen Menschen [18]).

Aehnlich ist es nun auch mit seinen gelegentlichen hermeneutischen Winken. Es lassen sich eine Reihe von Stellen anführen, die auf den ersten Blick sehr gesunde Ansichten aussprechen, vor jedem Uebermaass des Allegorisirens warnen, nur den historischen Sinn, nur den genuinen Geist der Schriftsteller zu ermitteln heischen. Allein (was leicht über-

---

16) Vgl. Zöckler S. 429 f.

17) Epist. 58 ad Paulinum c. 9: Totum quod legimus in libris divinis nitet quidem et fulget etiam in cortice, sed dulcius in medulla est. Qui edere vult nucleum, frangat nucem. Eine Hülle liegt nicht nur vor dem Angesichte Mosis, sondern auch der Evangelisten und Apostel — nisi aperta fuerint universa quae scripta sunt ab eo, qui habet clavem David.

18) Epist. 72 c. 5: Relege omnes et veteris et novi Ti libros et tantam annorum reperies dissonantiam et numerorum inter Judam et Israel, idest, inter regnum utrumque confusum, ut hujuscemodi quaestionibus haerere non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur.

sehen wird) eben diese Sentenzen stehen in Zusammenhängen, welche zugleich eine silva sensuum und multiplices intelligentias andeuten und preisen. Die einfache Auslegung des Sinnes ist ihm doch nur „jüdische Sitte“ [19]). So sagt er z. B. epist. 53 ad Paulinum [20]) c. 7: Einige Ausleger wollen nicht wissen, was die Propheten und Apostel gemeint haben — sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem. Aber gleich darauf heisst es von Hiob (c. 8): Singula in eo verbo plena sunt sensibus und Niemand habe so trefflich wie er von der Auferstehung geredet. Josua, heisst es weiter, caelestis Jerusalem spiritualia regna describit. In Judicum libro quot principes populi, tot figurae sunt ... Si historiam respicias, verba simplicia sunt; si in literis sensum latentem inspexeris, ecclesiae paucitas et haereticorum contra Ecclesiam bella narrantur. Epist. 64 c. 6 deutet er Lev. 22, 14 von Christus und fährt dann c. 7 fort: Damit Niemand glauben möge, dass ich der Schrift Gewalt anthue und Christum so liebe, ut historiae auferam veritatem, will ich die Stelle von den Gliedern erklären, quod referatur ad caput: intelligam de servis quod impleatur in Domino. Gleichsam als ob die Wahl zwischen diesen Ansichten in das Belieben des Auslegers gestellt werden könne! Etwas weit Anderes wäre es, wenn jene gesunderen Ansichten sich in einer bestimmten Periode fänden und eine abgeschlossene Meinung repräsentirten, die sich ihrer Gegensätze bewusst ist. Das ist aber nicht der Fall. Und wenn er die Ausschreitungen vieler Andern (später auch des Origenes) abweist und beklagt, so geschieht es, weil er seine Auslegungsweise für die allein objective hält. Mithin haben wir in jenen besseren Sentenzen viel weniger eine feste Ueberzeugung, als vielmehr ein mehr oder minder unklares Gemisch von richtiger Ahnung und von Selbsttäuschung. Den gleichen Werth hat es, wenn er (VII, 486) schreibt: seine Absicht sei nur, ut, quae ab alio bene dicta sunt, ita intelligantur, ut dicta sunt. Er wünscht sich, denselben Geist zu haben, den jene (die Apostel) in dictando habuerunt: tunc videritis tantam majestatem et latitudinem in his fuisse verae sapientiae, quanta in saeculi literatis arrogantia et vanitas fuit [21]). In der praef. zum 5. B. des Comm. z. Jesajas sagt er wohl: „Wir wollen nicht, dass man unsre Worte lobe, sondern die Aussprüche des Propheten verstehe [22]).“ Aber in demselben Zusammenhange hatte er eben erklärt, er

19) So sagt er Epist. 64 c. 9 von der Priesterkleidung: antequam mysticam scruter intelligentiam, more Judaico quae scripta sunt simpliciter exponam — und c. 20: infinitam sensuum sylvam alteri tempori reservantes.

20) Der ganze Brief ist sehr instructiv, da er einen kurzen Ueberblick über den Inhalt der ganzen Bibel giebt.

21) Den Werth dieser Stelle dürfte Credner, Gesch. des neutest. Kanons. 1860. S. 134 f. überschätzt haben.

22) Opp. IV, 168: Nolumus nostra laudari sed prophetae dicta intelligi nec jactamus eloquentiam sed scientiam quaerimus scripturarum.

wolle nur eine historica expositio geben, keine explanatio: breviter adnotabo quae didici, fundamenta jaciens Scripturarum. Und er fügt hinzu: Caeterum — spiritale supra struendum est aedificium, ut imposito culmine perfecta ecclesiae ornamenta monstremus. Diesem „Oberbau" gegenüber will dann der Tadel gegen Origenes und Eusebius [23]) wenig mehr bedeuten als eine grosse Zuversicht in die Objectivität seiner eignen Auslegung. — Dem Hier. erscheint demnach der literale Sinn (historica veritas) oder vielmehr die sprachlich-philologische Exposition nur als die Grundlage. Bisweilen reicht dieselbe aus [24]); meistens bietet sie nur die ersten Grundlinien [25]). Dagegen hat die explanatio grössere Freiheit, sofern sie „Tropologie" ist, nur muss sie dem Context der Rede folgen und die entgegengesetzten Dinge nicht gewaltsam zusammenfügen [26]). Der Combination der Dinge, die ihm verwandt zu sein schienen, räumt er dagegen ein um so grösseres Feld ein — und wo ist die Schranke für solche combinirende Phantasie und für den Schwung der beweglichen Ideenassociation! Im Allgemeinen nimmt er noch Einen mystischen, geistlichen, tropologischen Sinn an: derselbe ist ihm der hochragende Thurm auf festem Fundamente: evagari, vela pandere gebraucht er als Bild [27]): eine Ahnung der Gefahr liegt in dem Bilde: er müsse zwischen Geschichte und Allegorie wie zwischen Scylla und Charybdis (oder inter saxa et scopulos) hindurchschiffen. Die alexandrin. Theorie vom dreifachen Schriftsinne stellt er bald als eine fremde hin, bald scheint er sich ihr anzuschliessen [28]). So wird sein Verdienst

23) Ibidem: (Origenes) liberis allegoriae spatiis evagatur — ingenium suum facit Ecclesiae sacramenta. Eusebius verspreche zwar eine historische Exposition, vergesse aber leicht seines Vorsatzes et in Origenis scita concedit.

24) Cf. lib. II adv. Jovin. c. 26: Ubi nihil est, quod intrinsecus lateat, frustra ad intelligentiam mysticam provocamur. — Zu Jerem. c. 11 spendet er sich Lob, dass er zuerst den sensus literalis von dem allegoricus geschieden habe.

25) Opp. IV, 834 (praef. in Jerem.): Stamina tibi et subtegmina et licia praeparabo, tu pulcherrimam vestem ipse conficito.

26) Comment. in Abac. c. 1, 11 (Opp. VI, 599): Historia stricta est et evagandi non habet facultatem. Tropologia libera et his tantum legibus circumscripta, ut pietatem sequatur et intelligentiae sermonisque textum, nec in rebus multum inter se contrariis violenta sit copulandis.

27) Oder auch wie Opp. VI, 117: Usque hodie vir ecclesiasticus Jacob glebas historiae et literae duritiem confringit in partes et spiritaliter dividit, ut possint fruges reddere spiritales. — Ep. 57: absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est.

28) Das Genauere s. bei Zöckler S. 370 f. Uebrigens sagt Hier. Comm. in Jes. IV, 174: Haec dicimus, non quod tropologicam intelligentiam condemnemus, sed quod spiritualis interpretatio sequi debeat ordinem historiae: quod plerique ignorantes lymphatico in Scripturis vagantur errore. — Uebrigens hielt er auch die dogmatische Satzung mindestens für Schranke, wenn auch nicht Norm, der Exegese. So sagt er Ep. 119: Meum propositum est, antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt, et a fide ec-

sich wesentlich darauf beschränken, dass er das genauere philologische und sachliche Verständniss des A. T. als den bedeutungsvollen Anfang und als die nothwendige Basis weiterer Erkenntniss mehr oder minder entschieden betont hat — gegenüber der Gleichgültigkeit, welche in diesem Punkte grade in der lateinischen Kirche einzureissen drohte, von hoher Wichtigkeit.

3. Die Praxis der Auslegung zeigt dasselbe Schwanken wie die Theorie. Niemand unter den Kirchenvätern hat so wie er es geahnt, dass das wirkliche Verständniss der Schrift des A. T. eine schwierige Aufgabe sei, hat geahnt, dass die Zeit in scientifischer Hinsicht nicht die Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe besitze; — Keiner hat wie er den ersten Schritt auf der richtigen Bahn dadurch gethan, dass er die "historische" Auslegung oder vielmehr die philologische Deutung als die Grundlage des Verständnisses bezeichnete. Allein diese Basis beschränkt sich bei ihm meist auf eine richtigere Uebesetzung, während das grammatisehe und logische (auch nexuelle) Element zurücktritt. Er hat ein Bewusstsein von der Einheit des Sinnes — theils aus Rücksicht auf die ascetische Verwerthung oder im bewundernden Hinblick auf die Tiefe der Schrift, die im „Geheimniss" und in der „Fülle" der Deutungen wahrzunehmen sei, theils aber entsprang dieser Mangel aus einer Unsicherheit gegenüber den mannigfachen Erklärungen. Denn wo Methode fehlt, ist auch kein sichres Kriterium. Und dieser Mangel, nicht nur die Flüchtigkeit, erzeugte jene compilatorische Manier, welche seine umfangreicheren Exegesen zwar zn einer vielfach interessanten Fundgrube macht (da ja ein sehr grosser Theil der patristischen Exegese verloren ist), die aber jenen nur sammelnden Typus einleitet, welche die Exegese im ersten Theile des Mittelalters so klar kennzeichnet [29]).

Schon die ziemlieh frühe Schrift „über die hebräischen Namen" bezeichnet eine Verirrung. H. giebt in derselben eine oft vielfache, übersetzende Deutung derselben, welche ihm in der Exegese zur mannigfachen Gestaltung des Sinnes in mystischer oder ascetischer Weise dient, — eine Methode, welche die Folgezeit begierig aufgriff, wie allein die mehrfachen ähnlichen Arbeiten, die hie und da unter seinem Namen gingen, bezeugen. Ein grösseres Verdienst nach der archäologischen Seite erwarb er sich durch Uebersetzung und Ergänzung des Eusebiani-

---

clesiae catholicae non recedere. Vgl. auch adv. Luciferianos c. 27, wo er auf die Kirche allein sich stützt. Scripturae non in legendo consistunt sed in intelligendo (entnommen aus Hilar. ad Constantium lib. II c. 9). Si literam sequimur, possumus et nos quoque novum nobis dogma componere. Hieran knüpfte sich die Meinung, dass nur der mystische Verstand das kirchliche Dogma recht stützen könne.

29) Eben daran erinnert auch die übertriebene Bescheidenheitserklärung in der Ep. 119: Neque tanta est meae pusillitatis auctoritas qui nihil sum — quanta eorum, qui nos in Domino praecesserunt.

schen Onomastikon[30]), in welchem die in der Bibel vorkommenden Orte nach ihrer Lage bestimmt werden. — Der eigentlichen Exegese wandte er sich später erst auf dringendes Mahnen seiner Freunde und Freundinnen zu, denen er wiederholt in längeren Schreiben exegetische Fragen hatte beantworten müssen[31]). Ziemlich früh (c. a. 390) fällt sein Commentar über Koheleth (Opp. III, 381 ff.). Obgleich er in der Uebersetzung nur dem hebr. Texte folgt, so sehen wir hier bereits ein unsichres Schwanken zwischen dem Wortverstande (historia) und der geistigen Deutung, welche durch sehr geschmacklose Ideensprünge, oft nur durch einzelne Worte veranlasst, an den ersteren anzuknüpfen sucht. — Von H. selbst sehr hoch angeschlagen, enthalten seine qnaestiones hebraicae in Genesin (Opp. III, 301 ff.) vielleicht das Beste, was H. auf exeget. Gebiete geleistet hat. Man sieht, dass er die lebendige hebr. Tradition in ziemlichem Unfange hat verwerthen können[32]). Sein Hauptinteresse weilt freilich bei der Verbesserung der altlatein. Uebersetzung und dem Nachweise des geringeren Werthes der LXX, wofür ihm die freiere Citationsweise der Stellen des A. T. im N. zur starken Stütze dienen muss[33]), sowie der Vorgang des Origenes in seinen mehr wissenschaftlichen Werken (Zöckler S. 171 f.)[34]). Allein zu hohe Vorstellungen dürfeu wir uns nicht davon machen. Einen Bruch mit der Tradition scheute der um seine Rechtgläubigkeit stark besorgte Mann. Gleich zu Gen. I, 1 korrigirt er freilich: es stände nicht in Filio sondern in principio. Magis itaque, fügt er gleich bei, secundum sensum quam secundum verbi translationem de Christo accipi potest. In I, 2 urgirt er die Uebersetzung von מרחפת mit incubabat, confovebat, gegenüber dem ferebatur, das er später beibehielt. Den „Geist Gottes" deutet er auf Spiritus S. vivificator, ohne der damals häufigen Auslegung ventus zu erwähnen. II, 8: מקדם heisse nicht contra orientem sondern in principio: Gott hat also das Paradies, folgert er, vor der Erschaffung der Welt gepflanzt. Dagegen beseitigt er die Uebersetzung תרדמה mit Ekstase statt profundus sopor, sowie die „Weisheit" (Vet. Lat.: sapientior) der Schlange III, 1 statt der Schlauheit. Aber zu III, 14 verwechselt er עָפָר mit

30) Neuerlich edirt von Parthey und Larsow. Berolini 1862.

31) Namentlich an Damasus, Marcella und Paula. Den 36. Brief an Damasus erwähnt er in dem Buche de viris illustr. c. 135 als besondre Schrift: de tribus quaestionibus legis veteris.

32) Vergl. M. Rahmer, die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. I: die Quaestiones in Genesin. Breslau 1861. Viele derselben finden sich erst in viel späteren jüdischen Schriften, während H. für ihr hohes Alter zeugt.

33) Anderswo bezeichnet er sie auch als Gedächtnissfehler. Comm. in Mich. c. 5. VI, 489.

34) Die Quaestiones in libros Regum et Paralip., die sich unter den Schriften des H. finden, rühren wahrscheinlich, wie Martianay aus Hrabanus Maurus ermittelte, von einem Juden des 9. Jahrhunderts her und sind ein interessanter Beleg für damalige jüdische Exegese, an sich freilich werthlos genug.

אֵפֶר und giebt jenes mit favilla, zu III, 15 ändert er das richtigere servabit der Itala in conteret, und fügt hinzu: quia et nostri gressus praepediuntur a colubro et Dominus conteret Satanam sub pedibus nostris velociter. Mehr sachlich ist die Deutung zu IV, 4: schon nach Theodotion hat Gott seine Gnade dem Abel dadurch gezeigt, dass er sein Opfer durch Feuer vom Himmel anzündete, wie bei Elias und bei Salomo. Zu IV, 16: נוד bedeute instabilis aber kein Land: expletur sententia Dei, quod huc atque illuc vagus et profugus oberravit. Liegt schon hier eine harmonistische Tendenz im Hintergrunde, so noch mehr in der Bemerkung zu XII, 15 ff.: Sarah sei bei Pharao intact geblieben, da (nach B. Esther) die Frauen sich ein Jahr lang salben mussten, ehe sie zum Könige kamen. Aehnlich zu VI, 3: die 120 Jahre bezeichnen nicht die Lebensdauer, sondern die Bussfrist. Dogmatische Vorsicht zeigt er bei VI, 9: Noë heisse nur gerecht im Verhältniss zu seinen Zeitgenossen, non juxta justitiam consummatam[35]). Seine grammatische Unsicherheit verräth er zu VI, 2: verbum hebr. Eloim communis est numeri, et Deus quippe et Dii similiter appellantur, und in der Deutung seine Flüchtigkeit, da er den Symmachus mit der ganz andern Erklärung der Gottessöhne (videntes filii potentium filias hominum) mit der das Aquila (intelligens Sanctos vel Angelos), der er beistimmt, identisch findet[36]). Demnach erscheint ihm Nephilim = cadentes sehr angemessen. Von den jüdischen Fabeln bethört, nimmt er „ur chesdim" (XI, 28) in igne Chaldaeorum, da Abraham dem Märtyrertode durch Feuer entgangen war, oder de incendio Chaldaeorum zu XV, 7. Wie bizarr seine Ideenassociation ist, zeigt er zu XXV, 17: nach Vet. Lat. heisst es: Is. habitavit in valle; das Hebräische habe aber torrens. Denn nachdem I. gesegnet war, konnte er nicht mehr „im Thale" wohnen. Habitavit autem in torrente, de quo scriptum est: de torrente in via bibit (Ps. 110, 7). De quo etiam Elias tempore famis bibit. Sed quia Elias non erat perfectus ut Christus, ideo ille torrens aruit.

Die 7 Tractate in Pss. 10 — 16 (erwähnt de vir. illust. c. 135) sind verloren[37]). Dass sie nur Uebertragung Origenianischer Auslegungen gewesen, dass sich in dem unächten breviarium in psalmos (bei Vallarsi im Appendix zu T. VII) Bruchstücke derselben erhalten hätten, bleibt unsichre Vermuthung. Sichrer ist dagegen die Existenz eines Psalmen-

---

35) Ein Zeichen der Zeit ist es, wenn die Frage, wie Methusalah (nach der Itala) noch 14 Jahre nach der Flut habe leben können, ohne in die Arche zu kommen, als eine famosa quaestio et disputatione omnium Ecclesiarum ventilata bezeichnet wird. Auch Augustin nennt sie famosissima (de civ. Dei XV, 13), die man indess salva fide christiana nicht zu entscheiden brauche (de pecc. orig. lib. II). Doch nur Hier. löst sie richtig dahin, dass M. nach dem hebr. Texte im Beginn der Flut gestorben sein müsse.

36) Ueber die Verschlimmbesserung der Anfangsworte in 6, 3 vergl. Clericus, quaest. Hieronym. XIII, 8 p. 444.

37) Vergl. darüber praef. generalis num. 21 und 22 bei Vallarsi.

commentars[38]), von dem sich ein Fragment (bei Augustin ad Fortunatianum Ep. 148) vielleicht erhalten hat. — Das Bedeutendste und Umfangreichste sind aber seine Auslegungen fast aller prophetischen Schriften. Er begann (c. a. 392) mit Nahum, Micha, Zephanja, Haggai, Habakuk, und liess (a. 395) Jona und Obadja sowie (c. 398) Jes. 13 — 23 folgen. Nach längerer Unterbrechung beendigte er die Auslegung der kleinen Propheten, sowie die des Jesajas und wohl auch die explanationes in Danielem in den Jahren 406 bis 410. Der Commentar zu Ezechiel fällt etwas später und den Jeremias konnte er nur bis zu Kap. 32 fortführen, als der Tod seinen reichen Studien (c. 420) ein Ende machte. Die Auslegung dieser Schriften trägt ganz den geschilderten Character, auch hier übrigens viele hebräische (mitunter sehr abgeschmackte[39]) Traditionen. Durchweg bezieht er die Weissagungen vom Gerichte auf die Zerstörung Jerusalems unter Titus und deren Folgen; die schlechthin eschatologische Deutung oder die realistische von Jes. 11[40]) rügt er als judaisirend und des Christen unwürdig. Seine Vorrede zu Obadja ist bemerkenswerth wegen des klaren Bewusstseins über seinen Fortschritt: Cum essem parvulus — —, allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam, jetzt erröthe er darüber. Gleichwohl bezieht er die Edomiter abwechselnd auf die Juden und auf die Häretiker. In der Vorrede zu lib. V des Jesajas bezeichnet er die historia (welche Bischof Amabilis allein von ihm erbeten hatte) als dürftig und bringt auch in lib. VI und VII des Commentars die geistliche Deutung nach. Dennoch gehört das fünfte Buch zu den besten exegetischen Leistungen des Hier., und steht völlig auf der Höhe seiner Zeit. Sie geht auf den historischen Sinn ein und allegorisirt weniger. Bei 14, 24 bemerkt er sehr gut, dass der Prophet auf seine Gegenwart übergehe; das Spottlied der Könige im Hades weiss er richtig zu würdigen, ohne von intellig. spirit. zu reden. Freilich schwankt er (zu 14, 20) unter drei Ansichten ohne Entscheidung. Bei 18, 1 b weist er die Deutung Vieler auf die Zeit des Titus zurück, 18, 7 geht ihm nicht auf Christus sondern auf Serubabel und Esra. Zu 19, 4 führt er zwei historische Deu-

---

38) Z. B. Comm. in Abacuc c. 3 p. 637: de diapsalmate, quod hebraice dicitur Sela, in Psalterio plenius disputatum est. Dahin gehören auch die adv. Ruff. I, 19 erwähnten commentarioli. S. Engelstoft p. 70; Zöckler S. 174, Anm. 1).

39) Z. B. die Beziehnng von Habac. 2, 15 auf ein Laxativ, das Nebukadnezar dem gefangenen Zedekia zu trinken gegeben und das sogleich beim Mahle gewirkt habe, um den König lächerlich zu machen. Siehe Zöckler S. 187 f.

40) Haec quoque Judaei et nostri Judaizantes juxta literam futura contendunt, ut in claritate Christi, quem putant in fine mundi esse venturum, omnes bestiae redigantur in mansuetudinem. Die symbolische Deutung zieht er übrigens zur intelligentia spiritalis, wie dies allgemein geschah. Die realistisch-sinnliche sei der göttl. Majestät unwürdig — nisi forte juxta fabulas Poetarum aureum nobis Saturni saeculum restituant.

tungen als möglich an, auf die Chaldäer und die Römer, eine nothwendige Folge, wenn man einmal die Weissagungen von dem muthmaasslichen Erfüllungspunkte aus interpretirt. Zu 19, 23 verweist er ausdrücklich auf die Geschichte: doctus lector revolvat veteres historias. Seine nüchterne stete Zurückweisung der trunkenen Millenarier ist nicht sein geringstes Lob [41]) bei der grossen Verbreitung dieser Meinung, die ja auch heute der „biblische Realismus“ stark patronisirt und die schon damals eine wunderliche Mischung von Allegorie und Buchstäbelei zeigte. Dagegen entbehrt die nachgebrachte geistliche Deutung dieses Abschnittes aller jener erbaulichen Wärme und jenes Schwunges, der die Lectüre dieser Misserzeugnisse erträglich macht. Zu 13, 2 heisst es z. B.: apostolis praecipitur et apostolicis viris ac magistris ecclesiarum, ut dimicaturi contra Babylonem signum elevent Dominicae crucis. Zu 13, 5 lässt er unter 3 Beziehungen wählen: ob es auf die Heidenkirche, oder den Uebermuth der Ketzer oder die Anmassung der V. 3 genannten Giganten gehe. 13, 12 bezieht er zwar auch auf das Weltende, lieber indess auf die kirchliche Gegenwart. Zu 18, 1 kündigt er sogleich eine dreifache Deutung an: juxta historiam, j. tropologiam, j. vaticinium prophetale (Zusammenhang mit der Geschichte des N. T.). Die Exposition des einfachen Sinnes kommt übrigens sonst recht übel fort und ist mitunter sehr dürftig. Der christlichen Deutung zu Liebe verletzt er auch selbst den logischen Anstand, wenn er z. B. in 10, 33 das Leiden Christi findet, ehe noch von der Geburt des Messias die Rede gewesen ist, indem er sogar selbst auf diese Prolepsis hinweist. In den kleinen Propheten ist es nicht anders. Die Ehe des Hoseas (c. I — III) bleibt ihm eine crux, da er nicht recht weiss, ob das, was Gott gebietet, eben darum gut ist, oder ob Gott nur etwas gutes gebieten kann [42]). Der blinde Gehorsam und die ethische Kritik kommen hiebei in Conflict. Was seine Exegese noch besonders entstellt, ist sein Spiel mit symbolischen Zahlen, sowie eine etymologische Deutelei der Namen [43]). Der Mangel an sichrer Methode und seine Auffassung des Reichthums der Schrift musste ihm nothwendig eine Menge Erklärungen als gleichberechtigt erscheinen lassen, da die Entscheidung doch nur aus seichten Gründen oder aus reiner Willkühr hätte erfolgen können. So giebt er von Jerusalem zu Ezech. 16, 1 vier verschiedene Deutungen; die Seraphim (Jes. 6) sind bald die beiden Testamente, bald Engel, bald Symbole der ins Exil geführten Könige Juda's. Unterstützt ward dieses

---

41) Zu 19, 23 (IV, 209): Quidam nostrorum haec ad mille annos referunt et more Judaico in consummatione mundi futura pronuntiant, quando Antichristus de Assyriis veniens Aegyptum Aethiopiamque possederit. Dieser Gegensatz hing übrigens mit der Opposition der Origenisten gegen allen Chiliasmus zusammen.

42) Praef. in Osee. Er erledigt die Frage so: Ex quo intelligimus, non prophetam perdidisse pudicitiam fornicariae copulatum, sed fornicariam assumsisse pudicitiam quam antea non habebat. T. VI p. 4 C.

43) S. Belege bei Zöckler S. 375.

Schwanken durch seine Flüchtigkeit (er wollte „dictare quodcunque in buccam venerit", wie er mehrfach sagt) und vertheidigt durch die Rücksicht auf den Leser, der das Beste auswählen könne [44]). Wenn H. schon in den Propheten so stark allegorisirt, so noch mehr in den andern Theilen der Schrift. Manchen historisehen Bericht hielt er (mit Origenes) für unmöglich, so das Vergehen Davids an Uria und Bathseba (2 Sam. 11), und den Streit der Apostel (Gal. 2) nahm er für blosses Scheingefecht. Die Abisag ist nur die göttliche Weisheit, der sich David in seinen letzten Lebensjahren mit besonderer Liebe hingegeben habe. Auf Grund der Stelle 1 Cor. 10, 1 — 11 erläutert er alle 42 Lagerstätten Israels allegorisch [45]). Das Gesetz Deuter. 21, 12. 13 (dass man weiblichen Gefangenen Haare und Nägel verschneiden solle) begleitet er mit der Frage: Haec si secundum literam intelligimus, nonne ridicula sunt? (Ep. 21 c. 13). Und so giebt er auch Ep. 64 c. 9 ff. eine ausführliche Deutung der Stiftshütte (welche die Welt bedeuten soll) und der Priesterkleidung, vielfach Philo folgend.

4. Die theologische Anschauung vom A. T., welche H. zwar nirgend im Zusammenhange dargestellt hat, die aber in seinen Schriften aller Orten durchblickt, deckt sich freilich mit der überlieferten, zeigt aber im Ganzen die Eigenthümlichkeit, dass ihm die Differenzpunkte der Testamente klarer sind als vielen andern Vätern. Seine gründlichere Kenntniss des A. T., sein viel stärkeres Beachten des „historischen", einfachen Sinnes musste dazu führen. Und so erinnert er wohl, dass man ihn nicht mit Marcion und den Manichäern gleichstellen sollte [46]): V. T. laniant; sie seien deshalb gleichwohl aliqua ex parte erträglich, wenn sie sich nur vom Neuen T. fernhalten wollten [47]). Natürlich betont er aber, dass beide, Lex et Evangelium, von demselben Gotte herrühren; sie seien mit gleicher Verehrung zu lesen; die, welche beide Testamente trennen, erwarte ewige Strafe (Comment. in Eccles. c. 11; T. III, 480): deshalb deutet er Deut. 11, 14 (vom Früh- und Spatregen) dahin: Sic legamus legem veterem, ne Evangelium contemnamus, und umgekehrt. In seinen Beweisführungen gebraucht er das A. T. vielfach, nicht nur in einzelnen abrupten Stellen, sondern indem er die Bücher desselben der ganzen Reihe nach durchgeht [48]). Ohne Christus ist aber die Lectüre des Gesetzes bitter, wie das Wasser Mara (Comm. ad Nahum

44) Apol. I adv. Ruff. c. 16: Commentarii — multorum sensus replicant, — ut prudens lector judices, quid verius sit, — eine Inaugurirung der Catenen-Unsitte. Vergl. Epist. ad Damas. 39 c. 9.

45) Ep. 78 in Fabiolam. — Er schliesst nämlich so: Si ergo pars historiae itineris ex Aegypto spiritualiter concipitur, et caetera, quae ab Apostolo pro angustia temporis praetermissa sunt, ejusdem esse intelligentiae convincentur. Doch hat er kurz zuvor die Meinung abgewiesen, quasi aliud litera sonet, aliud spiritus clausum teneat. Mehreres bei Zöckler S. 371 ff.

46) Epist. 112 ad Augustinum c. 14 sqq.

47) Praef. in epist. Tit. T. VII, 686.

48) Z. B. Dial. adv. Pelag. lib. I c. 34 — 49.

3, 9: VI p. 573); und ebensowenig werden die Propheten verstanden absque Christo docente (Comm. in Osee 14, 10; VI, 162). Gern zeigt er (nicht nur den Ketzern, sondern auch vielen Orthodoxen gegenüber), dass der Gott des A. Bundes gütig und barmherzig sei, z. B. (adv. Pelag. I c. 36) aus dem Deuteronomium, und aus den Propheten, indem Gott seine Strafen mit Drohungen vorher ankündige (Comm. in Am. 5, 8; VI, 255). — Hinsichtlich des Gesetzes nimmt er aber einen scharf gegensätzlichen Standpunkt ein: manche Instanzen erinnern an seine ascetische Neigung und berühren sich mit manichäischen Einwürfen. Das A. T. gebiete (Gen. 1, 28) Vermehrung, das Neue T. Enthaltsamkeit; und wenn auch aus dem A. T. sich eine gewisse Verurtheilung des geschlechtlichen Umganges nachweisen lasse, so zeigt doch erst das Neue: Non potest Domini servire militiae servus uxoris[49]). Zu jenem Gegensatze fügt er hinzu: damals hiess es: Auge um Auge, Zahn um Zahn, jetzt bieten wir dem Schlagenden auch die andre Wange hin. Damals hiess es (Ps. 45, 4): „Gürte das Schwert um"; heute: „Stecke es in die Scheide!" (Matth. 26, 52)[50]). Anderswo erklärt er, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei, aber hier mischt er genuin Alttestamentliches und Jüdisches zusammen. — Mit aller Entschiedenheit verwahrt sich Hier. gegen jede Vermischung des Christenthums mit jüdischen Ceremonien und findet sie nichts weniger als indifferent[52]). Aber Gesetz und Evangelinm verhalten sich doch wie die vergängliche Gnade zur ewigen, wie der Schatten zur Wahrheit. Die Gerechtigkeit aus dem Gesetze ist im Vergleich mit der evangelischen Gnade nicht Gerechtigkeit zu nennen[52]), sogar Unreinheit[53]): zumal es die elementa mundi enthält. Auf christlichem Standpunkte sind die Zeiten des Gesetzes waren stets die der Unwissenheit[54]). Weniger stark schreibt er dem Gesetze sonst nur eine geringere Gnade zu: es war vor der Erscheinung Christi reich, jetzt aber ist es arm[55]), sind die Gesetze an sich werthlos und dienen nur als Typen der künftigen Dinge[56]), die aber jetzt schon erfüllt sind. Freilich nennt H. auch das Gesetz einen Pädagogen, aber nur in der engsten Bedeutung: lex populo lascivienti ad instar paedagogi severioris apposita est (zu Gal. 4, 24): wir aber sind diesem Zuchtmeister längst entwachsen (ep. 112 ad Augustinum). — Das mosaische Gesetz ist gegeben, quia lex naturalis, welche allen Völkern ge-

49) Adv. Jovinian. lib. I c. 20. Als Christus kam, ist Gesetz, Beschneidung und das Fleischessen (Gen. 9, 3) aufgehoben c. 18.

50) Ep. 123 ad Ageruchiam. I, 909 sqq.

51) Ep. 112 ad August. c. 14 sqq. Comm. zu Jes. 53, 12 (T. IV, 623).

52) Dial. c. Pelag. I c. 45 (T. I, 709).

23) Comm. ad Jes. 64, 6 (T. IV, 762).

54) D. contra Pelag. II c. 18 (II, 764).

55) Comment. ad Gal. 4, 8 (T. VII p. 454): Praecepta legis habent suum fulgorem, majus evangelicae gratiae lumen affulsit.

56) Universa legis praecepta nihil per se habent utilitatis sed exemplaria sunt et imagines futurorum. T. VII p. 414.

geben war und die auch nach Jerem. 31, 31 erneuert ist (Comm. ad Jes. 24, 6: IV, 331), dissipata est, als Strafe nach der Anbetung des Kalbes und für das Murren wider Gott: transgressiones prohibitura data est (T. VII, 440). Der Lohn für die Gesetzesbeobachtung ist irdisch: langes Leben und Straflosigkeit (VII, 433). Die Flüche des Gesetzes werden aber nicht ohne Weiteres vollzogen, sondern ihren Vollzug kündigen die Propheten durch Drohungen vorher an. Moses und Propheten waren sub lege: wie konnten sie (nach Gal. 5, 18) „im Geiste wandeln"? Und doch steht dies fest: also waren sie nur quasi sub lege. Aber grade dies führt Hier. dazu, das eigentliche Dilemma dieser Fassung sich klar und scharf zu vergegenwärtigen, wie wir es bei keinem andern Kirchenlehrer finden [57]). Wenn die Gesetze elementa infirma et egena sind, und wenn die, welche Gott wahrhaft erkennen, sie nicht mehr zu erfüllen brauchen (da sie schon in einer andern Heilssphäre leben), so ist nur ein doppeltes möglich: entweder bewahrten Moses und die Propheten das Gesetz gleich den andern Juden — und dann haben sie Gott nicht wahrhaft erkannt; oder aber dies letztere ist bei ihnen der Fall, dann waren sie keine Gesetzesdiener [58]). H. weiss dem Einwande nur durch Annahme der Accommodation zu entgehen, gleichwie Paulus in Kenchreä ein Gelübde hatte (1 Cor. 9) und den Juden ein Jude ward, so auch die Heiligen des A. B., mit dem unklaren Zusatze: sensum magis Legis secuti quam literam, während er et — et setzen sollte. Denn gerecht wurden sie nur ex fide Christi (VII, 412), erhielten aber auch Antheil an der göttlichen Erleuchtung des Christenthums, jedoch, wie es scheint, nur theilweise [59]). Da aber die Liebe zu Gott mit dem Hasse gegen seine Diener und Heiligen sich nicht verträgt, so ist man verpflichtet, auch Alles zu glauben, was über sie geschrieben ist, mithin den ganzen Verlauf der jüdischen Geschichte, freilich mit dem bestimmten Absehen darauf, dass sie Alle Typen Christi sind [60]) und dass alle Gläubigen mit Christo Einen Leib bilden (T. VII p. 752).

Wie die Aufgabe des Priesters interpretatio Legis ist, so die des Propheten vaticinium futurorum [61]). Es gab aber auch Propheten, welche impraesentiarum juxta historiam weissagten, nicht über die ferne Zukunft. Im Allgemeinen war der Inhalt der Weissagungen die Ge-

---

57) Comm. ad Gal. 4, 8 T. VII, 453.

58) Das Gleiche folgt bekanntlich aus der Auffassung des Gesetzes als eines Zuchtmittels, sowie als blossen Typus.

59) T. VII, 454: Quaecunque toti generi humano sapientia Dei quasi uni Filio praestitit, haec eadem unicuique Sanctorum suo ordine et dispensatione largita est.

60) Man muss auch totam Samsonis fabulam ad veri solis trahere sacramenta d. h. Simson als Typus der Gnadensonne (שמש) Christus auffassen. Fabula hat hier nicht den Sinn wie historia, sondern den einer Geschichte, die etwas Höheres bedeutet.

61) Comm. ad Ezech. 7, 26 (V, 78).

schichte, besonders das Leiden Jesu Christi und die Schicksale der Kirche[62]). Die Erfüllung bestätigt die Wahrheit der alten Prophetie[63]). Doch sind die Propheten geringer als die Apostel (II, 520) und hatten noch keine perfecta justitia (Adv. Pelag. I, 13). H. sah auch ein, dass die Propheten sich vor ihren Zeitgenossen beglaubigen mussten; deshalb weissagen sie auch über ganz nahe Ereignisse, die in wenigen Jahren sich erfüllten (Comm. ad Jes. 37, 30), überhaupt nicht Alles, sondern nur das, was Gott auf Erden thun wollte (Comm. in Am. III, 8; T. VI, 255). Bisweilen lässt sich die Erfüllung nicht nachweisen, und fand nicht statt, wie bei der Drohung des Jonas gegen die Nineviten, aber stets nach dem Kanon Jerem. 18, 7, nach welchem jene Weissagung durch den relig. Zustand des Volkes bedingt wird. Dial. c. Pelag. III, 6 (II, 788). Sie reden nicht in Ekstase, sondern verstanden, was sie sagten (T. IV, 535 praef. in Nahum). — Wiederholt betont H. die Schwierigkeit ihres Verständnisses sowohl dem Sinn als den Worten nach; sie sind aenigmatum pleni, um so mehr, als sie jenen christlichen Inhalt haben sollten und er viel genauer als Andre die Distanz zwischen Wort und vermeintlichem Sinn messen konnte. Die Ursache der Dunkelheit liegt besonders in dem häufigen Wechsel der Personen (IV, 214; VI, 550), aber auch in ihrem Mangel an Zeitordnung[64]). Der Zweck dieser Erscheinung ist, ut non facile pateat sanctum canibus et margaritae porcis[65]). Zusammenfassend sagt er (I, 909): Unus idemque Deus pro varietate temporum et caussarum principium ac finis: serit ut metat, plantat ut habeat quod succidat. Sonach verhalten sich A. und N. Bund wie Saat und Erndte. — Wie also Augustin durch die Beschäftigung mit dem Manichaeismus darauf aufmerksam gemacht wurde, dass die bisherige Anschauung des A. T. ihre Lücken und wunden Stellen habe, so Hieronymus durch die strengere Richtung auf den ursprünglichen Schriftsinn. Aber bei Beiden war die Tradition diesen Anregungen gegenüber bereits zu mächtig, wie auch die Richtung auf die Erbauung. Die ausschliessende Transcendenz der Offenbarungsidee liess den Gedanken einer erziehenden Leitung ebensowenig aufkommen (sofern eine relative Berechtigung des natürlich Gesetzten, der relig. Volksindividualität, dadurch vorausgesetzt wird), wie die der mönchischen Askese zu Grunde

---

62) Omnis lex et prophetae de Christi praedicant passione. Comm. ad Zach. 4, 6: T. VI, 899. 985. Im Tempelgesicht des Ezechiel multa post saecula futurae Ecclesiae sacramenta narrantur.

63) Ep. 41, 4. So hat sich die alte Anschauung (bei Justin), dass die Prophetie erst die Geschichte Jesu als den göttl. Heilsplan bestätige, vollständig umgekehrt.

64) Comm. in Jerem. 21, 2 (IV, 983): Notandum, quod Prophetis maximeque in Ezechiele et Nehemia nequaquam regum et temporum ordo servetur.

65) Comm. in Nah. 3, 9 (VI, 574); Ep. 49, 4 ad Pammachium; adv. Ruff. II c. 32 (II, 526). Daher auch ep. 53 ad Paulinum c. 8: Prophetae multo aliud sonant quam praefigurant.

liegende dualistische Lebensauschauung, welche in die Bedeutung der Familie keine Einsicht gewinnt. Damit hängt auch der Dualismus zwischen Buchstabe und Geist, welcher der mystischen Deutung zu Grunde liegt, enge zusammen.

5. Lässt Augustin es durchschimmern, dass wir heute nur einen kleinen Bruchtheil der Exegese jener Zeiten vor uns haben, so liefert Hieronymus (in seinem Catal. de viris illustribus) hiefür die Belege. Fast kein bedeutender Schrifsteller, der sich nicht auch um die Erklärung der heil. Schrift bemüht hätte. So schrieben Candidus und Apion (beide unter K. Severus) über das Hexaemeron; der gleichzeitige Hippolytus (cap. 61) commentirte ausserdem das Hohelied, Genesis, Sacharja, Psalmen, Jesajas, Daniel, Proverbien und Koheleth. Victorinus, Bischof von Petavium (c. 74) „bedeutend dem Sinne nach aber unbeholfen in der Sprache", da er des Griech. kundiger war als des Lateinischen, schrieb Erklärungen in Genesis, Exodus, Leviticus, Jesajas, Ezechiel, Habakuk, Koheleth, Hoheslied. Das letztere erläuterten Rheticius v. Augustodunum (c. 84), Methodius (nebst der Genesis), Triphyllius (unter Constantius — eloquentissimus suae aetatis), Hilarius von Poitiers (?) u. A. Apollinarius von Laodicva (c. 104) schrieb innumerabilia volumina in S. S., Didymus von Alexandrien verfasste Commentt. über alle Psalmen, über Hiob, 18 Bücher in Jesajam, 3 in Osee, 5 in Sacharja; sein Schüler Ambrosius v. Alex. schrieb über Hiob. Asterius erläuterte die Psalmen (c 64), von Acacius v. Cäsarea kannte H. 17 Bücher über den Ecclesiastes. Athanasius und Serapion von Thmuis schrieben de Psalmorum titulis. — Gennadius (vgl. seinen catalogus virorum illustrium Opp. Hieron. II, 967 ff.) commentirte den Daniel, Vincentius v. Lir. mehrere Psalmen. — Mehr ins Theologische streift die Schrift v. Ammonius, dem Zeitgenossen des Origenes (c. 55 bei Hier.): de consonantia Moysi et Jesu; Novatian schrieb de Pascha, de Sabbato, de circumcisione, de cibis judaicis, Theodulus (Presbyter in Cölesyrien unter Kaiser Zeno) auch de consonantia divinae Scripturae Veteris et N. Ti adv. antiquos haereticos (Gennadius l. c. c. 91). —

6. Den Schluss der Periode (im Abendlande) repräsentiren Magnus Aurelius Cassiodorus († 562) und Gregorius Magnus († 604). Jener schrieb de institutione divinarum scripturarum und einen Commentar zu den Psalmen. (Opera ed. Garet. Rothomag. 1679 Fol.). Ueberall zeigt sich bei ihm bereits das Gefühl der Unselbständigkeit. Er warnt vor Origenes, weist auf die Väter hin, vor allem auf Augustin, und empfiehlt als hermeneut. Führer ausserdem den Tichonius, Adrianus, Eucherius, Junilius. — Etwas selbständiger ist Pabst Gregor der Grosse; er schrieb 36 Bücher Moralia in Jobum, 2 Bücher Homilieen über Ezechiel. Die Commentt. in 1 Sam., Hoheslied und 7 Psalmen sind zweifelhaft. (S. Opp. ed. Bened. Paris 1705. T. IV fol.). Er wendet als exeget. Schlüssel die Lehre vom dreifachen Sinn an: dem literalen, allegorischen und moralischen. Der Schwierigkeiten wegen giebt er oft auf, den ersteren zu eruiren; seine fundamentale Bedeutung ist ihm nicht klar. Er theilt mit den Allegoristen alle Fehler, ohne durch Geistesfülle oder practische Tiefe zu entschädigen. Dennoch (oder des-

halb) war sein Einfluss auf die mittelalterliche Exegese sehr bedeutend [66]). —

§ 14.

Die häretischen Richtungen.

Zwar wuchern die gnostischen Anschauungen in dieser Periode noch fort. Jedoch ihrer ersten Frische längst beraubt, vermögen sie nicht mehr das längst gefestigte kirchliche Bewusstsein weder zu stören noch auch anzuregen. Wo man ihnen aber grössere Beachtung schenkt, fühlt man bald, dass die gnostische Ansicht von dem Verhältnisse des A. zum N. T. lediglich durch die Idee der göttlichen Pädagogie erfolgreich bekämpft werden könne (Epiphanius). Als neuer bedenklicher Feind erstand aber der Manichäismus, der auch im Abendlande sich mächtig ausbreitete. Der Unterschied beider Testamente steigert sich hier gleichfalls zur harten unlösbaren Dissonanz; eine Menge Bedenken werden rege, die wir nach Jahrhunderten wieder anklingen hören. Die Kirche hält die allegorisch-typische Auffassung entgegen, ohne durch dieselbe zu einer lückenlosen Gesammtanschauung zu gelangen, und flüchtet noch entschiedener als früher zur Glaubensregel. Jene Scheinlösung ist mehr äusserlich kirchlich als theologisch; man wehrt den Irrthum ab, ohne ihn zu überwinden — die Saat des Zweifels wuchert in der Folgezeit (Katharer) im Verborgenen weiter. Jene Dissonanz wird aufgezeigt mit Hülfe einer rational-natürlichen Auffassung des Gesetzes und der Propheten, und wird um so gefährlicher, je weniger die positive Doctrin des abendländischen späteren Manichäismus als Stützpunkt des Widerspruches gegen die katholische Anschauung vom A. T. verwendet wird.

Erläuterungen.

1. Die Bildung einer katholischen Kirche mit einem bestimmten Gesammtbewusstsein hatte die gnostischen Irrlehrer mehr entfernt als überwunden. Die Mahnung der Gnosis an die Kirche, die traditionelle Anschauung vom Verhältniss beider Testamente zu corrigiren, war im

66) Isid. Hisp. de eccles. scc. c. 27: In voluminibus Gregorii quanta imysteria sacramentorum aperiantur, nemo sapiens explicare valebit, etiamsi omnes artus ejus vertantur in linguas.

Ganzen überhört worden — In dem Maasse, als die richtigen Ahnungen eines Irenäus und Clemens verklangen, und der Gedanke der göttlichen Pädagogie keine Ausbildung fand. Aber die Irrlehrer selbst blieben Jahrhunderte lang bestehen; vor allem ist die Ausbreitung der marcionitischen Gnosis „im Orient und Occident" für die spätere Zeit bezeugt[1]). In der Art, wie Lucian die Sätze Marcions weiter führte, bemerken wir — zugleich ein Beispiel der wunderlich atomistischen Exegese — die Verwerthung der Stelle Maleachi 3, 14. 15 dafür, dass es gut sei, dem Gotte des A. T. zu widerstreben[2]). Apelles lenkte in manchen Stücken zu der Kirchenlehre zurück; Christus war nach ihm ein wahrer Mensch, nicht durch Geburt sondern unmittelbar aus den vier Elementen gebildet, und starb wirklich am Kreuze. Sein Schriftgebrauch war in ächt gnostischer Weise eklektisch, gegründet auf das bekannte *ἄγραφον* Christi: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*; man müsse unterscheiden, was vom Demiurgen herrühre und was von Christo — ein Satz, der einen theilweisen Gebrauch des A. T. nicht ausschliessen würde. — Ebenso eklektisch war die Verwendung der Schrift bei Hierax[3]). Er schrieb einen Commentar über das Sechstagewerk und soll viele Mythen und Allegorieen beigefügt haben, dichtete auch Psalmen nach eigner Erfindung. Das A. T. hat nach ihm eine zeitgeschichtliche Währung: zu dem Abrogirten rechnete er aber auch die Ehe. In beiden Testamenten müsse man ausmerzen, was *πρὸς βλάβην* sei; er übte eine originelle Erklärungsweise; als Beispiel derselben führt Epiph. (a. a. O. cap. 3) an, dass Melchisedek dem Abraham nur als Geist erschienen sei, im offenbaren Anschluss an jüdische Sagen. — Dass aber sich Viele in die allegorisch-spirituelle Deutung des A. T. nicht hineinfinden konnten, bezeugt die weite Verbreitung anthropomorphitischer Vorstellungen. Unfähig den Begriff des rein Geistigen zu fassen, nahmen Viele alle menschenähnliche Aussagen von Gott wörtlich[4]). Epiphanius erwähnt einen Vertreter, Audius (aus Mesopotannien, zur Zeit des Arius), der die Anthropomorphismen wörtlich genommen und die Gottbildlichkeit des Menschen auf den Leib bezogen habe. Alle diese Ansichten konnten die Kirche um so weniger erregen, je mehr sich ihr innrer und äussrer Zusammenhalt durch die Erklärung des Christenthums zur Staatsreligion kräftigte.

2. Gleichwohl erstand ihr in der Ausbreitung des Manichäis-

---

1) Epiphan. haer. 42 c. 1. Ueber Lucian haer. 43.

2) Nach LXX: *μάταιος ὁ δουλεύων τῷ Κυρίῳ. ἀνέστησαν θεῷ καὶ ἐσώθημεν.*

3) Epiphan. haer. 67.

4) Augustin, Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti (ed. Bened. VIII, 109 sqq.) sagt von ihnen c. 23: Solent sibi Deum phantasmatis corporis humani specie figurare. Dieser Irrthum grassirte bekanntlich auch unter den anti-origenisticheu Mönchen der sketischen Wüste. S. Schröckh, K. G. X, 108—266.

mus[5]) im Abendlande ein bedeutender Gegner und mahnte energischer als je zuvor an das nur halbgelöste Problem. Gleichwohl nahm in der ursprünglichen Gestaltung dieser Doctrin die Auffassung des A. T. nur eine sehr untergeordnete Stellung ein. Mani, der Paraklet, stellt sich den früheren Trägern der Offenbarung entschieden entgegen: die Propheten sind Teufel[6]) oder wenigstens von demselben inspirirt[7]). Der Gegensatz zum A. T. ist der herbste[8]), denn der Gott der Juden gilt als der Fürst der Finsterniss. Sie haben nur Irrthum, nicht Wahrheit geredet. Ueber Christus haben sie Nichts geweissagt: der Nachweis dieser These beschäftigte die Manichäer vielfach[9]). Und gesetzt sie hätten es gethan, so ginge dies die Juden an, nicht aber die im Heidenthume Geborenen. Gesetz und Propheten verglichen sie mit dürren alten Bäumen nach Luc. 16, 16 (Epiph. c. 66, 75): das Gesetz bringt den Tod nach 2 Cor. a. a. O. c. 79). Der Gegensatz der beiden Testamente war zu gross, als dass sie denselben Urheber hätten haben können: fast durchweg widersprechen sie einander[10]). Allein nicht durch diese extreme Fassung an sich werden sie gefährlich, sondern durch die Art ihrer Polemik, in welcher sie sich sonst völlig auf den Standpunkt der christlich-katholischen Anschauung stellen. Ihre Besonderheiten in der Lehre berühren sie sehr selten in dieser Frage oder sie erscheinen nur als folgerechte Consequenzen. Was die Manichäer vom

---

5) Vgl. Beausobre, histoire de Manichée et de Manichéisme. T. I p. 269 suiv. Trechsel, Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832. S. 10 ff.

6) Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig 1862. S. 69 und 100.

7) In den Actis Archelai (z. B. bei Mansi, S. Concill. nov. collectio 1759. I, 1141 — 1228) c. 10 heissen sie Geister der Gottlosigkeit, verblendet vom Archon. Epiphan. haer. 66 c. 30. Faustus (lib. XXX) folgert aus 1 Tim. 4, 1: Mosen et prophetas attulisse doctrinas daemoniorum et seductorii spiritus ac maligni fuisse interpretes.

8) Titus von Bostra adv. Manich. III, 2; bei Baur, das manichäische Religionssystem. Tüb. 1831. S. 356.

9) Faustus will sich desselben enthalten; denn nihil eos de Christo prophetasse, abunde jam parentum nostrorum libris ostensum est. Aug. c. Faustum lib. XII c. 1. F. gesteht: Ego quidem nulla (Weissagungen von Christo) inveni, quamvis attentius eos et curiosissime legerim. cf. lib. XVI c. 3.

10) Diesen Nachweis versuchte Adimantus, gegen den Augustin ein Buch schrieb. Opp. (1700 Antw.) VIII p. 81 — 180. Dass vieles im A. T. gefälscht sei, scheint nur eine Möglichkeit anzudeuten, welche sie offen halten, — während diese Meinung im N. T. ihnen von hoher Bedeutung ist. Vgl. Faustus XXII, 1 f.: wir sind nicht Feinde der Propheten, sondern Niemandes, adeo ut — simus parati, fateri falsa illa omnia, quae de eis scripta sunt, et quorum causa videntur nobis exosi. Denn welche Quellen bleiben übrig, wenn „Alles“ falsch ist, was über Gesetz und Propheten geschrieben ist? Vom Gesetze will er freilich nur maculas et scabiem verurtheilen.

A. T. behielten, waren nur einige sittliche Gebote des Dekalogs, aber als nichtjüdische, allgemeine, welche dem Enoch und Seth bereits von den Engeln geoffenbart wurden (Aug. c. Faust. lib. XIX c. 3). Ein drittes Gesetz (neben dem G. der Hebräer und dem der Heiden) ist das der Wahrheit Röm. 8, 2; in ähnlicher Weise gäbe es drei Arten von Propheten. Schien hiedurch eine wahre Urreligion behauptet zu werden, so ist dieser goldne Faden doch zu dünn, um überall sichtbar zu sein. Vielmehr werden die Propheten auf Grund der bibl. Berichte verurtheilt: sie bieten nicht Beispiele eines tugendhaften Lebens dar, lebten vielmehr lasterhaft: wie kann man (Matth. 7, 16) Trauben lesen von den Dornen[11]? Hat sich etwa Jesus auf ihr Zeugniss berufen, da die Juden ihn anfeindeten, und nicht vielmehr auf seinen Vater, sich selbst und seine Werke (Joh. 8, 13; 10, 38)?

3. Die Beweise für die ausschliessende Stellung der beiden Testamente entnimmt der Manichäismus der natürlich rationalen Erklärung, welche jede allegorische und typische Deutung verschmäht. Er knüpft hierbei durchweg an die gewöhnliche kirchliche Meinung an.

a. Der Gott des A. T. zeigt sich in durchaus unwürdiger Art. Er ist eifersüchtig nach Exod. 20, 5, im Gegensatze zu dem guten Vater Matth. 5, 45. 18, 22. (c. Adim. c. 7); daher er auch das Gebot der Rache gegeben hat Exod. 21, 14, das Christus (Matth. 5, 38 ff.) aufhob (ibid. c. 13). Augustin muss nachweisen, dass in dem zelus Dei nicht aliqua turbatio cruciatusve enthalten sei. Nach Amos 3, 5 und Jes. 45, 7 soll der Gott des A. T. auch Schlechtes thun (c. Adim. c. 26. 27). Des höchsten Gottes unwürdig ist es ferner, dass er seit Ewigkeit in der Finsterniss gewesen sei, dass er sich bei Erscheinung des Lichtes wundert, nicht weiss, dass Adam sündigen werde: er ist unkundig, da er den Verborgenen nicht sofort sieht, neidisch, dass Adam vom Lebensbaum essen werde, begierig auf das Blut und Fett der Opfer, eifersüchtig, wenn man es Anderen darbringt, zornig bald auf die Seinen, bald auf die Fremden, Tausende vernichtend ob geringer oder gar keiner Vergehen, und Schlimmeres drohend (c. Faustum lib. XXII, 4. Epiph. haer. 66, 70). Besonders scharf rügten sie das Gebot, alle Kananiter zu vertilgen, als im Gegensatz zur christlichen Feindesliebe stehend (c. Adim. c. 17), eines Gottes, der zu stehlen befahl und den Israeliten das Gebiet der Amoriter zuwies (Epiph. haer. 66 c. 83). Alle Theophanieen müssen Mythen sein, da nach 1 Tim. 1, 17 Gott unsichtbar sei, und nach Joh. 1, 18 Niemand ihn gesehen habe (c. Adim. 9. 28).

b. Inconsequent seien die Katholiker, wenn sie eine Offenbarung mit solchen Gesetzen annehmen und die letzteren dennoch nicht beobachten[12]. Besondern Anstoss nahm man an der Beschneidung, am Sab-

---

11) Exempla tantum vitae honestae et prudentiam et virtutem in prophetis quaerimus, quorum nihil in Judaeorum fuisse vatibus, quia te non latuerit, sentio. Faustus in lib. XII, 1.

12) Aug. c. Faust. XVI c. 7: Catholici nihil eorum servare curant, quae Moyses scribit.

bath, an der Unterscheidung des Reinen und Unreinen, an den blutigen Opfern, an den Festen (c. Faust. 18, 2) Der Manichäer kennt keinen Ausweg aus dem Dilemma: entweder rühren diese Gebote vom wahren Gotte her und dann müssen die Christen sie noch heute befolgen, oder sie sind nicht verpflichtend und dann stammen sie von einem andern als dem wahren Gotte ab, der seiner ganzen Natur nach dergleichen gar nicht gebieten könne. Dass Jesus sie aufgehoben, wird im Einzelnen nachgewiesen. Dass nach Deut. 5, 17 Jesus Gesetz und Propheten erfüllt habe, wird entweder als eine Interpolation betrachtet (in einer sehr scharfsinnigen Deduction c. Faust. lib. 17 und 18), oder unter Gesetz wie unter Propheten seien nur die wahren gemeint, nicht aber die hebräischen (ibid. lib. 19)[13]). Das Erstere gilt auch von Joh. 5, 46. Uebrigens verlangen Gesetz und Propheten gar nicht nach einer adimpletio (= consummatio) nach Deut. 5, 32; 12, 32 (ibid. lib. XVII). Moses erscheint aber dem Christenthume besonders feindlich wegen der Stelle Deut. 21, 23: Verflucht ist, wer am Holz hängt. Hätte M. nur irgend welche prudentia oder divinatio besessen, so hätte er den Fluch nicht so allgemein fassen dürfen; denn er erstreckt sich nicht nur auf Christus, sondern auch auf viele fromme Märtyrer. Besass er den Geist Gottes, so geht die Stelle nicht auf Christus; ist dies aber der Fall, so hatte er nicht Gottes Geist [14]). Nach Gal. 3, 13 soll es aber auf Christus gehen, mithin ist Moses ambiguus und exsecrandus (c. F. XIV, 1). Dass aber Deut. 18, 15 nicht auf Jesum gehe, weiss jeder Jude, da Moses Christo keineswegs ähnlich war, ebensowenig Deut. 28, 66. Von den Weissagungen der Juden gilt überhaupt: ante fidem inutilia sunt (da sie höchstens für die Juden Bedeutung hätten, nicht für die Heiden), post fidem supervacanea.

c. Vom Widerspruche gegen die christliche Gesinnung zeugen auch die Verheissungen sinnlichen Glückes im A. T. Gott verspricht darin Reichthümer und Sattheit des Leibes und Kinder und Engel und langes Leben und Herrschaft in Kanaan (c. T. lib. X, 1 [15]). Das ist eine elende, weil nur körperliche Erbschaft, die man zurückweisen möchte nach dem seligen Erbe des N. T., dem Himmelreiche, selbst wenn sie uns umsonst dargeboten würde [16]). Uebrigens gilt jenes sinnliche Erbe nur den Juden

---

13) Quod si dixit, aut aliud significans dixit, aut, quod absit, mentiens dixit, aut omnino non dixit. c. Faust. XVIII, 2.

14) C. Faust. XVI, 3: Si Spiritum Dei habuit, haec de Christo non dixit; si haec de Christo dixit, spiritum Dei non habuit.

15) Ibid. XV, 1. Pudoris corruptor, Hebraeorum Deus, diptychio lapideo suo aurum vobis promittit et argentum, ventris saturitatem et terram Chananaeorum.

16) F. l. IV, 1: Tam misera ejus et corporalis ac longe ab animae commodis haereditas est, ut post beatam illam N. Ti pollicitationem, quae coelorum mihi regnum et vitam perpetuam repromittit, etiam si gratis eam mihi testator suus ingereret, fastidirem.

(circumcisis et observantibus sabbata et immolantibus sibi et abstinentibus a porcina et hujusmodi ceteris), nicht aber den Christen, welche die jüdischen Gebote nicht beobachten. Das hiesse ja sich fremdes Gut aneignen! Wollen wir aber das Erbe nicht, noch die Bedingungen desselben, — warum nehmen wir das Testament selbst an[17])? Wenn übrigens, wie die Katholiker glauben, die Alten selig geworden sind, so haben sie dies am wenigsten ihren Handlungen zu verdanken (l. XXXIII, 1).

d. Einen bedeutenden Anstoss erregten ihnen die schlechten Thaten der Patriarchen und Propheten. Sie rügten z. B. Abrahams Begierde nach Nachkommenschaft, s. Nothlüge, s. Geiz (bei Abimelech und Pharao), den Incest des Loth, Jakobs Doppelehe mit den Schwestern und deren Mägden, die Prostitution der Thamar, Davids Ehebruch, Salomos Weibermenge, bei Moses fast alle Thaten, weshalb ihn auch Gott selbst getödtet habe (lib. XXII, 5). Kurz, sie waren flagitiosissimi und Moses, oder wer der Autor der Genesis gewesen sein mag[18]), hat ihr Leben so beschrieben, dass sie des äussersten Widerwillens werth sind. — Hiebei erkennen wir deutlich eine Mitwirkung der besondern Doctrin der Manichäer und zwar nach ihrer ascetischen Seite hin. So finden sie in Gen. 2, 18 (der Mann wird dem Weibe anhangen) einen Widerspruch mit Matth. 19, 29, in der Schilderung des fruchtbaren Weibes Ps. 124, 3. 4. einen Gegensatz zu Matth. 19, 12. Auch das Gebot Prov. 6, 6, wie die Ameise Vorrath zu sammeln, widerspreche Matth. 6, 34, dass man nicht für den morgenden Tag sorgen solle — offenbar ein ascetischer Zug. Selbst die Pietät gegen die Eltern (Exod. 20, 12) scheint ihnen mit der Andeutung Christi Matth. 8, 22 nicht zu stimmen[19]).

So wird allseitig nachgewiesen, dass von den christlichen Prämissen aus eine völlige Verwerfung des A. T., zugleich mit und durch die Anerkennung des Neuen Bundes, eine nothwendige Folgerung sei. Die natürliche Auffassung tritt so in den Vordergrund, dass nicht einmal eine Widerlegung oder Abweisung der allegorisch-typischen als geboten erscheint. Der Katholiker kann demgemäss das A. T. nur annehmen, weil ihn sordidi quaestus locken (XV, 1) ob der sinnlichen Verheissungen, oder „quia tibi mentiri libet, sagt Faustus, — ego fallere non didici

---

17) Ibidem: Quae (observanda) quia Christianorum placuere nemini, neque enim quisquam nostrorum ea custodit, dignum est, ut cum refusa haereditate reddamus et tabulas. Die genauere Ausführung dieser Punkte vgl. contra Adimantum cpp. 18. 19. 20. 24.

18) Eine eigentliche Kritik ist hierin nicht enthalten. Eine Unterschiebung und Fälschung (s. oben) lässt Faustus nur hypothetisch gelten, um den Vorwurf des schmähsüchtigen Angriffs abzuwehren. Sie, die Manichäer, hätten dies ja nicht geschrieben: aut scriptorum vestrorum ista commenta sunt falsa aut patrum crimina vera, schliesst F. seine Darlegung.

19) Augustin, c. Adim. c. 23; 6.

(lib. VI, 1)." Die Katholiker machen aus dem christlichen Glauben einen Hippocentauren, der weder völlig Mensch noch Pferd ist: so sind sie halb Juden und halb Christen. —

Diese Anschauungen ziehen sich tief ins Mittelalter hinein[20]) und finden sich bei Katharern[21]) und ähnlichen Secten. Sie lebten an vielen Orten auf im Reformationszeitalter, zum Theil durch den Zusammenhang mit den Resten der Katharer, zum Theil durch die erneute regere Lectüre der augustinischen Polemik.

§ 15.

Die morgenländische Kirche.

Die mehr wissenschaftliche, gründlicher durchgebildete Richtung des christlichen Orients verräth sich auch in der Behandlung des A. T. Ueberall wird an Origenes angeknüpft. Von den Einen mehr so, dass sie in ähnlicher Weise allegorisiren, wenngleich der scharfe Gegensatz zwischen Buchstabe und Geist sich in den besseren Vertretern bedeutend mildert, — die Andern folgen mehr dem kritischen Zuge des Meisters und suchen auf dem Gebiete der Exegese (nicht nur durch das Gewicht dogmatischer Tradition) den Gnosticismus und ähnliche Erscheinungen zu bekämpfen. In den ersten Controversen des 4. Jahrhundert gewinnt das A. T. eine neue Bedeutung als Fundgrube dogmatischer Beweise für christliche Dogmen; dadurch erhält aber auch eine Richtung, die aus Antiochia hervorgeht, das Recht, die Eigenthümlichkeit des A. T. stärker zu betonen und für den Literalsinn gegenüber dem verflüchtigenden Allegorisiren eine fundamentale und regulative Bedeutung zu fordern. Ueberhaupt erzeugt und übt der Orient die Idee einer eigentlichen strengen Exegese.

Erläuterungen.

1. Der Einfluss des Origenes, der sich uns sogar im Abendlande in weitem Umfange zeigte, war im Orient selbstverständlich noch bedeutender. Je vielseitiger die gegebene Anregung war, um so leichter konnten sich sehr verschiedene Richtungen von ihm ableiten. Seine Allegoristik eröffnete jedem lebhaft combinirenden Geiste einen Schauplatz,

---

20) Schmid, Mysticismus des Mittelalters. S. 449. 450. 462. Note 113).

21) Ueber den möglichen Zusammenhang selbst dieses Namens mit dem manichäischen Vorstehertitel der Katharisten siehe Flügel a. a. O. S. 284.

wo er den geistigen Reichthum dogmatisch wie paränetisch verwerthen konnte und schien die Höhe und Tiefe dieser ewigen Fundgrube göttlicher Erkenntniss ins hellste Licht zu stellen. Andrerseits mahnten aber seine textkritischen Arbeiten, die Sicherheit der Auslegung stets emsiger zu erstreben; sie forderten mit der genauen Feststellung des Textes leicht auch eine strengere Untersuchung des eigentlichen ersten Wortsinnes: und fast auf die gleiche Bahn drängte die Fortsetzung des Kampfes, welchen Origenes gegen die Gnostiker auch auf exegetischem Gebiete tapfer geführt hatte, freilich nicht ohne vielfache Zugeständnisse in den eigentlichen Auslegungen. Sowohl hierin als auch gegenüber den Chiliasten, den Anthropomorphiten und den Juden schien die Allegorese, wie wir sahen, der einzige Weg, um die Schriftmässigkeit der katholischen Auslegung zu erhärten. So hatte sie bei dem Bildungsstande jener Zeit ein gutes Recht, zumal wo, wie im Orient, alle jene häretischen Richtungen lebhaft durcheinander flutheten. — So schrieb Dionysius von Alexandrien 2 Bücher über Verheissungen gegen die Chiliasten (Euseb. h. e. VII c. 25) und gegen Nepos (Bischof in Aegypten, viell. in Arsinoe um 244), der in dem ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν den Chiliasmus vertheidigte[1]). Piarius verfasste einen Tractat über das Pascha und erläuterte den Hoseas; Theognostus „der Exeget“ war gleichfalls Allegoriker. — Bei Athanasius (in s. epist. ad Marcellinum) tritt der Gebrauch des A. T. zur dogmatischen Beweisführung stark hervor. Die Gottheit des Messias sollen Stellen bezeugen wie Ps. 50, 3 (ὁ θεὸς ἐμφανῶς ἥξει); 118, 26. 27. Dass er der Logos des Vaters sei, erhelle aus Ps. 107, 20: „er sandte sein Wort und heilte sie.“ Ps. 45, 1 legt er gar Gott dem Vater in den Mund, ebenso 110, 3. Ps. 45, 10. 11. ist gleich dem Grusse des Gabriel an Maria. In Ps. 1 sind die 3 Arten der Sünder die γραμματεῖς, φαρισαῖοι, νομικοί; der Baum ist Christus als ξύλον ζωῆς. Er schrieb auch über die Ueberschriften der Psalmen: er bemüht sich, eine gewisse Anschauung über die Sammlung derselben zu gewinnen, die ja nicht chronologisch sei. Ein Prophet in der Assyrischen (d. h. Babylonischen) Gefangenschaft sammelte sie, grade wie er sie nach und nach auffand. Die anonymen Lieder haben den zuletzt genannten Autor zum Verfasser, meint auch er mit vielen Andern. Das „μυστήριον“, dass man sage: „Psalter Davids“ und doch viele Lieder nicht von ihm herrührten, löst er einfach so, dass die andern Sänger als solche von ihm ausgewählt seien; so könnten auch ihre Producte auf seinen Namen gehen[2]). — Dass er die aus der Schrift gezogenen Folgerungen für den genuinen Schriftsinn ansieht, zieht ihm den Tadel der arianischen Gegner zu, er trage hinein, was nicht drin stehe. Aber auf beiden Seiten herrschte über das Wesen des dogmatischen Schriftbeweises grosse Unklarheit.

2. Einen besonders warmen Verehrer des Origenes, aber auch

---

1) S. Guil. Cave, hist. liter. Genevae 1705. p. 78.

2) S. Montfaucon, collectio nova patrum et scriptorum Graecorum. Paris 1706. I, 2 p. 69 sqq.

einen einsichtsvollen Beförderer der bibl. Wissenschaften gewahren wir in Pamphilus[3]), mehr durch Abschriften und durch bedeutende Munificenz als durch eigne Arbeiten bekannt: doch gab er die LXX nach den Hexapla des Origenes heraus und reinigte dadurch den stark corrumpirten Text. — Um so mehr schrieb sein berühmterer Freund Eusebius, Bischof von Caesarea, nämlich 2 umfangreiche Commentare, über die Psalmen und über Jesajas, sowie eine Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, welche Hieronymus übersetzte. Sehr häufig benutzt er neben der LXX die Versionen des Aquila und Symmachus, die er jedoch zu jüdisch gefärbt findet, lieber noch Theodotion; denn die LXX hätten manche messian. Stellen zu dunkel wiedergegeben. Des Hebräischen war er nicht kundig. Mehr noch im Jesajas als in den Psalmen erläutert er zunächst den Wortsinn, um dann zu allegorisiren, was Hieronymus mit Recht an ihm gerügt hat. Doch auch bei den Psalmen versucht er hie und da die geschichtlichen Bezüge zu ermitteln, nicht nur geleitet von den Ueberschriften, nicht nur durch kurze Hinweisungen im Eingange, sondern auch in dem Tenor des Liedes. Er ahnt wohl die Bedeutung der eigentlichen Auslegung, aber schwankt oft und stellt 2 Deutungen zur Auswahl hin. Das Mystische sieht er überall, auch in der Zahl der Psalmen 3 mal 50, da 50 aufs Jubeljahr geht. Psalm bedeute eine κίνησις ἐναρμόνιος εἰς ἀγαθὴν ἐργασίαν. Auf die Berufung der Heiden bezieht er sehr viele Lieder (z. B. 8. 24. 81. 86. 96. 98. 100. 107. 127); Ps. 9 (und 10) auf Tod und Auferstehung Christi. Ps. 15 ist eine Prophetie über die Parusie Christi und 74 eine προαναφώνησις über die Belagerung unter Titus, 79 geht auf die Drangsale unter Antiochus, 75 enthält Christi θεολογίαν, 87 redet von der Menschwerdung Christi. So stark er die reine Weissagung in d. Pss. vertreten findet, so doch weniger als Andre die specielle Prädiction auf Christus. So sagt er zu Ps. 34, 15: Entweder berichtet hier David über die saulischen Verfolgungen, oder es ist prophetisch vom Erlöser zu verstehen. Die Ueberschrift der LXX εἰς τὸ τέλος (למנצח) deutet er so: es sei das „Ziel" aller vernünftigen Natur τὸ ἐν χριστῷ ζωοποιηθῆναι oder es gehe auf das siegreiche Ende Christi, der meist David genannt werde, aber auch Assaph, da alle Heiligen Typen Christi sein könnten. Die Ueberschrift (LXX) περὶ ληνῶν deutet er auf die vielen Altäre in den Kirchen der Christenheit wegen des Nachtmahlweines (l. c. I, 1, 37). Ps. 15 ist die Stiftshütte der Himmel als Wohnsitz Gottes, oder das Fleisch, das Gott der Seele zum Wohnsitz angewiesen, oder, da Zion das göttliche Wort bedeuten kann, die Seele, welche dieses Wort annimmt. Selbst den Wortsinn fasst er manchmal schief, wie Jesajas 7, 4[4]): die rauchenden Feuerbrände als οὐδαμῶς φῶς ἔχοντες. Die Drohung Jes. 1, 20 sei παραχρῆμα durch die Römer erfüllt worden, 8, 8 durch Nebukadnezar. Doch sucht er auch textgemäss die Bedeutung des Zeichens 7, 14 als eines Heilspfandes für

---

3) S. Neander, KG. 3. Aufl. 1856. I, 1, 396. Cave l. c. p. 97.

4) Montfaucon l. c. I, 2, p. 357 ff.

die damalige Zeit näher darzustellen, wobei er auf den Namen Emmanuel den Hauptnachdruck fallen lässt[5]). — Seine andern Werke enthalten mehrfach biblisch-theologischen Stoff. In seiner demonstratio evangelica[6]) giebt er eine vollständige alttestamentliche Christologie, geordnet nach den dogmatischen locis, von lib. IV c. 16 an. Im V. Buche weist er die trinitarische Seite an Christus nach: alle Theophanieen, selbstverständlich christologisch gefasst, müssen ihm die Identität Christi mit dem Vater bezeugen, alle Angelophanieen die Einheit und den Unterschied erhärten; das VI. B. zeigt s. Gemeinschaft mit uns, das VII. die Zeiten, in denen er kommt, das VIII. und IX. entwickelt s. ganze Geschichte, das X. handelt vom Verräther Judas. Diese Arbeit zeigt die Richtung einer solchen Auslegung auf ihrem Höhepunkte und kündigt die nahe Reaction an, die sich bereits in der Antiochenischen Schule zu regen begonnen hatte. — In seiner praeparatio evangelica verräth er insofern einen weiteren, fast geschichtlichen Blick, als er die Mythologieen und die Religionen der heidn. Culturvölker (Griechen, Aegypter, Phönicier) zur Vergleichung herbeizieht. Vom 7. B. an behandelt er dies Thema; doch entspricht die Ausführung wenig dem Grundgedanken, da er die Religion weniger als *εὐσέβεια* denn als *φιλοσοφία* fasst (während im Abendlande die Betrachtung des Christenthums als einer nova lex immer mehr durchgreift), und weil er mehr auf den transcendentalen Ursprung der hebr. Relig. sein Augenmerk richtet als auf ihr historisches Wesen. Im Uebrigen setzt er ihre unterscheidenden Principien in den rechten Schöpfungsbegriff und in den ethischen Lebenszweck (VII c. 3. 4.), in die *θεοφιλὴς ἀρετή*. Als die Mittel zu seiner Durchführung nennt er aber die Erscheinungen Gottes und der Engel, Enthüllung verborgener Gnosis, Mittheilung künftiger Dinge (VII c. 5). Die vormosaische Zeit steht ihm besonders hoch. Die Patriarchen, frei vom Gesetze Mosis, führten doch ein Leben voll ächter Frömmigkeit und wahrer Gnosis. Ihre Religion zeichnete sich durch Freiheit und Universalität vor der mosaischen aus, während theils Christus nach s. wahren Wesen ihnen wohlbekannt war, theils ihre Sittenlehre (mit gewandter Beziehung auf Hiob c. 29. 31.) einen ächt evangelischen Charakter trug[7]). Unzähliges liesse sich hierüber sagen, *τὰ μὲν πρὸς λέξιν θεωρούμενα, τὰ δὲ καὶ δι᾽ ὑπονοιῶν ἀλληγορούμενα* (VII c. 8). Moses hat das alte Gesetz erneuert mit dem doppelten Zwecke, das Volk zur Tugend der Vorväter zu leiten und sie zugleich von dem ägyptischen (*ἡ παρ᾽ Αἰγυπτίους ὁμοιοτροπία*) Leben, besonders von der Neigung zum Götzendienste zurückzubringen. Das Gesetz ist daher *νηπίων καὶ ἀτελῶν Ἐπίτροπος*

---

5) Die unvollkommene Charakteristik, welche Rosenmüller hist. interpr. III, 197 sqq. giebt, ist zum Theil wörtlich entnommen aus cap. 4 u. 5 der „praeliminaria", welche Bern. Montfaucon seiner Ausgabe vorausgeschickt hat. Vgl. auch Stein, Eusebius v. Caesarea. Würzburg 1859. S. 70 ff. 92 ff.

6) Ed. Gaisford. Mir liegt die Ausgabe von Franciscus Vigerius. Colon. 1688 vor.

7) Vergl. auch demonstr. evang. I c. 5. 6. p. 13 ff.

καὶ Οἰκονόμος, ist ein Arzt für die ägyptische Krankheit (dem. ev. p. 16. 22), aber auch *σκιώδης καὶ τυπικός* (Comm. in Psalm. p. 9). Mit diesen paulinischen Bestimmungen macht E. mehr Ernst als andre Väter. Hohe Weisheit findet er im Hexaemeron (VII c. 10 sqq.), das eine trinitarische Anlage hat; dem Logos räumt er hierin, als der *δημιουργικὴ καὶ φωτιστικὴ δύναμις*, im Einklange mit der orientalischen Tradition, eine hohe Stelle ein. In den späteren Büchern stellt E. höchst umfangreiche Vergleiche der griechischen Weisheit mit der hebräischen an, von der schon seit Justin und Tatian den griech. Vätern geläufigen Meinung ausgehend, dass Plato von den Propheten seine Philosophie entlehnt habe [8]). Das intellectuelle und das apologetische Interesse wiegen hier so stark vor, wie im Occident das praktisch-kirchliche. — Mit der praeparatio (ed. Heinichen 1842, später Gaisford) und der demonstratio stimmt dem Inhalte nach fast ganz die „evangelische Theophanie" (syrisch und englisch ed. von Lee, Cambridge 1842. 43) überein: griechische Fragmente derselben hatte Ang. Mai (Nova collectio Scriptorum Vett. 1831. T. I) veröffentlicht. Bedeutende Bruchstücke der *στοιχειώδης εἰςαγωγή* (cf. Mai, nova coll. Vol. IV), in der „prophetische Eklogen über den Herrn Christus" vorkommen, hat Gaisford 1842 gesammelt und edirt. In diesen erscheinen alle Theophanieen als Logophanieen und alle Worte Gottes haben einen weissagenden, wenn nicht Inhalt, so doch Anstrich.

Als weniger bedeutend erwähnen wir noch Gregorius Thaumaturgus, Bischof von Neocäsarea (st. c. 265), den begeisterten Schüler von Origenes. Seine Metaphrase in den Ekklesiastes steht (n. 53) unter den Reden des Nazianzeners [9]). Methodius (Bischof von Tyrus, st. c. 303) zeigt uns, wie auch der heftigste dogmatische Gegensatz gegen O. die Nachfolge in der exegetischen Methode nicht ausschloss. In seinem „Gastmahl der 10 Jungfrauen" [10]) fasst er z. B. Gen. 2, 23 mystisch von Christus und seiner Kirche; Gen. 15, 9 gehen die drei Thiere auf das Opfer von Seele, Empfindung und Geist; in Cant. 6, 7 sind die Königinnen die Seelen der Patriarchen, die Kebsweiber die der alten Prophe-

---

8) In diesem Werke giebt er auch schätzbare Mittheilungen über die Geschichte der Allegorese. Der Brief des schriftgelehrten Hohenpriesters Eleasar (VIII, 9) zeigt ihre jüdische Wurzel. Diese Auslegungsweise entsprang aus der Deutung der Ceremonialgesetze, deren Zweck es sei, Schranken zu ziehen zwischen Israel und den Heiden, damit ersteres rein bleibe nach Leib und Seele. Der mehr sittliche Begriff der *δικαιοσύνη* wird nämlich auch auf die Speisegesetze angewandt: die untersagten Thiere seien meist Raubthiere, das Verbot, sie zu essen, bedeute das andre, die Menschen nicht zu unterdrücken. Die Opfer beziehen sich auf die Seele und sind Symbole des Gebetes. Es zeigt sich hier die noch elementare Gestalt der Allegorese, welche dann Aristobul und Philo nach der einen, die Schulen Palästinas und Syriens nach der andern Seite hin ausbildeten.

9) S. Cave p. 83.

10) Edirt von Leo Allatius, Rom 1656; von Possin, Paris 1657.

ten, die Taube ist die Kirche. Die Fabel von den Bäumen (Jud. 9) sei *ἀναγωγικῶς* zu deuten, indem er, wie auch sonst gewöhnlich, das einfach Parabolische mit der Anagogie verwechselt. — Von dem älteren und jüngeren Apollinaris ist wenig mehr vorhanden. Jener (c. 362 zu Laodicea) brachte die Geschichte Israels bis Saul in Hexameter, Homer nacheifernd, in 24 BB.[11]); ob die Metaphrasis Psalmorum[12]) von ihm oder von s. Sohne herrühre, ist zweifelhaft. Von dem letzteren existiren in den Catenen zu Hiob und zu den Psalmen exeget. Bruchstücke; nach Hieronymus hat er auch kurze Commentarien zu Jesajas verfasst.

3. Die bedeutende Nachwirkung des Origenes zeigen auch die Männer des cappadocischen Triumvirates, so z. B. darin, dass sie den blossen Wortsinn vielfach bedenklich finden[13]). Gregorius von Nazianz, „der Theologe," überwiegend Dogmatiker und geistlicher Redner, verräth in s. Behandlung des A. T. viel Aehnlichkeit mit Eusebius. Auch ihm ist das dreimal heilig (Jes. 6) auf den Einen *κύριος* Beweis der Trinität; Ps. 36, 10 begründet ihm das nicänische *φῶς ἐκ φωτός*. Doch will er einen Mittelweg einschlagen zwischen dem fleischlichen Sinne und der zu weit getriebenen allegor. Auslegung (Orat. 42. 45, 12 ed. Bened. p. 854); — aber sein hermeneut. Grundkanon bleibt, sich über den Buchstaben zum Geiste emporzuschwingen[14]). — Gregor von Nyssa verfasste Schriften über das Hexaemeron, über die Psalmenüberschriften[15]), d. Pred. Salomonis (bis c. III, 13) und das Hohelied (bis VI, 10), jene in 8, diese in 15 Homilieen. Die literale Auslegung erschien ihm verwandt mit jenem gefährlichen Verstandesdogmatismus, den er in Eunomius u. A. energisch bekämpft, — die Tropologie oder Allegorie gerechtfertigt durch das Beispiel Christi und vorzüglich durch den Vorgang des Paulus. Auch er dehnt sie so weit aus, wie O., dass z. B. Davids Vergehen an Urias und Bathseba zu ungeschichtlichen Allegorieen werden. — Des Basilius Magnus neun Homilieen über das Hexaemeron[16]) erwarben sich einen bedeutenden Ruf, und in der That gewahren wir hier mehr Anfänge zur richtigen Erfassung des Sinnes, als bei andern Bearbeitern. Die „Wahrheit des Evangeliums, die Ueberlieferung der Apostel, die Einfachheit des Glaubens" wählt er zu hermeneutischen Führern (c. Eunom. lib. I init.). Er blickt genau auf die einzelnen Worte und ihren Zusammenhang, benutzt gern solche Notizen, wie die von einem „gewis-

11) Sozom. lib. II c. 18. Einen ähnlichen Versuch wagte später (1610) der bekannte Nikodemus Frischlin in einem „carmen heroicum Virgilianum", 12 BB., mit dem Titel: Hebraeis.

12) Edit. Paris 1580, Heidelb. 1596.

13) Gregor. Nyss. prooem. in Cantic. C. — Cyrill, de adorat. in Spir. I, 13: *ὁ νόμος ἀνωφελὴς εἰ μὴ νοοῖτο πνευματικῶς.*

14) S. Ullmann, Gregor v. Nazianz, der Theologe. 1825. S. 533—539. Beispiele ebend. S. 430 ff. 196 ff.

15) Separat edirt gr. et lat. von Gretser. Ingolstadt 1600 in 4.

16) S. Opera omnia ed. Jul. Garnier (Mauriner), Paris 1721—1730 in III T.

sen Syrer" (Ephrem diaconus?) [17]), dass מרחפת in Gen. 1, 2 nicht „sich bewegen", sondern „brütend schweben" bedeute, zeigt viel naturhistorische, bes. zoologische Kenntnisse und ist ausgezeichnet durch häufige und glückliche Berücksichtigung des Sprachgebrauches der Schrift [18]). Trefflich sind auch seine Homilieen über die Psalmen: die Auslegung hält sich an Wort und Context; die Paränese sucht sichtlich innerhalb der durch den Wortsinn gewiesenen Schranken zu bleiben — für practische Zwecke besonders werthvoll und reich. Er unterscheidet die Bücher des A. T. ihrem Werthe nach; jedes wende sich an besondere relig. Bedürfnisse, nur das Psalmbuch sei ein *κοινὸν τῶν ψυχῶν ἰατρεῖον* (hom. I in ps. 1: I, 90): hier finde sich vollkommene Theologie, Weissagung Christi und der Sündenvergebung, Verheissung ewiger Herrlichkeit, Enthüllung von Mysterien. Auch seine Erklärung des Jesajas (c. 1—16) [19]) enthält manches Gute und lässt das Bedürfniss und die Idee einer strengeren Exegese durchblicken. So zeichnet er sich vor Andern dadurch vortheilhaft aus, dass er die Uebersetzung *νεᾶνις* (Jes. 7, 14) als gleichbedeutend mit *παρθένος* rein exegetisch aus Deut. 22, 25 und 1 Kön. 1, 3 zu erweisen sich bemüht. — So verräth denn auch seine Stellung zur Allegorese eine Neigung zu nüchterner Auffassung, ohne dass er derselben völlig entrathen möchte. Gegenüber der jüd. Interpretation erweist er die Nothwendigkeit einer *πνευματικὴ θεωρία τοῦ νόμου* aus Hosea 6, 6 und Micha 6, 8. Mit den Opfern sind nicht sinnliche Gaben, sondern Weihung und Läuterung der Seelen, mit dem Fette der Widder die Unschuld des Wandels (C. in Jes. I c. 26) gemeint; die Vergiessung des Blutes geht auf das Abthun der Leidenschaften. Das Gebot Ex. 23, 17 soll an die Dreieinigkeit erinnern, und die vier Substanzen des Räucherwerks hängen mit den vier Elementen der Welt zusammen (I, 402). Aber zu Ps. 7, 4 stellt er die richtige Erklärung mit der von der Auferstehung durch ein *δύναται* neben einander. Ps. 29 kann sich beziehen auf die Einweihung des jüd. Tempels, auf die Inkarnation Christi, auf die Ausbreitung der Kirche; aber in der Auslegung und selbst in der Anwendung macht er von diesen Tropologieen einen sehr mässigen Gebrauch und trennt auch wohl die Paränese von der eigentlichen Erklärung durch ein *μνήσθητι* (de hom. structura lib. III c. 11). Das Paradies kann sowohl *σωματικῶς* als auch *πνευματικῶς* gefasst werden (ibid. c. 7): auf letzteres gehe schon der Name Eden = *ἡδονή*; er selbst nimmt es lieber als Wirklichkeit (T. I p. 347 sqq.). — Indess er geht noch weiter. In der Polemik will er *τὴν τροπικὴν καὶ δι' ὑπονοίας ἐξήγησιν* ganz bei Seite lassen (hexaem. II, 2); die stärksten Abweisungen der Allegorese enthalten aber die Stellen hex. III, 9 u. IX, 1. Dort weist er sie ab als Träume und Altweiberfabeln: unter „Wasser" Gen. 1, 9 sei einfach Was-

---

17) Vgl. hierüber C. v. Lengerke, de Ephraemi arte hermeneutica. Regiom. 1831. p. 34.

18) So macht er die nicht üble feine Bemerkung: „Herz" gehe auf das *ἡγεμονικόν* der Seele, die „Nieren" auf das *ἐπιθυμητικόν*. Opp. I, 103.

19) Cave p. 152: — de quibus a nonnullis immerito dubitatur.

ser zu verstehen; hier rügt er, dass man der heil. Schrift etwas in ihrer Auctorität zusetzen wolle und gar klüger sein als der heil. Geist. — So ungemein hoch er auch das A. T. stellt, so bezeugen doch zerstreute Aeusserungen, dass er über die Unvollkommenheit desselben, wenigstens in Beziehung auf das Gesetz, unbefangen urtheilen konnte. Das Gesetz unterscheidet sich dadurch vom Evangelium, dass es nur die schlechten Handlungen verurtheilt, nicht auch die Gesinnung, dass es das Rechte nur theilweise fordert, nicht für jede Handlung, dass sein Joch schwer ist und unfähig, ins Himmelreich zu führen[20]. Auch verlieh es kein Charisma. Wer aber den Buchstaben des Gesetzes abthut (*περιελὼν τὸ γράμμα*), der schaut den Herrn wie Moses. Sonach ist er über den Dualismus des äussern und innern Inhaltes auch noch nicht hinaus: daran hinderte theils die allgemeine Zeitanschauung, die in sehr verschiedener Weise dualistisch gefärbt war, theils die (damit zusammenhängende) Zwitterstellung des Moses, der bald mit dem Gesetze identificirt, bald (als grösster Prophet nach Deut. 34, 10) Christo sehr nahe gerückt wird, und deshalb eine tiefe Einsicht in den Heilsplan haben musste. Doch das Gesetz hört auf, es schweigt die Prophetie — wie Morgenroth erlischt im Sonnenglanz —, sobald Christus erscheint[21]. Bei der Anschauung der Propheten bleibt er nicht bei der gewöhnlichen Verwerfung der Ekstase stehen, sondern dringt tiefer: das *ἡγεμονικόν* ist der die göttlichen Worte und Visionen aufnehmende Theil der Seele; die *ἔμφασις* derselben (das Hineinsprechen) kann nur bei reinen Gemüthern stattfinden, weil nur diese „einen lauteren Spiegel der göttlichen Energeia" darbieten; so wird die Prophetie eine *διαυγεία τοῦ ἐνορῶντος θεοῦ*[22]. Dem Inhalte nach geht er indess nicht über den elementaren Begriff des Sehers hinaus: die Prophetie ist ein Schauen des Künftigen wie des in der Gegenwart Verborgenen.

4. Zwar hat Epiphanius (Bischof von Salamis seit 368, st. c. 403) kein exegetisches Werk hinterlassen[23], doch giebt er in seinem Panarion (adv. haereses LXXX) manche schätzbare Winke über die Auffassung des A. T. So sagt er dem Gnostiker Ptolemäus gegenüber (haer. 33 c. 9): *πανταχοῦ δὲ θεὸς νομοθετεῖ, τὰ μὲν εἰς χρόνους, τὰ δὲ εἰς τύπους, τὰ δὲ εἰς ἀποκάλυψιν τῶν μελλόντων ἔσεσθαι ἀγαθῶν*. Denen, die das A. T. verwarfen, weiss er letztlich nur die Idee der temporären Bedeutung des A. B. entgegenzuhalten oder noch bestimmter, wie bei Widerlegung der Manichäer (haer. 66 c. 75), den Gedanken der göttlichen Pädagogie, als der erziehenden und die Wahrheit allmählig darbietenden Offenbarung. Er unterscheidet (lib. I c. 4) vier Hauptreligionen oder periodische Entwickelungen der Religion: den Barbarismus von Adam bis Noah, den Skythismus von N. bis Serug; dann folgt der

---

20) Moralia in regg. 43. Tom. II p. 265.

21) De spiritu Sancto c. 21 T. III p. 44 sq.

22) Comm. in Jes. c. 3—5. I. p. 379. 381.

23) Die Schriften de vita et interitu prophetarum und de duodecim gemmis in veste Aaronis sind untergeschoben. S. Cave l. c. p. 148.

Hellenismus und von Abraham an der Judaismus; — eine Theilung, die sich ganz auf Col. 3, 11 gründet.

Wir fügen gleich Einiges hinzu, was an den Schluss der Periode fällt[24]). Cosmas Indicopleustes (scr. c. 535) verfasste eine topographia christiana[25]), in der der Stiftshütte ausführlich gedacht und ein Abriss der Heilsökonomie vorgetragen wird. Er legt auch besondern Nachdruck auf die zusammenhängende Reihe typischer Figuren im A. T. von Adam an: alle sind irgendwie Bild oder Gegenbild Christi. Diese Typenlinie ward bald fester Bestand der kirchlichen Tradition, die hierin eine Art Ersatz fand für den Faden der geschichtl. Entwickelung des A. B., und ging auch in die kirchliche Kunst über. Diese Typen sind aber bewusste, nicht unbewusste. Die Stiftshütte ist ein *ἐκμαγεῖον παντὸς τοῦ κόσμου* (p. 221), ein Gedanke, der bekanntlich seit Philo unter den griech. Vätern sehr beliebt ist, der Schaubrodtisch Symbol der Erde, die Brode Sinnbilder ihrer Früchte. Doch auch er verräth noch den rationalisirenden Zug, der in aller Allegorese steckt: das Wunder von den Kleidern und Schuhen des wandernden Israel (Deut. 8, 4; 29, 5) nimmt er nicht wörtlich: es seien ihnen immer Kaufleute begegnet, von denen sie Kleidung erhalten konnten, da ja den Kindern die Kleider der Eltern nicht gepasst hätten. Doch hat er die Wagenspuren des wandernden Volkes am rothen Meere selbst gesehen, wie die Inschriften am Sinai, jene Zeugnisse, dass Gott die Juden dort im Schreiben geübt habe. Auch ist er dadurch merkwürdig geworden, dass er, obgleich selbst astronomisch nicht ungebildet, die Schrift als Maassstab für Naturkunde und Astronomie hinstellt und aus ihr vor Allem die Ansicht von der Kugelgestalt der Erde zu widerlegen sucht. Während nämlich diese Ansicht in den gebildeten Kreisen der Heiden früher anerkannt wurde, blieb sie den christlichen schon deshalb fern, weil dieselben überhaupt weniger gebildet waren. So galt sie nach und nach für etwas der christl. Anschauung Feindliches, wie bei Lactanz, Augustin u. A., während Basilius sich kein Urtheil darüber erlauben will[26]). Seit Kosmas werden Instanzen der Schrift gebraucht, aber weniger Jos. 10 als vielmehr Jes. c. 40, 22; Job 38 u. ähnliche Stellen. —

Die elegant geschriebenen exeget. Werke des Procopius von Gaza (c. 520) sind unselbständige Sammlungen aus den Schriften der Väter und leiten die Catenenliteratur ein. So die Commentarien in den Heptateuch (lat. von C. Clauser. Tiguri 1555), Scholien zu den BB. Sam., Kön., Chronik (Lugd. Bat. 1624), eine epitome variorum in Esaiam pro-

---

24) — um nämlich in diesem Paragraphen alle Erscheinungen, die nicht mit der Antiochenischen Richtung in irgend einem genaueren Zusammenhange stehen, zu vereinigen.

25) In Bern. Montfaucon, Coll. nova P. Gr. II.

26) S. Lactant. lib. III c. 24, der die Idee der Antipoden in vulgärer Weise verspottet; August. de civit. Dei lib. XVI c. 9, Chrysostomus u. A. Basil. Hexaem. hom. 9.

phetam Commentariorum (Paris 1586) und Comment. in die Proverbien, Hoheslied und in die 12 kleinen Propheten [27]).

§ 16.

Fortsetzung. Die Antiochenische Schule [1]).

Gegen Ende des dritten Jahrh. entstand in der syrisch-mesopotamischen Kirche eine eigenthümliche exegetische Richtung (weniger Schule), die ihren Quell in Antiochia hatte, von Lucian und Dorotheus ihre kräftigste Anregung erhielt und Diodor von Tarsus, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros zu ihren Hauptvertretern zählte. Für die Geschichte des Studiums des A. T. ist sie die bedeutendste Erscheinung in unsrer Periode, sofern sie mit ungewöhnlicher Strenge auf den eigentlichen Wortsinn zurückgeht, ohne in Buchstäbelei zu verfallen und das hermeneutische Ziel einer wirklichen Auslegung des Schriftwortes mit Kenntniss, Geschick und Ernst ins Auge fasst, ohne die religiöse Verwerthung des Stoffes zu beschränken. Anlehnend an die kritischen Arbeiten des Origenes, weist sie mit Entschiedenheit die Ausschreitungen der allegorisirenden Origenisten zurück, mehrfach berührt durch die in Syrien blühende jüdische Exegese, unterstützt durch die Kenntniss des Aramäischen, auch wohl durch den Trieb geleitet, die Häresie auf exeget. Gebiete, nicht blos durch den Bannspruch des Dogmas, gründlich zu schlagen. In der theol. Anschauung des A. T. ist sie durch die Ausbildung der Idee des Typus besonders hervorragend. — Doch sind jene bessern Keime, weil sie im Abendlande keinen Boden fanden, verdorrt, nachdem sie in den Schulen zu Edessa und Nisibis noch tüchtige Schösslinge getrieben, — erliegend der Ungunst der Zeiten und dem Makel der Heterodoxie, der auf einer Reihe ihrer Häupter lastete.

---

27) S. Cave S. 327 und Näheres bei Rosenmüller, hist. interpr. IV p. 234—263.

1) Vgl. Muenter, Commentatio de schola Antiochena. Hafn. 1811. Deutsch in Stäudlin's u. Tzschirner's Archiv f. alte u. neue KGesch. I, 1, 1 ff. — Heinr. Kihn, die Bedeutung der antiochen. Schule auf dem exeget. Gebiete. Weissenb. 1866.

Erläuterungen.

1. Umfangreiche Durchbildung war schon längst in dem Clerus von Antiochien heimisch: davon zeugen Theophilus (168), Serapion (190), der wider das Evangelium Petri schrieb (Eus. h. e. VI, 12), und der Presbyter Malchion, Vorstand einer Sophistenschule, ein glänzender Dialectiker (c. 270). Die Richtung auf die Exegese empfing die Schule erst durch Lucian und Dorotheus, Beide das A. T. im Urtexte lesend[1]), Beide Männer von allseitiger tiefer Bildung, der erstere als Lehrer zahlreicher Schüler mit hervorragendem Geiste lange berühmt. Lucian (c. 290—311 thätig), ein Schüler des Macarius von Edessa[2]), hat wahrscheinlich die Septuag. nach guten Handschriften corrigirt und so der Verwilderung des Vulgärtextes gesteuert. Zu seinen Schülern gehörten ein Eusebius von Nikomedien, Asterius (der Comment. zu den Psalmen verfasste[3])), Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Eudoxius (gleichfalls Erklärer des A. T.), — bei Andern ist dies wahrscheinlich, wie bei Leontius, B. v. Ant., der seinem Schüler Aëtius die Propheten, bes. den Ezechiel erklärte[4]), Eunomius u. A. Von Theodor von Heraklea in Thracien wissen wir zuerst, dass er auf das geschichtl. Verständniss Nachdruck legte und viele Commentare schrieb, u. A. über den Psalter[5]). Bedeutender war Eusebius, B. von Emesa († 360), wenn auch nicht der Anfänger der grammatisch-historischen Richtung[6]), über den Georgius, B. von Laodicea, eine eigne Biographie schrieb (Socrat. hist. eccl. II c. 6). Ausser einigen Homilieen sind wenige exegetische Bruchstücke, meist in den Catenen zerstreut, von ihnen übrig[7]). Er benutzte die Peschita und wohl auch den hebr. Text, wie zu Gen. 2, 6; 4, 26; 5, 5; 8, 21. Er verfasste Commentare über die Genesis und über einige Psalmen, sonst noch innumerabiles libros[8]). Dass er einmal den Teufel die Juden seine

---

1) Euseb. h. e. VII. 32.

2) Assemani, bibl. orient. III, 2 p. 924.

3) Hieron. de vir. illustr. c. 94. Ein Bruchstück des Comm. zu Ps. 4 bei Euseb. ed. Montfaucon I, 28 f.

4) Nach Philostorgius lib. III c. 15. 17.

5) Hier. de vir. ill. c. 90. Unrichtig weihen ihn Münter und Lengerke zum Gründer dieser Richtung. Dagegen s. Kihn a. a. O. S. 33 f.

6) Wie Ernesti will: narratio critica de interpretat. proph. Mess. opp. theol. 1792. p. 498.

7) Vgl. Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca, ed. Augusti. Elberf. 1829.

8) Hieron. de vir. illustr. c. 91 sagt von ihm: magis historiam secutus ab his qui declamare volunt studiosissime legitur. Eine befremdliche Combination, welche indess schwerlich auf histor. Auslegung im Gegensatz zur Allegorese geht (wie etwa *ἱστορία* der *θεωρία* gegenübergestellt wird Isidor. Pel. libr. IV ep. 117), noch weniger darf es mit Ernesti auf christolog. Stellen eingeschränkt werden, sondern deutet wohl nach Tzschirner und Augusti (a. a. O. S. 109) auf eine rhetor. Darstellung der christl. Geschichte hin, wie wir sie in seinen Homilieen finden.

φίλοι nennen lässt, stützt sich auf Joh. 8, 44 und zeugt nicht für eine gnostische Unterschätzung des A. T. (Aug. p. 22). Characteristisch ist s. Beziehung von Gen. 49, 16 (Dan) auf Simson; die Schlange am Wege ist Delilah. Ps. 109 enthält prophetische Worte Christi, die er *ἀρχόμενος ἀνθρωπίνως* betet; sie sind *ῥητῶς κατὰ ψιλὴν λέξιν* vom Verräther Judas, zugleich auch vom ganzen ungläubigen Judenvolke zu verstehen. Die Pss. 2 u. 110 sind ganz christologisch. Die Rettung des Moses durch eine Heidin (Exod. IV, 24—26) ist Symbol der Universalität des Heils, er selbst das eines *ἄνθρωπος θεοῦ* (Aug. p. 188). Die Norm der Speisegesetze (Levit. 11) war: was die Juden in Aegypten angebetet hatten, befiehlt Mose zu essen; was sie damals assen, verbietet er zu geniessen (Aug. p. 187). Man sieht, die Einheit des Sinnes steht ihm keineswegs fest (wie Ernesti meinte); er bewegt sich im Ganzen im Geleise der Ueberlieferung, wenig abweichend von seinem Lehrer Eusebius von Cäsarea. —

Vielleicht gehört hierhin Eusthatius (aus Side in Pamphylien, Bischof in Beröa, dann in Antiochien, strenger Nicäner, st. c. 337 oder später); ein entschiedener Feind des Origenes[9]), nach Sozomenus durch Würde der Gedanken und Schönheit der Rede ausgezeichnet (II, 19), schrieb er Commentare über die Psalmen und deren Inschriften[10]), eine Erklärung des Hexaemeron[11]) und eine Abhandlung über die Wahrsagerin des Saul[12]). Ist die letztere ächt, so hat Eusth. besonders gegen die Neigung des Origenes geeifert, Einzelnes im A. T. nach seiner wörtlichen Fassung für undenkbar, mithin für ungeschichtlich zu erklären (wie z. B. das Paradies) und deshalb zu allegorisiren. — Auch Meletius, B. von Ant., ist als Lehrer des Chrysostomus, und Flavian, Presbyter daselbst, als der des Diodor zu nennen.

2. Die Blüthezeit der Schule beginnt mit Diodor, zuerst Archimandrit eines Klosters bei Antiochia, dann seit 378 Bischof von Tarsus[13]). In Athen hochgebildet, hat er auf die Richtung der Schule am bedeutendsten eingewirkt. Er schrieb Commentare zum Pentateuch, zu den Psalmen, den 4 BB. d. Könige, Chronik, Proverbien, Koheleth, Cant. und den sämmtl. Propheten[14]); ausserdem dürften s. Schriften adv. Judaeos und de animalibus et sacrificiis noch Alttestamentliches enthalten haben. Er ist entschiedener Gegner der Allegorese, *ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος* (Socr. IV, 3), das *ῥητὸν τῶν ἱερῶν λόγων* betonend (Sozom. VIII, 2), und, wie er selbst sagt, dem *ἱστορικόν* vor der Allegorie den Vorzug

9) Nach Socrates h. e. VI c. 13.

10) Fragmente davon s. in Theodoret. dialog. I, 3.

11) Die von Leo Allatius Lugd. 1629 in 4. edirte ist jedoch unächt. S. Cave l. c. p. 119.

12) Hieron. de vir. ill. c. 85. S. Kihn S. 53 u. Gallandi bibl. max. IV.

13) Theodoreti hist. eccles. IV. 23. Rosenm. hist. inter. III, 246.

14) Vgl. Suidas s. v. Diodoros u. Photius Cod. 102. 223. S. Cave (ed. 1706) p. 170. Fabric. bibl. graec. ed. Harl. IX, 278 ff.

gebend. Seine Schrift: *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*[15]) muss hermeneut. Grundsätze enthalten haben, ohne dass wir uns eine klare Vorstellung von diesem Unterschiede machen könnten. Wahrsch. bezog er selbst *θεωρία* mehr auf den höheren Gehalt der Schrift überhaupt, zumal auf die Typen, als Gegensatz zu der jüdisch buchstäblichen Fassung, wogegen der allegorische Sinn von ihm als der willkührlich eingetragene, nicht in engster Anlehnung, sondern im Gegensatze zum Literalsinn stehende betrachtet sein mag. Fragmente seiner Exegese finden sich in den Catenen. So bezog D. das Gottesbild (Gen. 1, 26) auf das *ἀρχικόν* und *ἐξουσιαστικόν*, also ähnlich wie Chrysostomus. — Sein Genosse war der Presbyter Euagrius, 388 B. v. Ant., dem Hieronymus nahe befreundet (s. ep. 74). Ungleich bedeutender ist Diodors grosser Schüler

Theodorus, Bischof von Mopsuestia († 429)[16]), Lehrer des Nestorius und Theodoret. An Strenge der grammatischen, mehr noch der historischen Auslegung, sowie an Originalität der Anschauung des A. T. hat ihn Niemand unter den alten Kirchenlehrern erreicht. Von den Theologen Syriens hochbewundert als „der Interpret" *κατ᾽ ἐξοχήν*, als „der ganzen Kirche Lehrer"[17]), von den Orthodoxen lange nach seinem Tode verdammt, von Photius *ἄχαρις καὶ ἀηδής* gescholten (bibl. cod. 38), von den Neueren in gutem wie in übelm Sinne „nüchtern" geheissen — ist er auf die Gesammtanschauung der Kirche ohne wesentlichen Einfluss geblieben. Gleichwohl trägt er den Interessen des practischen Schriftgebrauches insoweit Rechnung, als er in den Spitzen einzelner Gedankenreihen auf die Bahn der gewöhnlichen Behandlung zurückbiegt. Es fehlte ihm an der festen Grundlage umfassender Sprachkenntnisse, er verstand weder Hebräisch noch Syrisch; der Mangel einer sichern linguistischen Schultradition musste seine Wirkungen schnell verflüchtigen[18]). Er schrieb Bücher: de obscura dictione und adversus Allegoristas, schon in früher Jugend Commentarien zu den Psalmen: die meisten zieht er auf Serubabel und Hiskias, nur drei auf Christum, um so stärker liess er die paränetische Anwendung hervortreten[19]). Verloren sind seine Com-

---

15) S. Suidas l. c. ed. Küster I, 593. Ueber *θεωρία* s. Kihn S. 57, 4 u. 129, 3. Der Sprachgebrauch muss schwanken je nach der hermeneut. Anschauung der Verfasser. Den Einen folgt die Allegorie nothwendig aus dem Gegensatze gegen die judaistische Buchstäbelei, und hier fällt sie in den Begriff der Th.; Andre, wie eben die Antiochener, kennen einen Mittelweg und können sie somit der Allegorie gegenüberstellen, statt sie ihr unterzuordnen.

16) Seine Schriften s. bei Fabric. l. c. X, 346—362.

17) Theodoret. hist. eccles. V c. 40.

18) Vgl. die vortreffliche Schrift von Sieffert, Theodorus Mopsuestenus V. Ti sobrie interpretandi Vindex Regiom. 1827. Ferner: O. Fd. Fritzsche, de Theodori M. commentariis in psalmos et libros N. T. Hal. 1836; de vita et scriptis Th. M. 1836. W. toe Water, de Theodoro prophetarum interprete. Amstelod. 1837.

19) Leont. Byzant. adv. Eutych. et Nestor. lib. III c. 11 p. 696 (in Gallandi

mentare zur Genesis (vielleicht schrieb er auch über den Pentateuch), Josua, Richter, Ruth, BB. Samuelis; über Psalmen, die übrigen Propheten, Hiob, Koheleth, Hoheslied. Das erstere Lehrgedicht (Hiob) soll von einem Heiden verfasst sein, dass letztere ist rein erotisch zu fassen. Dass er Grade der Inspiration annahm und Salomo nur die Gabe der Weisheit, nicht der Weissagung zuschrieb (deshalb gerügt von der fünften ökumen. Synode, Mansi IX p. 223), ist gewiss den Einflüssen der ältern jüdischen Schulüberlieferung zuzuschreiben, welcher diese Abstufung der drei Kanongruppen des A. T. geläufig war. Endlich verfasste er Auslegungen der sämmtlichen Propheten. Nur die über die 12 kleinen ist erhalten und mit andern Fragmenten ergiebige Quelle [20]). — Seine Auslegung sucht vor allem den Wortsinn festzuhalten, weniger ihn hermeneutisch zu ermitteln; er giebt ihn gern in erläuternder Paraphrase, auf den Sprachgebrauch der Schrift, vorzüglich aber auf den Zusammenhang achtend; er verschmäht alle *μύθους γραώδεις* der Allegoristen und will ein treues Bild des Sinnes liefern. Die Septuaginta wird von ihm hoch gerühmt und der Peschita („dem Syrer") vorgezogen [21]). Obgleich vom Wortsinn ausgehend, berücksichtigt er doch auch Zusammenhang und Sprachgebrauch [22]). Geschichtliches bringt er wenig bei, nur dass er häufig die Kämpfe der Scythen erwähnt (p. 350, 494, 525, 619) [23]) und zwar bes. zu Serubabels Zeit. Ueberall blickt das practische Interesse hindurch: auch diese Art der Auslegung kräftigt den Glauben und stärkt die Ueberzeugung von dem Heil in Christo durch den steten Schluss von dem Niedern (A. T.) auf das Höhere (N. T.). Der Zweck der alttestamentlichen Oekonomie ist Vorbereitung auf den neuen Bund — theils durch vorsehungsvolle Führung, Erwählung, Bewahrung des Volks Gottes (das ist die *κηδεμονία*, *ἐπιμέλεια*, während *πρόνοια*, *προμήθεια* die allgemeine Providenz bezeichnen) mit steter Rücksicht auf Universalisirung des Heils theils durch typische und prophetische *μηνύσεις*, geschichtliche

---

biblioth. patr. T. XII) und Facundus v. Hermione, de defensione trium capitul. l. III c. 6 (in Maxima biblioth. PP. Lugdun. T. X p. 27 sq.): in interpretatione psalmorum quaedam moraliter exposuisse dicitur, quae in Christum magis dicta debent intelligi. — Commentare in die gr. u. kl. Propheten, Samuel, Hiob, Genesis, Koheleth, Psalmen erwähnt nur der Catalog des Ebed-Jesu bei Assemani bibl. orient. III, 1, 29.

20) Zuerst edirt aus 2 vatikan. Codd. von Ang. Mai, collectio nova script. vet. T. VI p. 1—298, aus Wiener Handschriften von Aug. v. Wegnern (vgl. proleg. p. XI sqq.), Theodori Antiocheni Mopsuestiae episcopi quae supersunt omnia Vol. I. Berol. 1834, continens comm. in XII prophetas minores. Vgl. Theod. episc. Mops. in N. T. commentt. quae reperiri potuerunt ed. Otto Frid. Fritzsche. Turici 1847. Wo ich nur die pag. citire, ist die Ausgabe von Wegnern gemeint.

21) S. zu Zeph. 1, 4—6; Habak. 2, 11.

22) S. die gute Characteristik bei toe Water p. 16.

23) Ueber s. archäol., geograph. u. histor. Kenntnisse s. Genaueres bei toe Water p. 43—56.

Vorbilder und deutliche Weissagungen. Diese Teleologie, sowie sein Zugeständniss von Metaphern, Bildern, Hyperbeln unterscheidet ihn specifisch von der Auslegungsweise der Juden, der Anthropomorphiten und ähnlicher Secten. Die Einheit zwischen dem realen Werthe des Alten Bundes und seiner präparatorischen Bedeutung für den Neuen, sowie die Mitte zwischen jüdischer Buchstäblichkeit und allegorisirender Weissagung findet er im Typus, dem Kernpunkte seiner Gesammtanschauung. Er bezieht sich nicht nur auf erzählte, sondern auch auf verheissene Thatsachen, nicht nur auf Facta, sondern auch auf Gebote, weniger auf Personen. Sein realer Grund ist die ökonomische Providenz Gottes, jene *κηδεμονία* (s. p. 31), nicht die allgemeine[24]). Sein Wesen ist, dass Gott in einem Worte, einer That des A. B. etwas Höheres, Zukünftiges vorgebildet hat; jene That ist das *χεῖρον*, die Erfüllung das *κρεῖττον*, welches die typische Erscheinung stets an Gehalt überragt. Beide Punkte verhalten sich nicht wie Keim und Blüthe zu einander, liegen nicht (oder nicht immer) auf genau derselben Linie grader Entwickelung: der Typus ist eine *μήνυσις πραγμάτων ὕστερον δειχθησομένων* p. 279, enthält das Künftige in sich als symbolische, nicht reale Präfiguration. Zu jener tieferen Fassung fehlte Th. der Begriff historischen Werdens; oft scheint er nach demselben zu ringen. Eine Stelle hat zwar eine *πρόχειρος ἔννοια*, einen *πρῶτος λόγος*, der richtig ist; aber die *ἀλήθεια* d. h. die mit der Wahrheit identische concrete Wirklichkeit erweist sich erst in der Erfüllung. Der höhere Gehalt des Typus ist nicht immer messianisch, noch weniger direct christologisch: so ist die Salbung des Steins durch Jakob Gen. 28, 18 ein Typus für die Aufrichtung und Weihung der mosaischen Stiftshütte (Nicephori catena Patrum ad h. l. Sieffert p. 45) p. 359; meistens aber liegt der Gehalt in der *κοινὴ σωτηρία* des Christenthums p. 255. Kennzeichen eines vorhandenen ist für ein Wort das Hyperbolische: wenn eine Weissagung ihre Erfüllung nicht vor Christo gefunden hat, so liegt dieselbe in Christo p. 612; für die Realtypen giebt Th. aber kein sichreres Merkmal an als die Thatsächlichkeit der Erfüllung: *ἡ ἀκριβὴς ἀλήθεια εὑρίσκετο ἐν Χριστῷ* p. 613. Jedoch stellt er einen leitenden Kanon auf: *ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὗπερ λέγεται τύπος* p. 343. Welche characteristischen Züge in dieser *μίμησις* hervorstechen sollen, wird nicht angegeben; doch schränkt Th. in der Auslegung die Anwendung des Kanons oft ein. So bezieht sich die berühmte Stelle Micha 4, 1—3 auf die Zustände und Ereignisse nach dem Exil, aber nicht auf die Zeit Christi. Micha 5, 2 dagegen geht auf Serubabel; dieser selbst ist aber ein Typus auf Christus. Gern wird Näherliegendes geweissagt, damit der Glaube um so eher feste Stützpunkte in der erfahrenen Erfüllung gewinne pp. 281. 359. Die Geschichte des Jonas weist solche *μίμησις* des Leidens und Auferstehens Christi auf und ist daher typisch p. 283. Aehnlich das Bestreichen der Thüren mit Passahblut — Typus auf das Blut Christi: hier liegt die Aehnlichkeit in dem gleichen Heilszwecke, der Unterschied in der

24) Wie Sieffert will, l. c. p. 44.

Art der Erlösung und in dem Ziele (dort das gelobte Land, hier das Himmelreich) p. 279 f. — Höchst wichtig ist aber die wiederholte Behauptung, dass diese typischen Zustände oder Ereignisse selbständigen Werth und Nutzen haben. So vor allem hatte die *νομικὴ διάταξις* wesentliche Bedeutung mit ihren Opfern und Reinigungen; sie sind vorhanden *δι᾽ ἡμετέραν χρείαν* (praef. in Jonam passim und p. 503). Durch göttlichen Willen (*θείᾳ βουλήσει καὶ ὅρῳ* p. 617) haben sie aber noch etwas Höheres in sich, *ἵν᾽ ἐκ παραθέσεως ἡμῖν τὸ πιστεύειν μειζόνως προςῇ* p. 281. Die geschichtlichen Thatsachen haben Werth als Bewahrungs- und Läuterungsmittel des Volks, das bereit sein sollte, den Herrn Christus zu erwarten p. 131. 140. 156. 278. Die Weissagungen der Propheten gelten ihrer Zeit und sollen den Zeitgenossen selbst geistlichen Nutzen gewähren p. 172, indem sie das sagen, was für ihre Zustände nöthig war, damit wir die grössere Gnade Gottes in der überragenden Erfüllung erkennen und bewundern sollen [25]). Ob Th. diesen wichtigen Kanon für prophetische Interpretation auch umgekehrt habe, wird nicht klar, vgl. Sieff. p. 75. — In seiner Anschauung vom Propheten [26]) combinirt er zwei traditionelle Vorstellungen: dass alle Schriftsteller des A. T. diesen Namen verdienen, und dass ihr eigentlicher Beruf wie ihre Absicht das Vorhersagen zukünftiger Dinge sei, praeff. in Oseam, Joel., Jonam u. sonst. Nach der ersteren Seite behauptet er auf Grund von 1 Cor. 12, 4 eine verschiedene Begabung mit h. Geist, wohl nicht dem Grade, nur der Art nach, entsprechend der Mannigfaltigkeit des bibl. Inhaltes. Nach der andern Seite hin fordert er für alle den Zustand der Ekstase und zwar eine *ἀθρόα τῆς διανοίας μετάστασις* p. 399; doch scheint er (wenn wir das Gleichniss *ὡς ἐν ὕπνῳ* nicht urgiren) deutlich nur an eine Unterdrückung des Welt-, nicht des Selbstbewusstseins zu denken p. 366 sqq. Jene Combination verleitet Th. sogar zu dem Oxymoron, dass der Prophet das Geschehene als jetzt werdend schaut: *εὔδηλον, ὅτι τὰ μὲν πράγματα γέγονεν, ὁ προφήτης δὲ δι᾽ ἀποκαλύψεως ὁρᾷ νῦν αὐτὰ γινόμενα* p. 617. Die gleiche Ursache führt seinen Schüler Theodoret von Kyros zu der ausgeführten Behauptung: die Prophetie sage zwar stets vorher, beziehe sich aber auf Gegenwärtiges, Vergangenes und Zukünftiges; die *κυριωτέρα προφητεία* gehe freilich auf die Zukunft. Opp. ed. Schulze I, 557; II, 604; V, 1236. In der Auslegung selbst zeigt Theodor eine entschiedene Reaction gegen

25) Seine Exegese hat bisweilen etwas Gewaltsames, das noch an Origenes erinnert. Gott bekleidete die Protoplasten nicht mit Fellen (Gen. III, 21), sondern mit Baumrinden. Denn Gott konnte nicht Thiere tödten, da noch keine Geburt stattgefunden (überdies war der Fleischgenuss verboten), — noch auch aus Nichts erschaffen, da die Schöpfung eben beendet war. — (Die Stelle hat bekanntlich als locus class. für die göttl. Einsetzung des Opfers in alter und neuer Zeit gegolten. So noch Drechsler, Hofmann, Delitzsch, Schröder (das erste B. Mose. Berlin 1844. I, 66), Neumann u. A.) — Die Cherubim fasste Th. als *πᾶν τὸ δυνατόν*. S. Opp. Theodoreti ed. Schulze. I, 55.

26) Vgl. toe Water l. c. p. 88 sqq.

die bisherige Tradition. Zwar deutet er sehr Vieles auf die Zukunft: Joel 1, 4 geht z. B. auf die verschiedenen Niederlagen der Juden durch fremde Völker; — allein sehr wenig unmittelbar auf Christus, verführt durch die völlige Nichtunterscheidung, wie sie gewöhnlich war, des Messias und der historischen Person Jesu. Aus diesem Mangel lässt er nicht den Text, sondern die Erfüllung über directe Messianität entscheiden. Von den Psalmen verkündigen Christum direct nur Ps. 8, 45, viell. auch 110, nicht Ps. 22, denn V. 2 rede der Sänger von s. *παραπτώματα* (LXX), nicht 72, der unter der Form des Gebets eine *δήλωσιν τῆς κατὰ Σολομῶνα εὐετηρίας* gebe p. 618, nur typisch, sofern Salomo Friedensfürst gewesen wie Christus. Sach. 9, 9. 10 nicht auf Serubabel sondern auf Christus zu ziehen, ist Zeichen *ἀνοίας τῆς ἐσχάτης* p. 612; wie diese Stelle, so gehen Amos 9, 10. 11; Micha 5, 2 u. a. auf den ersteren. Das hat ihm die Kirche höchlich verdacht. S. Facundus Herm. l. c. libr. III c. 6 p. 27. Auch hat er das Hohelied nur als Hochzeitsgedicht gefasst nnd im B. Hiob fand er eine Mischung geschichtlicher Grundlage mit Dichtung. Vom Dogma hält er das A. T. mit grosser Entschiedenheit frei: von Trinität, von Hypostase des heil. Geistes, von der Gottheit des Sohnes haben die Propheten nichts gewusst und nichts ausgesagt, p. 538. 541. 513. Das Wissen um die Bedeutung des Typus fällt übrigens nur in Gott allein, nicht in die Propheten; sofern aber die typische That stets an sich Heilsthat ist, wird ihr Glaube an die Weissagungen von Christo gestärkt, zum Troste für ihre vergebliche Arbeit am verstockten Volke[27]). Mithin bleibt die Einheit des Sinnes in jeder Stelle gewahrt. —

Sein jüngerer Bruder Polychronius, B. von Apamea († 430), schrieb in ähnlichem Geiste Commentarien wahrscheinlich zu den meisten BB. des A. T. Er gebrauchte den Syrer, bisweilen auch den hebr. Grundtext. Zahlreiche Fragmente zum B. Daniel, welche bedeutende histor. Kenntnisse verrathen, giebt Mai, nova collectio T. I, 2 p. 105—160. Vgl. auch ibid. I p. XXX sqq. und Kihn l. c. p. 155 f. Ein Bruchstück aus s. Prologe zum B. Hiob hat auch Photius in der 152. quaestio seiner Amphilochiana (s. Mai I, 1 p. 315 f.) aufbewahrt oder wenigstens excerpirt, das aber nur die Ursachen angiebt, weshalb die Alex. Version der LXX so viel Dunkelheiten enthält.

3. Theodors künstliche Auffassung der Propheten, die starke Betonung der im Christenthume präsenten geschichtlichen *ἀλήθεια* des A. T. im scharfen Unterschiede von der logischen, dazu die Scheu vor dem Judaisiren, endlich das dringende paränetisch-practische Interesse, dem jene Distinctionen fremd blieben — alles dies wirkte, im Einzelnen nachweisbar, zusammen, um seinen bewundernden Schüler Theodoret, B. von Kyros († c. 457), in das ausgetretene Geleise der exegetischen Tradition zurückzuscheuchen. Ueberall zwar Theodor's Ideen als Hintergrund, aber auch aller Orten Einlenkungen, bis zu entschiedenen Gegensätzen

27) So allein wird die Stelle in d. praef. in Jonam p. 285. 286 richtig verstanden.

und stiller Polemik. Das Erstere zeigt sich z. B. darin, dass er die Extreme vermeiden (Opp. ed. Schulze et Noesselt I, 187) und keine *μύθους* und *δυσσεβεῖς λόγους* dem heil. Geiste aufbürden will, mehr noch, dass Typus und „Wahrheit" oft noch neben einander, nicht in einander stehen und dem *ἡ μὲν ἱστορία ἐδίδαξεν* ein *ἡμεῖς δὲ μανθάνομεν* gegenübertritt I, 307, dass die Schrift A. T.'s so zu verstehen ist, wie sie den Juden selbst hat nützen können, interrog. 52 in Genesin I p. 65. Der Segen Juda's 49, 9 deutet auf David, *ἀλλὰ τὸ ἀκριβὲς τῆς προῤῥήσεως τὴν ἔκβασιν ἔλαβεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ* I, 113; V. 10 dagegen ist ein *σημεῖον σαφέστατον* auf die Ankunft Christi. V. 16 ibid. geht wohl auf Simson, aber typisch auf den Antichrist. Im Passah sollten die Juden symbolisch die Vorsorge Gottes (*κηδεμονία* wie bei Theodor) sehen, wir aber das unschuldige Opferlamm Christus als vorbeschriebenen Typus I, 139. Ueberall sucht er eine moralische Anwendung zu machen; das lose Band, das dieselbe mit dem Sinne selbst verknüpft, zieht er stets fester an. Die Deutung des Ephod ist ganz allegorisch p. 167. In Ex. 29, 13 findet er die *αἰνίγματα* unsrer Leiden; nach 27, 26 bedarf der Glaube zu seiner Vollendung der Werke. Das Sinnliche und Oberflächliche des Gesetzes ist den Juden angemessen, das Geistliche denen, welche das Evangelium annehmen I, 179; aber durch das Sinnliche lehrt Moses *τὰ νοητά*, da überall *αἰνίγματα* unsrer Mysterien sich finden I, 206. 140. Fälschlich fasst Apollinaris die Aethiopierin Num. 12, 1 als Typus der Kirche Christi, aber die Farbe der rothen Kuh *προτυποῖ τὸ γήϊνον σῶμα Χριστοῦ* I, 235. 243. Der Widerspruch mit s. Lehrer ist unverhüllt, wenn er die beiden Böcke Lev. 16 auf die beiden Naturen Christi deutet, und Ps. 67, 7. 8 auf s. Leiden und Himmelfahrt. Ps. 22 geht direct auf Christus, denn V. 2 redet er im Namen der sündigen Menschheit I, 738 ff., ebenso Ps. 72. Die Einheit des Sinnes zu wahren, zeigt er nirgend entschiedenes Interesse: Ps. 148 deutet er auf die *κηρύγματα* der Apostel, auch auf andre Siege I, 1573. Die Weissagungen von Christo und der Kirche dürfen nicht auf Andre bezogen werden I, 603. Amos 9, 11 geht nicht auf Serubabel, sondern auf Christus II, 1446; Micha 4, 1 deuten nicht nur die Juden auf die Zeit nach dem Exil, sondern auch *διδάσκαλοι τῆς εὐσεβείας*, Beide irren II, 1494. In der oratio *περὶ προνοίας* giebt er eine kurze populäre Uebersicht der Heilsgeschichte, ohne theologische Züge IV, 675 sqq. Die Inspiration des A. T. stützt er auf die wunderbare Reproduction desselben durch Esra und die andre Fabel von der Entstehung der Alexandrina durch die LXX, vgl. die praeff. in psalm. et cantic. — Seine schriftstellerische Thätigkeit war sehr umfassend. Wir besitzen von ihm Commentare zu allen Propheten, zu dem Psalter, dem Hohenliede, Quästionen zum Pentateuch, Josua, Richter, Könige, Ruth, Chronik[28]). Wohl deuten diese Fragen hie und da wirkliche Schwierigkeiten an: warum wurde die Schlange gestraft, in der doch (nach

28) Ueber diese vgl. meinen Aufsatz „Bibel und Naturkunde" in d. Theol. Stud. u. Krit. 1866. S. 228 ff.

Jes. 27, 1) der Teufel redete? was wurde aus dem ersten Licht, als die Lichtkörper geschaffen wurden? Wie assen die Engel, da sie doch unkörperlich sind? (ὤφθησαν ἐσθίοντες!) Warum hat (in der Geschichte Joseph's) der Eunuch ein Weib? (Nur als Haushälterin!) Warum will der Engel den Moses tödten Exod. IV, 24? (Weil er seine Frau mitgenommen.) Was frassen die Thiere in der Arche? (Heu und Sämereien!) — Viele Fragen sind jedoch auch rabbinisirend spinös. War die Schlange klug, war sie nicht deshalb auch tugendhaft? Wer tödtete Lamech? wohin brachte Gott den Henoch? Warum heisst es: Jakob habe gesegnet, da er doch mehrere Söhne (Gen. 49) verfluchte? (Es sind lauter Vorhersagungen.) Wurde das rothe Meer in zwölf (Ps. 135, 13) oder nur in zwei Theile gespalten? Wie war das bittere Holz in Mara? Hierauf die gute Antwort: *ἀνοητὸν τὰ σεσιγημένα ζητεῖν.*

Die practische Richtung tritt ganz in den Vordergrund bei Johannes Chrysostomus († 407). Kein andrer der Väter hat es verstanden, auch nur in ähnlicher Weise zugleich den einfachen Schriftsinn des A. T. möglichst beizubehalten und dennoch ihm einen solchen Reichthum wahrhafter Erbauung abzugewinnen. Die Verbindung beider Seiten ist es, die ihm auch in der Geschichte des A. T. eine hohe Bedeutung sichert[29], ist aber selbst mehr ein Erzeugniss des Gefühls und der Richtung, der er angehörte, als der bewussten Ueberlegung und Einsicht. Da es ihm weniger um Auffindung aller Geheimnisse als um Heiligung des Lebens zu thun ist, so fasst er die Schrift lieber als die höchste Weisung, denn als Erkenntnissquelle, und belässt daher das A. T. leichter in seiner Eigenthümlichkeit[30]. Sehr deutlich tritt dies hervor in den ausgezeichneten (67) Homilieen über die Genesis: in der Schöpfungsgeschichte weist er überall die *φιλανθρωπία* und *ἀγαθότης* Gottes nach. Wir besitzen noch 5 Sermones über die Genesis, 5 über die Anna, drei Homilieen über David und Saul, Expositionen in 58 Psalmen (pss. 4 — 12. 43 — 49. 108 — 150 exc. 118); ob er alle ausgelegt habe, ist strittig. Seine Erklärung des Jesajas, die aber auch eine stark practische Färbung zeigt, erstreckt sich nur auf die ersten 8 Kapitel[31]. Gerne sagt er, dass Moses resp. David wie zu Kindern rede; häufig sind Anreden wie: *σκόπει πόση τῶν ῥημάτων ἡ συγκατάβασις διὰ τὴν ἀσθενείαν ἀνθρωπίνην.* Diese Condescendenz Gottes

29) So schön wie wahr sagt über ihn Reuss, Geschichte des N. T. 1864 § 519: „Jedenfalls hat nie und nirgends das Christenvolk in der alten Zeit einer reicheren Belehrung aus dem Schriftworte genossen, als da sie ihm aus dem goldnen Munde dieses echt biblisch durchgebildeten Predigers floss".

30) S. Neander, der heil. Chrysostomus. Berlin 1821. I, 273. — Ernesti opuscc. theoll. 1792. p. 462 sq.

31) Vergl. in der grossen Ausgabe von Montfaucon der Werke (Paris 1721) Tom. IV. V. VI. Weniger bedeutend sind seine exposit. in Danielem (VI, 200 — 253) und die Synopsis veteris et novi Ti, wobei er auch Esther,

ist mehr als blosse Accommodation, aber die *παχύτης τῶν ῥημάτων* wird auch motivirt durch die *παχύτης* der Juden. Der Quell ist jedoch stets die göttliche *φιλανθρωπία*. Was Einzelnes betrifft, so fasst er den heiligen Geist Gen. 1, 2 als *ἐνεργεία τις ζωτική*. Das „lasst uns Menschen machen" Gen. 1,26 deutet auf die Grösse des Menschen, ist Anrede an den Sohn, nicht an die Engel, das göttliche Bild zeigt sich in der Herrschermacht des Menschen über die Erde. Zwar geht 3, 15 auf den Teufel, doch verbreitet er sich nicht über den christologischen Inhalt. Jesajas heisst oft *ὁ τῶν προφητῶν μεγαλοφωνότατος*. Er geht selten auf die Worte ein, trifft aber den Wortsinn um so häufiger, und zeigt da oft grosse Präcision. Er argumentirt gern durch Herbeiziehung des den Propheten eigenthümlichen Vorstellungskreises, und eruirt glücklich die evangelische Seite des A. T. Treffend und geschickt sind seine Parallelen (wie Jer. 8, 7 zu Jes. 1, 3). Die christologische Deutung von Jes. 7, 14 stützt er auf das beste Argument, das noch bis heute dafür vorgebracht ist: das „Zeichen" muss ein ganz ungewöhnliches Ereigniss andeuten. — Was seine Hermeneutik betrifft, so ist auch bei ihr der Typus der Schlüssel der Anschauung. In der Opferung Isaaks sieht er die Offenbarung Christi als ein *ἕτερόν τι ἐγκεκρυμμένον τῷ νοήματι*: wir betrachten die Schrift *κατὰ διπλὴν ἐκδοχήν, τὰ δὲ αἰσθητὰ νοοῦντες, τὰ δὲ νοητὰ ἐκδεχόμενοι*[32]). Nicht selten ist aber das *ἕτερόν τι* auch nur die eigentliche Auffassung im Gegensatz zur Metapher und zum Tropus, wie Jes. 11, 8., in denen er auch eine *συγκατάβασις* findet. Das Aufsteigen von der *λέξις* zum *νόημα* heisst oft auch *ἀναγωγή*; aber eine *συγγένεια* zwischen dem „Sinnlichen" und dem „Geistigen", zwischen Typus und Urbild muss stets da sein (V, 200). Deshalb der oft dunkele Ausdruck: sehr häufig redet Chrys. von dem „Räthselhaften"[33]). — Die Propheten reden vom Vergangenen und Zukünftigen, nicht von diesem allein. Häufig streuen sie Geschichte ein, setzen das vergangene Tempus für's zukünftige, um dunkel zu sein[34]). Denn hätten sie Alles deutlich gesagt, würden sie von den Zeitgenossen getödtet und ihre Bücher verbrannt worden sein, wie das Beispiel des Jeremias beweist. Deshalb mussten sie den Inhalt ganz und gar mit Schatten umgeben: denn das heisst *συσκιάζεσθαι*. Die Prophetie wird aber klar durch die Erfüllung, und so ist die Dunkelheit

---

Tobit, Judith berücksichtigt, ohne Bemerkung. Das B. Hiob (dem er beiläufig 240 Jahre und 6 Töchter giebt) leitet er von Salomo oder Mose ab. — Uebrigens gebraucht er häufig einen von dem gewöhnlichen abweichenden Text der LXX. Vergl. Montfaucon praef. § 4 zu Tom. IV. Bisweilen citirt er auch die hebräischen Worte, wie bei Ps. 45 (V, 186).

32) Homil. in ps. 46 (V, 188). Die Einheit des Sinnes lag ihm nicht eben am Herzen: „da das Wort schwach und die Zunge menschlich ist, *δεῖ θεοπρεπῆ τινα ἔννοιαν προστιθέναι τῷ λόγῳ*" (V, 201).

33) Vgl. die richtige Darstellung bei Kihn, a. a. O. S. 112—115.

34) Vergl. die beiden Homilieen de prophetiarum obscuritate Opp. VI, 168—198.

selbst ein Beweis der göttlichen Güte. Vor der Ankunft Christi wurde der Glaube an ihn von den Juden nicht verlangt, bei seiner Erscheinung musste aber die Erfüllung jener dunkeln Weissagungen für ihn zeugen, dass seine Lehre nichts absolut Neues sei. (Eine stück- und stossweise Erfüllung hat Chr. nicht angenommen, wie Reuss meint a. a. O. p. 539). Uebrigens gehen sie direct auf Christus, nicht nur typisch, was mehr bei den Psalmen der Fall, nicht aber bei Pss. 2 und 109 (110), die gleichfalls unmittelbar christologisch zu deuten sind. — Die Gesammtanschauung des grossen Homileten hat in ihrer maassvollen Elasticität in der Kirche grossen Anklang gefunden.

Fast die gleiche hermeneutische Anschauung bieten die Briefe des Isidorus Pelusiota dar (st. 434 als Einsiedlerabt auf einem Berge bei Pelusium) [35]. Zwar räth er von der Allegorese ab [36], noch mehr davon, Alles ohne Weiteres auf Christum zu beziehen, indem dadurch die Heiden auch gegen die streng messianischen Stellen Verdacht schöpfen müssten, — ein seltner Einblick in die Schädlichkeit übertriebener Christologisirung [37]. Ps. 72 deutet er theils auf Christus (vom V. 5 ab), theils auf Salomo (v. V. 15 ab), auf jenen die höheren Aussagen, auf diesen die niedrigeren, weltlichen. Doch blieb er nicht frei von Dogmatisirung: in Jes. 6, 6 ist die Kohle die göttliche *οὐσία*, die Zange geht auf die hypostatische Einheit der beiden Naturen in Christo (lib. I ep. 42). Der mit Fellen bekleidete Jakob (Gen. 27) ist als solcher ein Typus Christi (I ep. 193). — Auch vertheidigt er die allegorische Erklärung (doch nur als ein *ἁρμόζειν, μετακομίζειν*) für den practischen Gebrauch gegenüber dem strengeren Presbyter Valentin (lib. IV, 117), wie auch Chrysostomus diese Anwendung offen lässt (zu Jes. 1, 29), vollends Theodoret. Aber zum Beweise der Wahrheit kann die Allegorie nicht gebraucht werden, muss sich auch zwanglos dem Texte anschliessen. Immerhin zeigt sich hier das fliessende in der Theorie des Typus. — Uebrigens beugt sich auch Isidor vor der kirchlichen Tradition, soweit sie sich auf den Concilien aussprach. Lib. IV ep. 99.

4. Gleichzeitig mit der Antiochenischen blühten christliche Schulen in Nisibis und Edessa, alten Pflanzstätten des Christenthums [38]. Aus jener Stadt ist Jacob B. v. Nisibis zu nennen (st. 340). Als die Perser (338) die Stadt zerstörten, siedelte Ephräm, sein Schüler, nach Edessa über, wo schon Macarius gelehrt hatte, der Lehrer Lucian's. Als Schüler Ephräm's werden genannt Abbas, Zenobius, Simeon u. A. Die Nestorianer leiteten seit 431 eine besondere Schule in E.; der Bischof Ibas übersetzte hier mit den Lehrern Cumas und Probus die

---

35) Niemeyer, de Isid. Pelus. vita et scriptis et doctrina. Halae 1825. Ausgabe von Aegidius Morel. Paris. 1638 und in der Bibl. PP. max. Lugd. 1677. T. VII. Vgl. auch Rosenmüller, hist. interp. IV, 180 ff.

36) Bes. lib. II, ep. 195; lib. III ep. 339; IV ep. 203.

37) Lib. II ep. 143 sagt er, Moses habe die Dreieinigkeit nicht gelehrt, aus Furcht, es könnte sich Götzendienst daran anschliessen.

38) Vgl. Kihn, a. a. O. 79 ff.

Schriften des Theodor von Mopsuestia ins Syrische: sie ward unter Kaiser Zeno (489) zerstört. Vertrieben wandten sich diese Lehrer nach Nisibis zurück und gründeten eine neue Schule, die als Pflanzstätte des nestorianischen Klerus bis ins Mittelalter bestand[39]. Ihr Begründer Narses war auch Exeget. Durchweg galt Theodor von Mopsuestia als höchste theol. Auctorität[40]. Man stellte aus seinen Schriften eine Hermeneutik zusammen und commentirte danach die Schrift. —

Der selbständigste und bedeutendste dieser ganzen Richtung ist Ephräm der Syrer[41] (geb. c. 306, † 373 s. Bickell, Carm. Nisib. p. 9). Nach dem Encomium des Gregor von Nyssa hat E. die ganze heilige Schrift commentirt; doch enthält die römische Ausgabe[42] nur die (catenenartigen, mit Scholien Andrer vermischten) Commentare über Pentateuch, Josua, Richter, Sam., Kön., ferner (Bd. 2) über Hiob, Jesaja, Jeremia mit Klagel., Ezechiel, Daniel und die kleinen Propheten mit Ausn. von Jonas, Nah., Habakuk, Zeph., Haggai, obgleich Assemani auch diese aufführt[43]. Nach Ebedjesu soll er auch einen Comm. über die Pss. verfasst haben, wovon nur wenige griech. Fragmente vorhanden. Schwerlich des Hebräischen und Griechischen kundig, lehnt er seine Erklärungen an die Peschita und nimmt häufig jüdische Traditionen auf[44]. Der Character seiner Exegese des A. T. ist kein einheitlicher: theils berührt er sich mit den strengeren Antiochenern, theils mit den gemässigten Origenisten, vollends mit dem ihm befreundeten Basilius. Die Zahl der strengmessianischen Weissagungen wird von ihm sehr eingeschränkt; um so grösseren Raum verstattet er dem Typus. Dieser Sinn ist der mystische, weil seinen Inhalt die christl. Mysterien bilden; er ist nicht Allegorie, da der Werth und die Selbständigkeit der Literalsinnes daneben festgehalten wird. Sofern aber, um ihn zu finden, ein Schauen in die höhere heilsgeschichtliche Oekonomie Gottes erfordert wird, ist er *θεωρία*. Dieser Typus liegt nämlich theils nur in der göttl. Fügung: er weist die *ἀκριβὴς ἔκβασις τῆς προφητείας* auf, wonach nur die factische Erfüllung derselben im Christenthume gegeben ist; — theils (und dies häufiger) ist in Geschichte und Weissagung das Höhere von

---

39) Assemani Bibl. orient. T. II, 2 p. 67 ff. 927 ff.

40) Die Synodalbeschlüsse hierüber siehe bei Assemani, bibl. orient. III, 1, 84 Note.

41) S. den Art. von Rödiger bei Herzog a. a. O. IV, 85 ff. und bei Ersch und Gruber Encyclop. I, 34.

42) In drei Bänden griech. und 3 B. syrischer Text mit einer (meist unzuverlässigen) latein. Uebersetzung 1732—46.

43) In dem Schriftenverzeichniss Biblioth. orientalis I, 59—164. vergl. Opp. graec. T. I S. LII—CCIII.

44) Vgl. Gaab, Beiträge zur Gesch. der Schrifterklärung aus Ephraem, dem Syrer — in Paulus' Memorabilien I, 69. II, 136. Das Beste über ihn gab C. v. Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneutica. Regimonti 1831. in 8, als Erweiterung seiner früheren Abhandlung de E. SS. interprete. Hal. 1828 in 4. Is. Goetz, Vie et ouvrages d'Ephrem. Gen. 1843.

den Propheten schon wirklich gewusst. (Aehnlich Chrysostomus: die Pr. legten in ihre Reden Einzelnes aus dem Leben Christi συσκιάζοντες hinein.) Mithin beabsichtigten sie (oder vielmehr der heilige Geist durch sie) einen Doppelsinn. Was Theodor als ἄνοια ἐσχάτη rügt, thut E. nicht selten: Am. 9, 11 z. B. geht zunächst auf die Zeiten nach dem Exil, dann auch auf die Tage „des Kreuzes". In Jes. 9, 7 bezieht sich Einiges auf Christus, Anderes auf Hiskias; in Ezech. 37, 21 ff. Einiges schon auf Serubabel, passt aber am wahrsten auf den Messias. Die alten Patriarchen von Adam und Seth an, auch Noah und Melchisedek, stellen nicht nur für uns Christustypen dar, sondern handelten auch mit typischer Abzweckung. Die Söhne Noahs, die den schlafenden Vater bedeckten, thaten dies in der geistigen Anschauung des Eingebornen Gottes, der die Blösse des durch seinen Stolz trunkenen Adam bedecken werde; sie erwarteten von ihm die Befreiung Canaans von der Sklaverei der Sünde[45]). Selbst der babylon. Thurm ist ein Typus dessen, der die Verbindung zwischen Himmel und Erde darstellen sollte. Auch liebt Ephräm (sammt den Syrern) bereits die typische Parallele zwischen Eva und Maria[46]). Die tropologische Deutung enthält die Anwendung auf das sittliche und religiöse Geistesleben (Lengerke p. 189 ff.). Altes und neues Testament sind nur verschiedene Töne derselben Cither und desselben Künstlers. Jedes der beiden Testamente ist im andern enthalten, so dass vollständige Eintracht herrscht (adv. haer. 36 Opp. II, 521).

5. Unter den rechtgläubigen Lehrern der syr. K. ist nur noch Jacob v. Sarug (522) zu nennen, der „Doctor", der das ganze A. und N. T. commentirt haben soll (Assem. I, 299); viel fruchtbarer war er in Homilieen und metr. Reden, in denen er, nach Assemanis Proben zu schliessen, viel Typologie entwickelte[47]). Ibas von Edessa († 457), meist zu den Nestorianern gerechnet, schrieb auch einen Comm. zu den Proverbien. S. Ebedjesu's Katalog bei Assem. bibl. orient. III, 1, 86.

Die exeget. Rührigkeit der Nestorianer war bedeutend, wenn auch, wie es scheint, ohne Eigenthümlichkeit. Der Katalog von Ebedjesu nennt aus dem 5. Jahrhundert einen Michaeas Doctor (c. 450), der die BB. der Könige commentirte (Assem. III, 1, 170), und Dadjesu von Seleucia (463), der einen „wunderbaren" Comm. zum Daniel schrieb und Sirach und Regg. erläuterte (ib. 214). — Um die Mitte des 6. Jahrhunderts schrieben der Patriarch Mar Abas (550) Comm. in d. Gen., Psalmen, Proverbien (ausser einer Uebersetzung ins Syrische), Paulus v. Nisibis einen Comm. über die ganze Schrift (ibid. p. 87), Elisaeus gen. Commentator (c. 530) über Hiob (ibid. p. 170; III, 409), Elisaeus bar Saphanin über den Psalter (III, 1, 225), Sergius über Jerem., Ezech., Dan. juxta traditionem antiquorum (ib. 171); Hananus Abadjenus (c. 570), der dem Theodor nicht folgte und deshalb von Sabad-

45) Sermo I de nativitate Christi. Opp. II p. 397. Cf. Lengerke a. a. O. p. 175 ff.

46) S. Augusti, de hymnis Syrorum sacris p. 19.

47) S. Rödiger in Herzog's th. R.-Encycl. VI, 398.

jesu, dem Patriarchen († 606), verurtheilt wird, schrieb Comm. „in Davidem“, Genes., Job., Proverb., Eccles., Cant. und die 12 kleinen Propheten (ib. p. 83). Von allen diesen Schriften ist so gut wie Nichts erhalten. —

6. Rückblick. Nehmen wir Theodor's v. M. Versuche aus, so zeigt die gesammte Richtung wenig Neigung zur isagogischen noch zur Textkritik, mehr zur exegetischen. Die Psalmenüberschriften müssen ächt sein[48]) ihres Alters wegen, das Hohelied allegorisch, weil es im Kanon steht. Die Inspiration des heutigen Textes wird auf die des Esra nach dem Exile gestützt, der die heiligen Schriften wiederherstellte, die der LXX auf das bekannte Wunder, nach Theodor von M. auf den Gebrauch, den Christus und die Apostel von ihr machten (zu Habak. 2, 11). Doch bedienen sich jene Exegeten häufig andrer Versionen und Chrysost. führt besonders in den Pss. mehrfach andre Uebersetzungen an. — In der Schrift, die als Lehroffenbarung gefasst wird, ist nichts überflüssig: „man kann einen Schatz auch in einer Silbe finden“ [49]). Darum ist stets Anstrengung nöthig, um den Sinn zu eruiren; Allen erscheint das A. T. zumal dunkel und räthselvoll. Mit Absicht sind historische Stücke eingemischt, aber auch Weissagungen für die nächste Folgezeit, damit auch die Zeitgenossen von denselben etwas empfangen könnten[50]). Im Allgemeinen verhalten sich die Testamente wie Schatten (Skizze) zur Wahrheit und Wirklichkeit: doch ist die *ἐνδιάθετος συμφωνία* so gross, dass nach Isidor (lib. I epp. 107, 146) keine eigentlich neuen Dogmen im N. T. sich finden. Im Ganzen wird aber mit dem propädeutischen Character des N. T. mehr Ernst gemacht, als bei den übrigen Kirchenlehrern. Der Glaube an Christus war im A. T. nicht nothwendig zur Seligkeit: deutlich ist Alles, was zum bessern Leben weist, dunkel nur das, was entweder von Christus aufgehoben oder in Christo erfüllt ist[51]). Im A. T. war auch keine eigentliche *ἄφεσις* der Sünden[52]). Dort war das Sittengesetz viel unvollkommener, wollte nur Gerechtigkeit der Handlungen, nicht Heiligkeit der Gesinnung[53]). Bedeutsam war ihre Beschränkung der christolog. Deutung. Auch nach Chrysost. (zu Ps. 108, V, 245) geht das Proömium meist auf David's und Salomo's (typische) Regierung, erst das Uebrige auf Christus. Sehr entschieden betonen sie die Wirklichkeit der heil. Geschichte Israels[54]) und opponiren vielfach gegen die Verflüchtigung in Allegorie; Theodoret schreibt wesentlich deshalb, um die Enantiophanieen und Schwierigkeiten der Geschichte zu beseitigen. — Aber der Drang der Einheit war so stark in der Kirche, dass auch die Antiochener, besonders Theodoret, Chry-

48) Opp. ed. Schulze I, 606.
49) Chrysost. Opp. III, 386. IV, 434.
50) Chrys. VI, 178. Isid. lib. IV ep. 203.
51) Chrysost. de prophet. obsc. Opp. VI, 179.
52) Nach Hebr. 10, 1 vgl. Chrys. hom. 17 in Hebr.
53) Isidor lib. III ep. 53; lib. IV ep. 109.
54) Chrysost. hom. 13 in Gen. IV, 103.

sostomus, Isidor, der Tradition sich beugen[55]) — nicht nur der mündlichen Ueberlieferung der Apostel, nicht nur der Concilien, sondern auch der Erklärung der Väter. Und so führt auch von ihnen eine Brücke in das Zeitalter hinüber, da man principiell auf Selbständigkeit verzichtete und sich ganz unter die Ueberlieferung beugte. —

§ 17.

Einfluss des A. T. auf Geist und Gestalt der alten Kirche.

Die Thatsache, dass das A. T. zuerst den alleinigen, später einen integrirenden Haupttheil des christlichen Kanons bildete, hat, wenn auch durchaus nur in zweiter Linie, wesentlich dazu beigetragen, dass man das Christenthum als ein neues Gesetz auffasste. Anfangs bezog sich dies mehr nur auf die geistliche, später auch auf die äussere Lebensordnung des Einzelnen. Die heidnische Welt stiess das Christenthum zurück und zwang nun auch die Gemeinde, den gesammten Umfang der Lebensäusserung christlich zu gestalten, zwang sie zu politischer Gestaltung, die, weil religiös geartet, nur theokratisch ausfallen konnte. Die Nothwendigkeit, Zucht zu üben gegen Sünder und Häretiker, liess Gehorsam fordern gegen die Vorsteher, welche (bes. seit Cyprian) den Priestern des A. B. in ihren Rechten mehr und mehr gleichgestellt werden. Diese theokratische Auffassung der Kirche, entstanden aus den Verhältnissen, saugt aber aus dem A. T. seine Kraft und entnimmt ihm sein Recht, trotzdem dass die theologische Ueberlieferung die Abrogation des Gesetzes nach seiner levitischen Seite hin zu behaupten fortfährt. Am stärksten zeigt sich jene Wendung in den apostol. Constitutionen. Mit Constantin gewinnt die Kirche politische Macht; die Concilien werden gesetzgebende Versammlungen. Die Vorbildlichkeit des mosaischen Gesetzes dient als Auctorität für die gesammte Legislation der kirchlichen Theokratie, während sie sich im Einzelnen völlig frei bewegt. — Die Malerei, lange nach passenden Stoffen suchend, findet sie reichlich auch im A. T., doch stets unter Führung des Neuen. Jenes erscheint viel mehr als Spiegelbild der Idee, denn als wirkliche Geschichte. Die historische Rücksicht geht auf in der paränetischen Verwerthung; doch überragt sie die typische

55) *Παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει*, sagt Chrysostomus Opp. XI, 532.

Darstellung bis zum Uebergange in reine Symbolik. Nach und nach sondern sich eine Reihe von Gestalten und Scenen des A. T. ab als Parallelen zu denen des N. B., jedoch noch ohne feste Begrenzung. Die wenigen Ueberreste verrathen eine Vorstellungsweise, welche noch ganz in antiken Formen sich bewegt und eine Anlehnung an's Mythologische nicht verschmäht.

Erläuterungen.

1. Nicht eigentlich die Hochstellung des A. T. selbst, noch auch die Aufnahme vieler Juden in die christliche Kirche, deren religiöse Grundanschauung auf die Kirche eingewirkt hätte, sondern grade der Gegensatz gegen die letzteren hat bei Barnabas (c. 2) dem Christenthume den Charakter einer nova lex gegeben, um die alte dadurch völlig auszuschliessen. Zunächst bedeutet das „Gesetz" auch nur geistliche Lebensordnung, sich anlehnend an bekannte Ausdrücke Christi und der Apostel (Gebot der Liebe, Gesetz Christi, königliches Gebot)[1]. Sofern aber der einzelne Christ aus dem Zusammenhange des bisherigen Lebens ausscheiden musste, beherrschte das Christenthum unmittelbar auch seine gesammten Lebensäusserungen, während zugleich die Gemeinde durch äussere wie durch geistliche Zucht (regula fidei) Selbstschutz üben musste gegen das Eindringen feindlicher Elemente. Justin[2]) erkauft (wie wir oben sahen) den ferneren Nachweis der Selbständigkeit des Christenthums den Juden gegenüber dadurch, dass er jenes mit den wesentlichen Attributen einer gesetzlich geordneten religiösen Gemeinschaft bekleidet. Die eigentliche Ursache aber, dass die alte Kirche sich theokratisch gestaltete, lag in der Repulsion seitens der heidnischen Welt, durch welche die Kirche gezwungen wurde, nach allen Richtungen hin für sich selbst politische Funktionen zu übernehmen: sie musste richten und Gesetze geben. Dadurch aber, dass sie ihren Charakter als religiöse Gemeinschaft nicht opfert, entsteht ein der israelitischen Verfassung analoges Gefüge — eine christliche Theokratie. — Die Folge war, dass 1) der Cultus nach Analogie des jüdischen betrachtet wurde durch Eintragung der Opferidee[3]), 2) dass die Vorsteher sich mehr als Herrscher betrachteten, als Priester gegenüber den Laien[4]). Den Gehorsam gegen den Vorsteher empfiehlt schon dringend Pseudoignatius, aber mehr nur als Consequenz der Ordnung und als Gebot der Ver-

---

1) Joh. 13, 34. 15, 12. Gal. 6, 2. Röm. 13, 10. Jak. 1, 15; 2, 8. 12.

2) Ritschl, Altkath. K. S. 298 ff.

3) S. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erl. 1851.

4) Vgl. hiefür und fürs Folgende die treffliche Abhandlung von H. F. Jacobson, Ueber den gesetzlichen Charakter des römischen Katholicismus und die Autorität der h. Schrift, bes. des A. T., in der römisch-kath. Kirche. In Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht 1867. VII, 2. S. 193—251.

hältnisse. Aber schon Clemens Rom.[5]) hatte die Episcopen mit den Priestern und Leviten des A. B. wenigstens verglichen. Wohl hatte Tertullian noch gefragt: nonne et laici sacerdotes sumus? Aber schon Cyprian lässt die kirchliche Mitgliedschaft durch Einheit mit dem Bischof (als dem Mittler) bedingt sein. Die levit. Priester heissen antecessores nostri, unser sacerdotium ist nur eine Fortsetzung des levitischen; ja, die Parallelen mit Aaron, Samuel, Moses steigern sich zu der ausdrücklichen Behauptung, dass die Vorschriften des A. B. auch für die christl. Priester maassgebend seien[6]). Demgemäss haben sie auch auf den Gehorsam der Laien Anspruch, falls diese nicht wie Korah, Dathan, Abiram von Gott gestraft werden wollen; sie haben die gleichen Vorrechte, z. B. die Zehnten zu empfangen (ep. 1, 1), und die Verpflichtung, täglich Gott Opfer darzubringen (ep. 57, 3). Für die richtige Feier des Abendmahles werden Typen des Leidens Christi, wie des letzten Mahles angezogen, Noah, Melchisedek, Salomo u. A. (ep. 63); sie ahmen das Opfer Christi nach und wiederholen es[7]). Die Taufe muss als spiritalis circumcisio am 8. Tage nach der Geburt vollzogen werden: dies Gebot ist recht eigentlich eine Folge der alttest. Auctorität. Daran schlossen sich dann viele andre Mandate, die in den testimonia adversus Judaeos aufgeführt sind. — Vor allem aber verwenden die apostolischen Constitutionen[8]) das A. T. zur Beweisführung, und hier sehen wir deutlich, wie diese Stütze wesentlich dazu beiträgt, jene theokratische Ideen zu befördern. Der Bischof ist der priesterliche Mittler zwischen Gott und Volk, die Rotte Korah ein warnendes Exempel für den Schismatiker. Ausdrücklich wird die Abrogation des levit. Gesetzes geleugnet hinsichtlich der Zehnten, überhaupt für die Gaben an die Priester und an die Armen[9]). Wie der Dekalog seine Gültigkeit behalten habe, so seien auch nur die des Götzendienstes wegen hinzugefügten Gesetze antiquirt — eine Ansicht, welche sich mit der vulgären theologischen, nach welcher zwischen Dekalog und dem gesammten übrigen Gesetze Mosis geschieden wird, auseinanderzusetzen sucht. Die Constitt. empfehlen ausdrücklich die subsidiäre Herbeiziehung des A. T. zur Sanctionirung kirchl. Einrichtungen, wie der Sonntagsfeier u. a. Wie kein Levit opfern durfte, darf auch kein Laie eine kirchliche Handlung verrichten (lib. II c. 27.).

2. Ueber die Stellung des Cultus selbst zum A. T. mögen einige Andeutungen genügen. Das Singen der Psalmen scheint schon frühe allgemein gewesen zu sein; bei den Agapen sang man sie (bes. gern Ps. 133) wie beim öffentlichen Gottesdienste. Justin und Tertullian er-

---

5) Ep. ad Corinthios c. 40. 42.

6) Epist. 65, 2; 67, 1. 2; 72, 3. u. ö.

7) S. Jacobson l. c. S. 210.

8) Die 6 ersten Bücher, ein selbständiges Werk, gehören ins Ende des 3. Jahrhunderts.

9) Lib. II c. 34, 25. 27. 28. VII c. 29. VIII c. 30.

wähnen Schriftlectüre und schliessen das A. T. ein [10]); den Anlass gab auch hiezu die Synagoge. Auch das Sanctus und das Amen waren zu seiner Zeit üblich aus Jes. 6, 3 und Deut. 27, 15 ff. Cyprian erwähnt keine alttestam. Lectionen, wohl aber Origenes: in der Charwoche pflege man das Buch Hiob in den Gottesdiensten zu lesen [11]). Es galt lectio continua; die Abschnitte, die man machte, waren nicht stehend. Sowie aber die theokratische Gestaltung der Kirche zunimmt, so verdrängt der sacerdos den presbyter und das „Opfer" wird der Mittelpunkt des Gottesdienstes. In den apostol. Constitutionen fällt der ganze Cultus unter diesen Begriff. Ausdrücklich dient der alttestam. Cultus als das Grundschema. Die damaligen Opfer sind jetzt die Gebete [12]) und Almosen (entsprechend der Anschauung des späteren Judenthums) und erhalten sündentilgende Kraft unter Beziehung auf Ps. 112, 9; Prov. 16, 6; 11, 25 (vgl. II, 35, 2; VII, 12, 1). Das blosse Gebet genügt nicht: man soll nicht leer vor dem Priester erscheinen nach Exod. 23, 15 (II, 36, 3. 4). Auch das Abendmahl tritt an die Stelle des blutigen Opfers, in dem das Opfer Christi sich unblutig wiederholt (Kliefoth I, 447). Diese Uebertragungen werden ausführlich motivirt (VI, 18, 8—23, 3). Das zwingende Gesetz mit Opfern u. dgl. erhielt Israel nach dem Götzendienst am Sinai. Der Dekalog ist aber durch Christus verschärft; aus den Reinigungen ward die Taufe, das Priesterthum gehört nicht mehr Einem Stamm an, sondern den Besten u. s. w. Die Christen sollen die Erstlinge, Zehnten, freiwilligen Gaben ihren Prietern bringen [13]). — Der Gottesdienst [14]) begann mit zwei alttest. Lectionen, einer historischen und einer prophetischen. Genannt sind Pent., Josua, Richter, Könige, Chronik, dann Hiob, die salomon. Schriften und die 16 Propheten, — wobei die „Apokryphen" umgangen werden. Hierauf folgt Psalmengesang und Verlesung einer epistolischen und evangelischen Lection. Doch erhält die letztere dadurch einen Vorzug, dass sie nicht der Lector, sondern ein Diakon oder Presbyter lesen soll. Dem Bischof wird geboten in der Predigt A. u. N. T. wohl zu unterscheiden. Der Psalmengesang findet reiche Anwendung, auch bei Beerdigungen und in der häuslichen Andacht. Das allgemeine Kirchengebet schliesst damit, dass „der Hohepriester das Volk segne, wie Moses den Priestern geboten hat" — mit Num. 6, 24—26; 2 Cor. 13, 13 gilt als der kleine Segen (II, 58, 2). — Vielleicht schon im 4. Jahrh. hat sich die Sitte fixirt, an den Wochentagen der vorösterlichen Fasten

---

10) Justin, apol. I, 67. Tertull. de praescr. haeret. c. 36. De anima c. 9. Adv. gent. c. 22. Vgl. Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung. Schwerin 1858. I, 368. 372.

11) C. Cels. III, 45. Comm. in Job. Opp. II, p. 851. — Ueber die Lection bei den Juden vgl. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berlin 1832.

12) Const. apost. II, 25, 11: αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις.

13) In den ersten (älteren) Büchern schliesst man sich mehr an die Gesetzgebung des 5. Mose, im 7. (VII, 29) mehr an die des Exodus u. Leviticus an.

14) Die Beschreibung desselben s. II, 57, 5 sqq.

die Weissagungen des Jesajas, die Genesis und die Sprüchwörter nach der Reihefolge ihrer Capitel zu lesen. In Antiochia wie in Byzanz ward diese Sitte für Chrysostomus Veranlassung, die Genesis in den Fastenpredigten zu behandeln [15]). Uebrigens war die Art der Schriftlesung in der alten Kirche sehr mannigfaltig. — Auch der Gebrauch des A. T. in der armenischen Kirche dürfte vor die Trennung von der griechischen (595) hinaufgehen. Vom 4. Sonntage nach Pfingsten bis in die Fastenwochen hinein geht den neutestamentl. Lectionen parallel die der jesajan. Weissagungen, an den Mittwochen und Freitagen der Fasten die des Exodus und des Joel, des Deuteronomiums und des Hiob, von Ostern bis Pfingsten die des Psalters (Ranke S. 382). Diese Ordnung stimmt im Ganzen mit der der alten kappadocischen und in beschränktem Maasse mit der der nestorianischen Kirche überein. — Ueber die Lection des A. T. in der occidentalischen Kirche fehlen genauere Nachrichten; dass sie ursprünglich eine sehr umfassende gewesen, dürfen wir wohl aus Augustin's Aeusserungen über den Canon schliessen. Späterhin, als die römische Schriftlesung allgemeinen Eingang fand, erhielt sich eine prophetica lectio längere Zeit in der mailändischen Liturgie.

3. Mit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion musste jene theokratische Auffassung der Kirche einen viel bedenklicheren Charakter annehmen. Bisher lag dieselbe viel mehr in der Idee, denn in der Wirklichkeit mangelte der Kirche die zwingende Execution. Es stand in eines Jeden Macht und Willen, sich der kirchlichen Zucht zu entziehen: die Kirche war noch eine freie religiöse Gemeinschaft. Indem dies aufhörte, gewann sie völlig den Charakter eines politischen Gemeinwesens. Dass die Kirche damals diese fundamentale Aenderung wenig fühlte, zeigt, wie fest und tief die theokratische Anschauung bereits gewurzelt war. Von nun an lieh die weltliche Macht dem Episkopate ihren Arm zur Durchführung der kirchl. Ordnungen. Die theokr. Anschauung zeigte sich sofort darin, dass die Feinde der Kirche den Kanaanitern und Götzendienern gleichgestellt wurden: man berief sich auf Deuter. 13, 6 [16]). Auch Augustin wusste aus dem A. T. genug Beispiele zu finden, um den Zwang in Glaubenssachen zu rechtfertigen. Jetzt werden auch die strengen Vorschriften für die Sabbathsfeier durch Edikte und Concilienbeschlüsse maassgebend für die christlichen Festtage. Das Gemeingefühl der Kirche ging dahin, die Speiseverbote als ein völlig antiquirtes Gesetzesstück zu betrachten [17]): der 63. apostol. Canon behält wenigstens die Proselytengesetze bei (Gen. 19), weil für die ganze Menschheit gegeben; spätere Synoden schärfen sie wiederholt ein. Die Vergleichung mit dem levit. Priesterthum wird nun dahin gesteigert,

---

15) Moricelli, Kalendarium ecclesiae Constantinopol. Romae 1788. J. Bingham, Origines s. antiquitt. ecclesiasticae VI p. 67. Ernst Ranke, Ueber „Perikopen“ in Herzogs th. RE. XI, 380 ff.

16) S. Julius Firmicus Maternus, de errore profanarum religionum. S. Jacobson S. 215.

17) Augustin c. Faustum lib. 32 c. 13.

dass die Bischöfe und Priester die Aharoniden vertreten, die Diakonen die Leviten[18]). Für die ascetische Richtung fand man im A. T. nur das Nasiräat als ungefähre Analogie vor: sogar die Tonsur wird durch dasselbe gerechtfertigt. — Ist sonach das A. T. nur in höchst wenigen Dingen das erzeugende Princip für einzelne Satzungen, sonst nur das fördernde und theoretisch begründende, so darf doch nicht vergessen werden, dass die Kirche dieser biblischen Auctorität nicht bedurfte, indem die Paradosis (Tradition) längst in sich selber eine völlig ausreichende Sanction trug und die Bischöfe ja als Nachfolger der Apostel die Ausleger und Producenten der apostol. Tradition geworden waren.

4. Kunst[19]). Weder die Bildungssphäre noch die Stimmung der ersten Christengemeinden begünstigten die Entstehung einer rein christlichen Kunst. Gleichwohl war man an eine künstlerische Umgebung zu sehr gewöhnt, um ihrer lange entrathen zu können. Doch alle bisher üblichen Objecte waren Symbole heidnischen Wesens. Wer bildende Kunst ausübte, verfertigte „Idole“ (Tertullian, de idololatria). Das Bilderverbot des Dekalogs übte als solches keine Wirkung, wurde aber doch als begründendes Moment verwerthet von Justin, Clemens, Alex. u. A.[20]). Deshalb entstanden als Ersatz christliche Symbole. Wohl werden dabei alttestamentliche Motive benutzt, jedoch fast nur in engem Anschlusse an das N. T. Die Darstellung Christi als Lamm geht wohl auf das Passah, aber nach 1 Kor. 5, 7; 1 Petri 1, 19; Joh. 1, 29. Der Hirsch (mit Crucifix) erinnert an Ps. 42, 2 ff. Ist die Sintflut Symbol des Taufwassers (nach 1 Petri 3, 20), so bildet die Arche die Kirche ab[21]); oder sie bezieht sich auf den Wandel der Christen in der Welt nach Sap. Sal. 5, 10. 13. In der Kirche ist Noah ein Prediger der Gerechtigkeit; die Arche wird ein Predigtstuhl (Alt S. 90). Der Sündenfall zeigt sich häufig auf alten Sarkophagreliefs und Wandgemälden der Katakomben; die Schlange hält bisw. die Frucht im Maule oder fehlt ganz[22]); früh mischte sich diese Vorstellung mit dem Hesperidenmythus

---

18) Ganz im Einzelnen entwickelte diese Idee Hieronymus, de gradibus eccless., dann Isidorus v. Sevilla in s. Schrift: de officiis ecclesiasticis.

19) Für diesen und die späteren parallelen Abschnitte vgl. F. Kugler, Geschichte der Malerei hgg. v. Burkhardt. Berlin 1847. — Ferd. Piper, Mythologie der christlichen Kunst. Weimar 1847. — Desselben Einleitung in die monumentale Theologie. Gotha 1867. — Heinrich Alt, die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theol. Wiss. in ihrem gegens. Verh. histor. dargestellt. Berlin 1845. — Heinrich Otte, Handbuch der christlichen Kunstarchäologie. L. 1854. — Hotho, Geschichte der christlichen Malerei. Stuttgart 1868.

20) S. Alt a. a. O. S. 45.

21) Cyprian, de unitate ecclesiae c. 5.

22) Die sonst vorkommende Schlange (wie im Kelche des Evang. Johannes) hat keine Beziehung zum Sündenfalle; der Drache geht auf Apok. 12, 7, die eherne Schlange auf Joh. 3, 14, und nur mittelbar auf Num. 21, 8. 9.

(Piper I, 67): deshalb ist die „Frucht" ein Apfel oder als Granatapfel an den Raub der Proserpina erinnernd. Ob das Symbol der Taube (zuerst für Christus, seit d. 4. sec. für d. heil. Geist) sich an Cant. 6, 9 anlehnt (Alt S. 67), ist fraglich, eher an die jüd. Tradition, die selbst auf Gen. 1, 2 fusste, und an die Vorgänge bei Christi Taufe. Die vier Thiere, die man den Evangelisten beigiebt, sind der ezechielischen Gestalt der Cherubim (Ezech. 1, 10) entnommen, eher indess Apoc. 4, 7, doch dies erst seit Hieronymus; in alter Zeit gehen die vier Paradiesesströme (Gen. 2, 10) beim Lamme auf die Evangelisten. — Christus ist der Löwe aus Juda, weniger nach Gen. 49, 9 als nach Apoc. 5, 5.

Obgleich die Synode zu Elvira (305) die Bilder in den Kirchen verboten hatte, erscheint doch dieser Schmuck seit Constantin sehr häufig an den Wänden, in den Krypten, auf den Mosaikfussböden, auch in Miniaturbildern bei Handschriften. Das A. T. ist hier ganz überwiegend in typischen Parallelbildern vertreten, bei denen christliche Personen und Ideen den Faden abgeben, dann auch zu paränetischen[23]), am wenigsten zu rein didactischen Zwecken. Denn die Geschichte Israels fand auch in der Theologie, wie wir sahen, wesentlich nur unter jenen beiden Gesichtspuncten Geltung, in denen das didactische Moment fast völlig aufging. Nur paränetisch sind meist die Darstellungen von Hiob, Esther, Judith, Tobias, Ruth, der erstere jedoch auch als Typus Christi. Die Kirchenwände zeigten (nach Basilius, Athanasius, Chrysostomus u. A.) Propheten neben Aposteln und Märtyrern[24]). Bot doch schon das N. T. genug Fingerzeige zur Auswahl der Typen — Moses und Elias, Jonas und Salomo, sammt den Glaubenshelden (Hebr. 11)! Gleichwohl weist das Erhaltene auf eigenthümliche Auswahl hin.

Im vierten Gemach der Calixtusgruft (Katakomben) stehen Micha (wegen der Weissagung 5, 1) und Moses neben dem Jesuskinde, dieser die Schuhe ausziehend. Die Himmelfahrt Elias'[25]) und die Arche Noah's mit der Taube sind hier Embleme der Auferstehung. — In der Kirche San Vitale[26]) (c. 547), deren Gemälde die Kirchweihe darstellen, gewahren wir als Symbole der blutigen und unblutigen Opfer Abel und Melchisedek, Abraham, Speisen bringend (Gen. 18, die Bewirthung als Opfer gefasst) und Isaak auf dem Altare (Gen. 22). Dann Moses bei den Schaafen, die Schuhe ausziehend, die Offenbarung empfangend am flammenden Busch und auf dem Sinai; — weiter Jesajas, Jeremias und die Evangelisten. Gleichfalls schon etwas historisirend sind die Dar-

---

Auch die Darstellung des Einhorns (Symb. jungfräul. Reinheit) hängt nicht mit dem A. T. zusammen.

23) So nach Paulinus von Nola (Alt S. 88); so ist auch nur Gregor M. zu verstehen Epp. XI, 13: Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura credentibus.

24) — so dass manche Laien Abraham wohl für einen Zeitgenossen Petri hielten, nach Augustin, de consensu evangelistarum I. c. 10.

25) Ueber ihre Beziehungen zur Sonnenfahrt des Helios vgl. Piper, Mythologie I, 75 ff.
26) S. Kugler a. a. O. I, 47.

stellungen in der K. Santa Maria Magdalena in Rom (c. 440) in völlig freiem, antiken Style; 31 Begebenheiten des A. T. sind erhalten (Kugler I, 29), — nicht minder die berühmten Miniaturbilder aus der Geschichte Josua's (in einem Codex des Vatikans), auf einer mehr als 30 Fuss langen Pergamentrolle, zwar aus dem 7. oder 8. sec., aber nach den besten Werken der altchristlichen Zeit, voll Leben, Reichthum der Erfindung, Tracht und Waffen ganz antik. Die besiegten Städte sind Frauen, von Berg- und Flussgöttern ist die Landschaft belebt, doch Sonne und Mond (Jos. 10, 12) sind natürlich, nicht, wie wohl sonst, personificirt[27].

Der Typus ist sehr mannigfach. Abel's Ermordung stellt Christi Tod dar, Isaak seine freiwillige Dahingabe. Der brennende Busch ist Maria, die Mutter, die Jungfrau blieb. Das Wasser aus dem Felsen deutet auf Christi übernatürliche Geburt. Josua und Caleb mit der grossen Weintraube weisen auf das gelobte Land der Christen[28]; der Weinstock am Taufbecken fusst aber auf Ps. 128, 3. Das Zeichen mit dem Felle Gideon's (Richter 6, 37 ff.) geht gleichfalls auf das Wunder der Geburt Christi. Simson symbolisirt Petrus und verschmilzt mit Herkules; denn die Heiden haben aus dem Simson den Herkules gemacht[29] — eine Anschauung, die zu allen diesen Combinationen mit heidn. Mythen den Schlüssel giebt. David mit der Harfe deutet auf den christlichen Gottesdienst, mit der Schleuder auf den Sieg Christi. Die Propheten erscheinen oft mit einem Buche. Sie gehören zu den 24 Aeltesten der Apokalypse, aber sind noch verhüllt[30]. Jesajas trägt wohl eine Säge (s. Tod nach der Sage andeutend), Jeremias einen Zweig (nach s. ersten Vision 1, 11. 12); Ezechiel steht neben einem Thor mit Thürmen, dem himmlischen Jerusalem (c. 40 ff.). Daniel zwischen Löwen deutet auf Christi Erscheinen im Hades. Jonas, mit Schiff und Wallfisch, stellt die Auferstehung Christi dar, nach Matth. 12, 39. 40, eines der ältesten und beliebtesten Symbole.

Auch in die Darstellung neutestamentlicher Scenen ragt das A. T. hinein. Anfangs ward Christus hässlich und unschön gedacht nach Jes. 52, 14; 53, 2[31]) — so nach Justin, Clemens Al. (hier jedoch schon gemildert durch die „Schönheit der Seele"), Tertullian. Origenes hält ihn für undarstellbar, der idealen Grösse Jesu ihr Recht wahrend. Diese bricht aber hindurch; und seit dem 4. sec. erscheint Christus nach Psalm 45, 3 als „der Schönste unter den Menschenkindern" — so im Briefe des Lentulus[32]. — Bei der Geburt Christi stehen Ochs und Esel an der Krippe, welche nach Jes. 1, 3 „ihren Herrn kennen", zur Beschämung des ungläubigen Volkes Israel. Daneben als blosse Symbole Eva (auch ohne Zuthun des Mannes geboren), der feurige Busch, die Bundeslade, der grünende Aaronsstab. In die Darstellung Christi als Wunderthäter greifen mehrfach alttestam. Scenen ein (Wittwe zu Sarepta u. a.). Zur Fusswaschung tritt die Bewirthung der Engel durch Abraham, zur Scene: Christus vor Pilatus als Pendants: Elias vor Ahab und Daniel vor Nebukadnezar. — Manches hievon tritt wohl erst später auf; wieweit aber die Nachbildung des Altchristlichen in's Mittelalter sich hineinerstreckt, ist schwierig zu ermitteln: Unzähliges ist durch Barbarenhand vernichtet worden. —

---

27) Ueber diese Personificationen vgl. Piper, Mythol. II, 124 ff. 499 ff. Die Städte auch auf Sarkophagen als Frauen 626 ff. In einer Wiener Handschrift der Genesis sind mit feinem Tacte Sonne und Mond wohl im Traume Joseph's personificirt (Gen. 37, 9), nicht aber zu Gen. 32, 31.

28) Alt a. a. O. S. 91 ff.

29) So Augustin, de civitate Dei XVIII, 19. Vgl. Piper, Myth. I, 131.

30) So höchst sinnvoll in den Mosaiken des Triumphbogens von San Paolo fuori le mura in Rom (c. 450). Kugler I, 34.

31) Vgl. den Abschnitt „die Christusbilder" bei Alt a. a. O. S. 101—131; die Literatur bei Gieseler, Kirchengeschichte I §. 24. Auch Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen II, 1—25.

32) Didron, histoire de Dieu p. 229. Kugler a. a. O. I, 15. Gabler, opuscc. II, 636 sq.

Zweites Buch.

Die mittlere Zeit

(600 — 1517).

§ 18.

Uebersicht und Eintheilung.

Die christliche Kirche der mittleren Zeit empfing dadurch neue Aufgaben, dass die neuen fränkisch-germanischen Völker nach und nach dem Christenthume gewonnen wurden, und dass zugleich der geistige Mittelpunkt (in Rom) sich mehr und mehr von dem bisherigen Hauptsitze wissenschaftlich-christlichen Culturlebens ablöste. Jetzt wird die Kirche des Abendlandes die fast alleinige Trägerin der bisherigen Bildung. Ihre Kraft wird völlig von jener grossen Mission absorbirt: daher nur treue Ueberlieferung des Alten in neuer Gruppirung, keine selbständige Entwickelung. — Aber mit dem Beginne des zwölften Jahrh. erweist sich der Occident der missionirenden Leitung völlig entwachsen im Auftreten der Scholastik, aber auch in einer selbständigeren Exegese. Das Papstthum steht auf dem Gipfel seiner Macht. Allein grade weil die Kirche selbst sich theokratisch gestaltet hat, ist sie unfähig, das Wesen des A. T. klar zu begreifen: was im eignen Fleisch und Blut liegt, entzieht sich der objectiven Anschauung. Aber das kanonische Recht baut sich aus in steter Anlehnung an das A. T. Auf dem Höhepunkte ihres Einflusses greifen die Nachfolger Petri begierig nach biblischen Stützen (gleich als wenn sie der

Selbstherrlichkeit des kirchlichen Geistes nicht recht trauten), und wegen der religiös-politischen Form der Kirche am liebsten zum A. T., während zugleich die Staatsidee neue Kräfte gewinnt und, selber theokratisirend, mit der Kirche auf Tod und Leben ringen muss. — So bildet das Jahr 1100 den naturgemässen Einschnitt, der diese Zeit in zwei Perioden auseinanderlegt. Den Schluss muss das Jahr 1517 bilden. Denn Reuchlin's Grammatik (1506) ist wohl für das Studium des Hebräischen hoch bedeutungsvoll, hätte aber nur in gelehrten Kreisen das Verständniss des A. T. wesentlich befördert. Erst das Erwachen des neuen Geistes, dem die fundamentale Bedeutung der Schrift für alles christliche Erkennen als leuchtende Sonne aufgegangen ist, macht hier in Wahrheit Epoche.

Dritte Periode.

Die Wissenschaft als Schülerin der Väter

(600 — 1100).

§ 19.

Die theokratische Gestaltung der Kirche und das A. T.[1]).

Theokratischen Typus zeigte zunächst die kirchliche Verfassung. Für die Gliederung des Klerus bot das A. T. vielfache Parallelen und Beweisgründe. Deutlich lässt sich wahrnehmen, wie dieser Umstand die unbefangene Betrachtung der apostolischen Verfassung, wie sie im N. T. zu erkennen ist, behinderte. Jedoch hatte die hierarchische Stufenleiter bereits zu viele Sprossen gewonnen, als dass das A. T. ausreichende Parallelen zu bieten vermocht hätte. — Es zeigt sich ferner im kirchlichen Cultus. Für die Zeiten des Gottesdienstes, für Gebetsordnung und für's Fasten beruft man sich wohl auf mosaische Einrichtungen, lieber noch auf Weisungen der Psalmen. Einzelne Theile der Priesterkleidung werden mit der hohepriesterlichen des A. B. verglichen,

---

1) Wir müssen hiermit beginnen, weil diese Gestaltung den Schlüssel giebt zu der Art, wie die bibl. Wissenschaft in diesem Zeitalter betrieben wird.

obgleich auch hier die Parallele nicht ausreicht und die mystische Erklärung an beide erst herangebracht werden muss. Auf die Opferidee, etwa zur Stütze des Messopfers, wird nicht eingegangen. Ein selbständiger Einfluss des A. T. auf die Ausbildung des Cultischen lässt sich hier noch weniger nachweisen. — Nicht einmal in der kirchlichen Rechtsordnung. Die Ehegesetze gründen sich lieber auf alte Synodalcanones, die selbst freilich sich hie und da an alttestamentliche Vorschriften anlehnen, und auf neuere Capitularien. Die Eheverbote werden noch auf weitere Verwandtschaftsgrade ausgedehnt; die Leviratsehe wird gelegentlich als judaistische Ketzerei verpönt. In den Bussordnungen herrscht die Tradition der alten Busszucht; des Dekalogs geschieht sehr selten beiläufige Erwähnung. Dem bürgerlichen Recht bleibt derselbe bis auf seltene Ausnahmen ganz fremd. Gleichwohl benutzte man das A. T. gern, um den kirchlichen Einfluss immer weiter auszudehnen, vor Allem die Geistlichen den Laien gegenüber zu heben und das ganze Leben der Christen durch kirchliche Satzungen zu beherrschen. Dazu boten die levitischen Ceremonial-, Speise- und Polizeigesetze überall Handhaben. In dem Dogma geschehen keine wesentlichen Fortschritte. Bei Widerlegung häretischer Meinungen stützt man sich freilich in höchst umfangreichem Grade auf die gesammte Schrift; doch gilt als die allein gültige Norm und als der ausschliesslich richtige Schlüssel zur Anwendung und Erklärung derselben das kirchliche Bekenntniss. Daher steht das Dogma dem Andrängen populärer sinnlicherer Vorstellungen wehrlos gegenüber und drückt denselben endlich das Siegel des kirchlichen Glaubensgesetzes auf. In der Moral entlehnt man die Grundschemata lieber den Griechen und Römern, als dem Dekalog oder dem Neuen Testamente.

Erläuterungen.

1. Hierhin scheint zu gehören die Lex Dei sive mosaicarum et romanarum legum collatio von Licinius Rufinus (ed. Frid. Bluhme. Bonnae 1833), entstanden etwa um's Ende des 5. sec. (vergl. Dirksen, über die collatio legum u. s. w. Berlin 1846. 4. in den Abhandlungen der Berliner Akademie), welche Hincmar von Rheims in seinem tractat. de divortio interrog. 12 zuerst erwähnt. Insofern nur ist sie wichtig, als sie den hohen Werth beweist, den man dem mosaischen Gesetze in

jener Zeit beimass. Denn die vergleichende Zusammenstellung soll erhärten, dass man das römische Recht neben dem mosaischen gebrauchen könne, weil eine grosse Aehnlichkeit zwischen beiden existire, welche bereits Tertullian apologet. c. 45 zu der Annahme eines Causalzusammenhanges führte. In dreizehn oder sechszehn Titeln werden zu den pentateuchischen Gesetzen über Tödtung, Realinjurien, Ehebruch und Incest, Diebstahl, Meineid, Veruntreuung, Brandstiftung, Zauberei und legitime Erbfolge — Parallelen aus dem römischen Rechte beigebracht. Einen directen Einfluss der mosaischen Gesetze bezeugen sie also nicht. — Indess auch die ganze Auffassung der Staatsidee bei Karl dem Grossen zeigt viel theokratische Elemente. S. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I, 431 ff. — Für die Bedeutung des A. T. für Verfassung und Kultus sind dagegen die ziemlich zahlreichen Schriften von Belang, welche über die Pflichten der Kleriker handeln. Vorzüglich gehören dahin des Hrabanus Maurus († 856) libri III de clericorum institutione. (S. Migne, Patrologie Ser. II. T. 107 p. 293 sqq.) Die Presbyteri stehen den Söhnen Aaron's gleich, den Leviten die Kleriker niedern Grades lib. I c. 2. Die ganze Art dieser Deduction zieht das A. T. mehr als Analogie herbei denn als beweisende Auctorität. In Aaron werden aus Ex. 29 bischöfliche Qualitäten nachgewiesen; er ist summus sacerdos. Charakteristisch ist es für die Anschauung der fränkischen Kirche, dass Hrab. die Berechtigung des Papstes nicht nachweist; noch gipfelt die Hierarchie in der Gesammtheit der Bischöfe lib. I c. 4. Die chorepiscopi stützen sich auf das Beispiel der 70 Seniores (der mosaischen Synagoge und zugleich der LXX); doch sind sie auch »typus presbyterorum«. Nach I c. 7 stehen die Diakonen den Leviten gleich, die Subdiakonen den Nathanaei (נְתִינִים) c. 8. Die »actores templi« bei Esra waren Exorcisten, da nach dem Zeugnisse des Josephus schon Salomo den Exorcismus gelehrt hat. Die Lectoren (c. 11) sind bei Ezech. 33 geboten, sie sind gleich den Psalmisten, bei denen eine successio generis stattfand. Die Tonsur ist Ezech. c. 3 eingesetzt, aber exorta est, ni fallor, a Nazaraeis I, 3. In der priesterlichen Kleidung erhalten die stola, dalmatica und casula nur christliche Gründe, nicht biblische Beweisstellen I c. 14 sqq. Die Katechumenen werden im Glauben und in den Sakramenten unterwiesen; vom Dekalog ist noch keine Rede c. 26. Das Chrisma zeigt sich schon im A. T.; begründet wird es durch neutestamentliche Auctorität I c. 30. — Das Morgen- und Abendopfer im mosaischen Cultus begründet die Frühmesse und die Vesperandacht lib. II cc. 2. 7; das Completorium stützt sich auf Ps. 132, die Vigilien auf Ps. 119 und Luc. 12, 35 — 39; Marc. 13, 33; das Dankgebet nach Tische auf Ps. 22, 27. Die Fasttage werden aus der alttestamentlichen Geschichte als Unglückstage nachgewiesen II, 19; das Quadragesimalfasten beruht auf den Beispielen von Moses, Elias, Jesus II, 20. Die Vorschrift, Erstlinge und Gaben darzubringen, gilt noch immer, ist aber auf die principia voluptatum et consummationes operum nostrorum zu beziehen. Bei den Fasten im Nvbr. und Decbr., gegründet auf Jerem. 36, 6, tritt aber die alttestament. Auctorität sehr stark her-

vor: hac auctoritate divinae Scripturae ecclesia morem obtinuit et universale jejunium hac observatione celebrat II c. 22. Auch das Fest der Lichtmesse (2. Febr.) wird in strengerem Sinne auf Lev. 12 gegründet II, 33. Wichtig ist, dass in der Ostervigilie und am Pfingstsabbath alttestamentliche Lectionen vorgeschrieben werden: lectionum Veteris Ti et orationum ordo sic peragitur, ut innotescat quanta exspectatione a primordio mundi per patriarchas et prophetas salus nostra praesagiebatur, quae in Salvatoris nostri passione et resurrectione completa est. Diese Lectionen selbst wurden für eine alte jüdische Tradition gehalten II, 38. 41. 52. — Die oblatio puerorum zum geistlichen Stande, über welche Hrab. M. eine besondre Schrift verfasste, wird vorzugsweise durch Beispiele aus dem A. T. bewiesen. — Agobardus Erzb. v. Lyon († 840) stützt sich in seinem liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum und de jure sacerdotii vermöge seiner noch reicheren Schriftkenntniss noch häufiger auf das A. T.; aber die Art seiner Citationen schwankt ebenso zwischen blosser Parallele, Analogie und beglaubigender Auctorität. — Theodulf v. Orleans († 821) de ordine baptismi behandelt die Gegenstände sehr ähnlich. Halitgarius in seinen libri de poenitentia begründet die Ehelosigkeit der Priester mit dem Gebot: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. In den Verordnungen über Pollutionen geht er zwar auf das A. T. zurück, führt diese casuistische Frage aber selbständig aus; denn als populus spiritualis hätten sich die Christen nicht unmittelbar daran zu binden lib. V cc. 6 und 17. — Amalarius (de ecclesiasticis officiis libri IV) giebt auch viel Beispiele aus dem A. T., folgt aber mehr der Tradition. Bei ihm gewahrt man da, wo er über das Recht der Priester spricht, deutlich, wie sehr die Unbefangenheit des Blickes bei der Betrachtung der einschlägigen neutestl. Stellen behindert ist. — Andre Schriften dieser Art halten sich fast wörtlich an diese ersten, besonders an Hrabanus, und geben nichts Eigenthümliches.

2. Was das kirchliche und bürgerliche Recht betrifft, so findet sich der Dekalog nicht in dem Schwaben- noch im Sachsenspiegel, wohl aber in den Gesetzen der Friesen. Allein die Kirche wird der Hort der Rechtspflege und da konnte es nicht fehlen, dass auf die Mosaische Vergeltungstheorie vielfach zurückgegriffen und diese als Maassstab angelegt wurde [1]). Gratian in Bologna, der zuerst ein System des kanon. Rechts entwirft, hat mit Vorliebe die Bezugnahme auf das A. T. gepflegt, auch in den päpstlichen Decretalen finden sich überall Anspielungen auf jüdische Vorgänge [2]). — Im Einklange mit dem Rechte der Levitenstädte wird das Asylrecht der Kirchen stets aufrecht-

---

1) Biener, Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses S. 17 ff.; Friedberg, de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio p. 87 sqq.

2) Näheres bei Jacobson a. a. O. 230 ff. Die allegorisch-typische Deutung gestattete dieser Vorliebe den weitesten Spielraum. Besonders stark erscheint sie bei Innocenz III.

erhalten; schon in den Volksrechten schärft man die Sonntagsfeier durch sabbathliche Arbeitsruhe mit schweren Strafen ein und die Synoden wiederholen dies häufig, siehe Rettberg, KGeschichte D. II, 793. Der Einfluss des A. T. auf die Ehegesetzgebung ist nicht zu hoch anzuschlagen und mehr mittelbar als unmittelbar. Die meisten Bestimmungen des Eherechtes jener Zeit finden sich nicht im mosaischen Gesetz. Vergl. Dr. Ge. Wilh. Böhmer, über die Ehegesetze im Zeitalter Karl des Grossen. Göttingen 1826. Denn die grösste Zahl der in Frage kommenden Rechtsmaterien wird vom A. T. nicht berührt. Direct herübergenommen ist wohl Lev. 19, 20: die Vermischung eines Freien mit einer nicht losgekauften Unfreien wird an beiden Theilen mit Schlägen bestraft Capit. reg. Franc. l. VI c. 32. Das Verbot, in zu naher Verwandtschaft zu heirathen, geht freilich auf Lev. 18 zurück; allein nicht nur wird es weiter ausgedehnt bis auf die sechste, ja siebente Generation (Böhmer a. a. O. S. 37), theils wird in den Capitularien Carl's (VII, 179) als der Grund desselben die schwächliche und krüppelhafte Nachkommenschaft angesehen. Cf. Stäudlin, Gesch. der Vorstell. und Lehren von der Ehe S. 460 f. Auf dem Lateranconcil 1215 ward diese Verwandtschaft auf den vierten Grad herabgesetzt. Mosaisch ist auch die Bestimmung der Capitularien, dass die neu verheiratheten Männer während des ersten Jahres vom Kriegesdienste (und den Staatslasten) befreit sein sollten. Ferner bestimmt die Synode zu Paris 829, ut fideles se abstineant a coitu praegnantium uxorum nec non menstruo tempore. Capit. reg. Franc. VI, 235. Das letztere verbietet Lev. 18, 19, beides verpönen die Beichtbücher, das erstere folgt aus dem allein angenommenen Zweck der Ehe, der Fortpflanzung des Geschlechtes. Bei der Frage über Wiederverheirathung Geschiedener collidiren mosaische Gesetze, neutestamentliche Weisungen und Volksherkommen ebenso wie das kirchliche und staatliche Recht; doch ist man bei Scheidungsfragen im Anfange mehr auf Seiten des A. T. und des Herkommens, später wirkten die strengeren Bestimmungen des römischen Rechts. Die Kirche handelt hierüber in den canones poenitentiales. Nach dem concil. epaon. c. 30 gilt die Heirath der Bruderswittwe für Incest; der can. 2 des concil. neocaesar. verbietet dem Weibe, zwei Brüder zu heirathen. Capit. Theodos. n. 13 untersagt die Heirath im fünften Grade; doch nur die im dritten Grade fordert Lösung der Ehe. Isidor steigert das Verbot bis zum 7. Gliede für trinepos filius und trineptis filia. S. Martene et Durand, Thes. novus anecdott. IV p. 31. 55. — Bonifacius ep. 135 ad Zachariam P. ed. Serar. schreibt von einem Clemens: Judaismum inducens judicat justum esse Christiano, ut, si voluerit, viduam fratris defuncti accipiat uxorem. Daher eine Synode in Rom 745 dies streng untersagte: siehe Mansi XII, 373; Rettberg, KGesch. Deutschlands I, 314. 324. — Eigenthümlich ist die Behandlung der Leprosen. Bonifacius erhält 741 vom Pabst Zacharias die Weisung, man solle dieselben nicht in der Stadt dulden, wenn sie von Geburt oder Familie aussätzig seien, doch vom Volke ernähren lassen. Karl der Grosse verbietet 789 jede Gemeinschaft der Leprosen mit den Gesunden, daher der

Name Sondersiechen. Der Anklang an die israelit. Anschauung zeigt sich auch in den ergreifenden Ceremonien, mit denen die Kirche diese Aussonderung vollzog (Martene, de antiquis ecclesiae ritibus. lib. III c. 10): es ist eine Todtenfeier, auch war der Kranke bürgerlich todt. Doch greift die christliche Liebe so stark hindurch, dass die thätige Theilnahme an diesen Kranken zu den leuchtendsten Punkten des Mittelalters gehört. Die Kirche empfiehlt diese Liebe dringend (21. Canon des Concils von Lavaux 1368); der Aussatz trennt die Ehe nicht (Alexander III. 1180); das Altarsakrament wird ihnen nicht geweigert (Gregor II. 726).

3. Auch die Speisegesetze des Mosaismus, bisher am allerentschiedensten für abrogirt erklärt, müssen jetzt die Erweiterung des kirchlichen Einflusses auf das tägliche Leben unterstützen. Gregor III. (732) untersagt auf eine Anfrage des Bonifacius den Genuss des Pferdefleiches als immundum et execrabile[3]). Zacharias (751) verbietet den Genuss von Krähen, Störchen, selbst Hasen, ebenso des ungekochten Fettes[4]). Die Pönitentialbücher bedrohen die Uebertretungen mit Bussen und enthalten zahllose Vorschriften dieser Art[5]). — Auch für die Abgabe des Zehnten berief man sich natürlich auf das A. T., obgleich derselbe altitalische Einrichtung war[6]). Das Mangelhafte jener Instanz wurde indessen von Manchen gefühlt, die deshalb den Zehnten als Almosen und freie Gabe angesehen wissen wollten, wie Severin und Firmin[7]). Ebenso gründete man das Verbot nicht nur des Wuchers, sondern auch aller Zinsen für geliehene Geldsummen auf das A. T.[8]), obgleich auch hier Viele das sittliche Unrecht und die Verbote der Concilien stärker betonen (so z. B. Halitger). Die Stellen waren ausser Luc. 6, 34. 35. Matth. 25, 27 besonders Ex. 22, 25; Levit. 25, 35 — 37; Deuter. 23, 19 f.; Psalm 15, 5 u. a. Doch zweifelten Manche an der Zeugnisstüchtigkeit des A. T. (Vgl. Endemann a. a. O. S. 37 Note 32. 33.) Schon Leo (443) erklärte die usura auch für Laien als damnabilis, und die Kirchenväter, besonders Ambrosius, hatten sie gleichfalls ver-

---

3) Jaffé, regesta pontificum Rom. pag. 181. Nr. 1724.

4) Jaffé p. 188. Nr. 1757. Gieseler II, 1 S. 25 meint, Z. habe seine italienischen Speisegewohnheiten zu christlischen Gesetzen gemacht.

5) Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. S. 106 § 13. S. 120—123. 137 u. a. m.

6) Niebuhr, röm. Geschichte II, 155. Auch bei den Athenern war er üblich. S. Böckh, Staatshaushaltung der Athener I, 350.

7) Pez, thes. script. 1, 77, 229; Mabillon, analecta p. 70. 72.

8) Vgl. Endemann, die national-ökonomischen Grundsätze der kanonischen Lehre — in Hildebrand's Jahrbb. für Nationalökonomie I. Vgl. Max Neumann, Gesch. des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsgesetze. Halle 1865. (Dazu die Recension von Dr. Funk in Tüb. theol. Quartalschrift. Tüb. 1867, 1. S. 110 ff.) — Arnold, Zur Geschichte des Eigenthums in den Deutschen Städten S. 92. (Wir betrachten die Frage gleich in ihrer Entwickelung durch's ganze Mittelalter.)

dammt. Concilienbeschlüsse des 9. Jahrh. bestätigen dies. Am schärfsten gehen gegen den Wucher vor Alexander III. (1179), Gregor X. (1273), Clemens V. (1311), der die entgegenstehende weltliche Gesetzgebung für nichtig erklärte. Dagegen war der Rentenkauf (Geldleistungen von Grundstücken) erlaubt. Das eigentliche Motiv jener Verbote war ein doppeltes. Bei der übermässigen Werthschätzung der objectiven Güter fehlte den Römern der sittliche und rechtliche Begriff wirthschaftlicher Arbeit gänzlich; und so galt auch durch's ganze Mittelalter das baare Geld noch nicht als ein Capital, welches ordnungsmässig Zins bringen könne; es galt für unfruchtbar. Das andre Motiv war das der Humanität [9]), sofern der Kirche stets die ganze Härte der Schuldhaft (Nexus) vorschwebte, wie sie bei den Römern üblich gewesen. Die wirthschaftliche Entwickelung warf indess diese kirchlichen Verbote über den Haufen, wie denn schon die von der Kirche gebilligten montes pietatis [10]) (die 10 bis 15 Procent nahmen) die mannigfachen Umgehungen des Wucherverbotes exemplificiren [11]). — Sehr beliebt war die Anwendung von Deut. 22. 10: so begründet die Synode zu Sevilla 618 das Verbot, dass ein Bischof nicht einen Laien als Verwalter des Kirchenvermögens bestellen dürfe, durch jene Stelle, nach welcher Ochs und Esel nicht zusammen pflügen sollen.

Wie wenig die Schrift bei der Moral umsichtig benutzt wurde, zeigen Werke wie Hrabanus Maurus, de virtutibus et officiis, Alcuin, de animae ratione, Halitgarius, de poenitentia. Vgl. de Wette, Christliche Sittenlehre II, 2 S. 31 — 34.

In den Streitigkeiten dieser Zeit spielt bei der Bilderfrage das A. T., nicht als leitende, aber theologisch begründende Auctorität, eine wichtige Rolle. So berief sich die fränkische Kirche (auch Agobard von Lyon, Claudius von Turin) auf das zweite Gebot des Dekalog's Ex. 20. Allein schon Walafrid Strabo hält die Bilder der Cherubim und die Zierrathen am Tempel entgegen, Dungalus Reclusus dem Claudius Tur. auch die Cherubim, die eherne Schlange, die rothe Schnur der Rahab und das Ansehen des Hieronymus. Die deutlichen Worte: non adorabis neque coles ea scheinen aber entschieden darauf Einfluss geübt zu haben, dass die Lehre der Kirche jede Adoration und jeden Cultus der Bilder in strengem Sinne untersagt. Die Hauptquelle hiefür sind die libri Carolini, zuerst edirt von Joannes Tilius 1549, deren fast vollständige Aechtheit noch neulich von Bouterwek in Herzog's REncyclop. VII, 415—430 erhärtet, von Floss in dem Programm de suspecta librorum carolinorum a I. Tilio editorum fide, Bonnae 1860 in nicht überzeugender Weise

9) Das gleiche Motiv liegt zu Grunde, wenn die Befolgung von Ex. 21, 20 von den Bischöfen dringend empfohlen wird S. Gregor von Tours VI, 10; Baluz Capitul. I, 9, 27. Rettberg, a. a. O. II, 735.

10) Der erste wurde 1463 in Orvieto errichtet. S. Endemann a. a. O. S. 324.

11) Luther unterschied schon zwischen erlaubtem und unerlaubtem Wucher, Calvin war für Zinsfreiheit.

nach ältern Vorgängen, aber mit neuen Instanzen verdächtigt worden ist. Die Nicänische Synode hatte sich theils auf das häufige adorare im A. T., theils auf viele Stellen in den Psalmen, hauptsächlich aber auf die Cherubim, die Bundeslade lib. I c. 15. 20, die Gesetzesschnüre I, 17, die eherne Schlange I, 18, die Gesetzestafeln c. 19, die Stiere und Löwen im salomon. Tempel II, 9 gestützt. Die Widerlegung weist diese Berufungen leicht zurück, ohne aber eine gesundere Auslegung und principiell richtigere Anschauung der alttestamentlichen Dinge darzubieten. So z. B. hat der bunte Rock Joseph's typicis sacramentis et tacitis mysteriis die heilige Kirche, quia videlicet de diversarum gentium sive linguarum varitate colligitur, vorgebildet, seine Färbung mit Bocksblut geht aber auf den blutigen Leib Christi, der zugleich die Kirche. S. I, 12 ed. Heumann p. 76 sq.

§ 20.

Zweck und Gebrauch der Schrift.

Jene Machtlosigkeit der Schrift erregt um so mehr Befremden, als ihre richterliche Autonomie energisch behauptet wurde und sie als die Fundgrube der höchsten, ja aller Weisheit galt; ja, wir gewahren bei allen Schriftstellern dieser Periode eine höchst bedeutende Kenntniss der Schrift in allen ihren Theilen, vorzüglich des Alten Testamentes, sowie eine nicht geringe Fähigkeit, die Belege für aufgestellte Sätze zu finden und zu sammeln. Dies Befremden löst sich aber, wenn wir nach dem Zwecke des Bibelstudiums fragen. Derselbe ist fast ausschliesslich paränetisch und practisch, aber diese Praxis beschränkt sich auf Selbstzucht und auf Unterweisung angehender Kleriker; sie gipfelt in geistlicher Mönchsaskese. Dazu kommt das starke Bewusstsein, zu eigner Gedankenproduction völlig unfähig zu sein, und die Bescheidenheitserklärungen der Exegeten über die pusillitas ihres ingenioli, die mit Isidor von Sevilla beginnen und mit Nikolaus von Lyra nicht aufhören, würden rührend sein, enthielten sie nicht zugleich ein nur zu wahres Geständniss trauriger Schwäche. Der Lern- und Sammeltrieb wiegt bei Allen vor. Man benutzt nur wenige Auctoritäten: Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius; die Späteren greifen gern zu ihren nächsten Vorgängern und bald werden Isidor, Beda, Alcuin, Hrabanus, Walafrid Auctoritäten. So gesellt sich zu der kirchlichen Tradition im Bekenntniss noch die exegetische, um jeden Ansatz zu freier Entwickelung

zu erdrücken. Ausnahmen stehen völlig vereinzelt. — Die Vorstellung von der Inspiration entwickelt sich in immer schärferen Zügen, kommt jedoch als allgemein gültiges Axiom selten zur Sprache. Dass die Patres sanctissimi an derselben auch Theil haben, wird nicht ausgesprochen, wohl aber die griechischen LXX, ja auch die lateinischen Uebersetzer der Vulgata. Am wenigsten kann man Aenderungen im Kanon erwarten. Der kirchliche Gebrauch unterscheidet nicht die Apokryphen; und wenn auch hie und da die betreffenden Stellen aus Hieronymus oder Isidor Hispal. ausgeschrieben werden, so fühlt man es hieraus, wie wenig die Schreiber der Tragweite dieser kritischen Sätze sich bewusst waren.

Erläuterungen.

1. Ein zwiefacher Unterschied berechtigt uns zu der obigen Scheidung der Periode (a. 600, nicht 730). Einmal beginnt um diese Zeit (mit Isidor) die Sammelthätigkeit und ein mehr oder minder stark ausgesprochenes Verzichtleisten auf eigne Gedankenarbeit. Zweitens gehen die Schriftsteller dieser Periode nicht wie die meisten der alten Väter aus dem Leben selbst hervor, sondern aus der kirchlich organisirten Schule. Es fehlt der Boden der klassischen Cultur, den die Alten niemals verleugnen; es fehlt der aufweckende Kampf mit heidnischer Bildung. Noch haben die Träger des Christenthums die Aufgabe, die ersten Verbindungen geistiger Bildung zu pflanzen; erst in der folgenden Zeit beginnt sich der germanische Geist nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit freier zu entfallten.

Beda Venerabilis (Opp. ed. Giles. London 1844 in 8) will aus seinen Quellen Basilius (nach der lat. Uebersetzung des Eusthatius), Ambrosius, Augustinus nur geben, quantum pusillitas nostra ediscere potuit, und zwar für den rudis lector t. VII p. 1. 2. Dabei ein rechter Schriftgelehrter will er aus seinem Schatze Altes und Neues pro captu ingenioli nostri hervorbringen VII, 368. Claudius von Turin will Anderer Meinungen geben, non ex mea temeritate. Aehnliches in verschiedener Stärke bei allen Exegeten.

Die Kunde der h. Schrift stellt Hrabanus unter den Kenntnissen des Geistlichen obenan: Fundamentum status et perfectio prudentiae scientia est Sacrarum Scripturarum, quae ab incommutabili aeternaque sapientia profluens, quae ex ore Altissimi prodiit, primogenita scilicet ante omnem creaturam Spiritus sancti distributionibus, per vasa Scripturae lumen indeficiens quasi per laternas orbi lucet universo ac si quid aliud est, quod sapientiae nomine rite censeri possit, ab uno Ecclesiaeque sapientiae fonte derivatum, ad ejus respectat originem. De instit. cleric. III c. 2. Alle Kunde lehnt sich an die h. Schrift und schöpft aus ihr

De universo lib. V c. 3 sqq. In ähnlicher Weise Christianus Druthmar, Mönch zu Corvey: Alle Philosophie sei naturalis, moralis, rationalis (oder physica, ethica, logica). Alle drei Arten werden auch in der h. Schrift gefunden: die physica in der Genesis, die ethica in den Proverbien und die logica in — dem Hohenliede S. Exposit. in Matthaeum c. 1.

2. Das Verständniss ist überall gebunden durch die kirchliche Tradition. Jenem Clemens rechnet es Bonifacius zum schweren Vergehen an, dass er die Auctorität der h. Väter nicht gelten lasse. Alcuin sagt de fide I c. 2: Omnis scriptura Veteris et Novi Ti divinitus inspirata, si catholice intelligitur, hoc insinuat, worauf der Inhalt des Athanasianums folgt. Dies wiederholt wörtlich Hrabanus M. de universo I c. 4. Alle Kirchenlehrer stellen die Patres dicht neben die h. Schrift; die völlige Identität des Bekenntnisses und des Schriftinhalts ist ihnen Axiom. So enthält die Schrift des Remigius von Lyon de tenenda immobiliter scripturae s. veritate nur seine Vertheidigung der Augustinischen Prädestinationslehre. — Vereinzelt steht die hohe Anschauung des Joh. Scotus Erigena: nulla auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Denn Vernunft und Auctorität können sich nicht widersprechen, da beide aus Einer Quelle, der divina sapientia, herstammen. De divisione naturae I c. 66. 68. Ja, die Vernunft bedarf nicht der Beistimmung der Auctorität, wohl aber umgekehrt; daher die sententiae Patrum nur im Nothfall herbeigezogen werden sollen ibid. I c. 71; IV, 9.

3. Die Inspirationslehre strebt dahin, sich auch auf Interpreten, Uebersetzer und Commentatoren auszudehnen; mit schlagfertigem Witze tritt Agobard von Lyon gegen diese Behauptung des Abts Fredegisus von Tours auf. Vgl. Migne, Patrologie Tom. 104 p. 159 sqq. Die rusticitas der h. Schriftsteller in der Sprache ist reine condescensio, ihre nobilitas liege in virtute sententiarum, nicht in disertitudine verborum. Er verwirft entschieden die Verbalinspiration c. 12; doch bleibt ihm die Auctorität d. h. Begeistung der griech. LXX unverrückt, bekanntlich nach dem Vorgange der meisten Kirchenväter.

4. Ein dringendes Interesse, den Canon scharf zu umgrenzen, konnte die Zeit nicht haben, weil die Bedeutung der Schrift hinter der Wucht der Tradition weit zurückstand. Sie ist das angesehenste Erbauungsbuch. Isidor von Sevilla († 636)[12]) stellt Apokryben mit Esther an's Ende, da ihre Verfasser unbekannt sind. Gleichwohl haben sie durch den h. Geist geredet und bieten nicht nur praecepta vivendi, sondern auch credendi regúlam und Tob., Jud., Macc. werden ausdrücklich canonisch geheissen. Die Sap. Sal. haben die Juden nur wegen des Zeugnisses von Christo aus dem Canon entfernt. Die quinisexta (oder Trullana syn. 691 zu Cpl.; vgl. Mansi X, 624) bestätigt die widersprechenden Beschlüsse der Synoden von Laodicea und Karthago. — Johannes von Damaskus († 754) theilt (de fide orthod. IV, 17)

---

12) De officiis I, 12 Opp. ed. Arevali T. VI, p. 374 Etym. VI, 2; Liber prooem. in V. et N. T. — Uebrigens vgl. durchweg Hody, de bibl. text. p. 655 sqq.

das A. T. in 4 Pentateuche: 1) die Gesetzgebung 2) die Schriften: Jos. Jud. Sam. Reg. Par. 3) die stichischen Bücher: Job, Psalmen, Cant., Prov., Koh. 4) die prophetischen. Als Anhang: Esra und Esther; Sap. und Sir. sind zwar gut, werden aber nicht gezählt noch ἐν κιβωτῷ aufbewahrt. Auch die Stichometrie des Nicephorus († 828) zählt im A. T. 22 BB., mit Baruch ohne Esther (vgl. oben § 10, 2. S. 73). Die Macc. und Sus. erscheinen neben den Salomon. Psalmen als Antilegomena [13]). Andre Verzeichnisse beweisen nur die Unselbständigkeit des Urtheils, sowie die Nachwirkungen der doppelten Traditon im Orient und Occident. So schreibt Hrabanus Maurus († 856) de instit. cleric. II, 53. 54. den Isidor aus, den Hieronymus in De universo lib. V c. 2. In seinem Schlusse: in his apocryphis etsi invenitur aliqua veritas tamen propter multa falsa nulla est in eis canonica auctoritas — bleibt es ungewiss, ob er von eigentlichen Apokryphen oder Pseudepigraphen handle. Noch entschiedener als Notker Labeo († 912), der de viris illustr. c. 3 von den Apocr., Esther, Parallipp. sagt: non pro auctoritate sed tantum pro memoria et admiratione habentur (vgl. die ganze Stelle bei Rosenmüller a. a. O. V. p. 143 sq.), — spricht sich hierüber eine anonyme Schrift de mirabilibus Sacrae scripturae (a. 654) aus lib. II c. 32. 34, nach welcher z. B. die Zusätze zum Daniel nach den LXX in auctoritate divinae Scripturae non habentur, mithin auch nicht Glaubwürdiges berichteten.

§ 21.

Hermeneutik und Exegese.

Die Auslegung der Schrift und insbesondre des Alten Testaments musste schon deshalb höchst unvollkommen sein, weil es in der Regel an der Kenntniss der Grundsprachen, des Hebräischen und Griechischen, völlig gebrach. Eine dunkle Ahnung, das Wort als den Urbestandtheil der Schrift verstehen zu müssen, zeigt sich in der besondern Vorliebe, zu etymologisiren, besonders bei Eigennamen, — geschmacklose Spielereien, die nur verwirren konnten. Mit grossem Eifer liegt man der Deutung der Zahlen ob; diese verrathen überall höhere Geheimnisse. Selbst den Gesammtsinn Eines Verses zu verstehen mühen sich Wenige ab; auf den Zusammenhang vollends nimmt man am seltensten Rücksicht. Die Exegeten sind der äussersten Prägnanz der Schrift gewiss, können sich aber ihre grosse Dunkelheit nicht verhehlen; wir begegnen schon dem Canon, dass in den dunkeln Stellen fast Nichts

13) Auch in Anastasii bibliothecarii hist. eccles. p. 101. S. diese Verzeichnisse Critici sacri VIII, 6 sqq. Credner, Zur Gesch. d. K. 1847 S. 95—126.

enthalten sei, das sich nicht auch in den klaren finde. Der geistige Aufschwung, den Karl der Grosse seinem Jahrhundert mittheilte, kam der Schriftauslegung wenig zu Gute. Das Interesse, den wirklichen Sinn der Schrift zu ermitteln, treffen wir nur bisweilen an, viel häufiger das Bestreben, erbauliche Gedanken aus Allem zu gewinnen. Darin liegt in dieser Zeit die Nöthigung zur mystischen Deutung. Denn die intelligentia S. S. ist eine vierfache: historica, allegorica, tropologica, anagogica. Es ist der buchstäbliche Sinn zu ermitteln, dann die geistigere Bedeutung, die moralische Anwendung, endlich die Beziehung auf neutestamentliche oder himmlische Verhältnisse. Einige betonen die historiae veritas sehr stark (Druthmar), aber ohne Frucht für das A. T., denn jener vierfache Sinn ist keineswegs bei allen Stellen anzuwenden; man begnügt sich im A. T. meist anzugeben, was es »mystice« bedeute. Doch bleibt der Literalsinn immer das Erste und Nothwendigste; das Bedürfniss, diesen zu erkennen, rief jene kurzen fortlaufenden Erklärungen hervor, die man Glossen nannte, unter denen die glossa ordinaria des Walafrid Strabo am berühmtesten ward und am längsten gebraucht wurde. — Von den einzelnen Schriften des A. T. wird die Genesis weniger häufig ausgelegt als in der patristischen Zeit, die Psalmen, Propheten und das Hohelied mit gleicher Vorliebe; dagegen wendet man sich gerne den geschichtlichen Büchern, vor Allem den vier Büchern der Könige, zu. Auch Proverbien, Koheleth u. A. finden ihre Ausleger.

Erläuterungen.

1. Isidorus von Hispalis schrieb de Allegoriis S. Scripturae, in welchem Buche er viele Etymologieen gab; noch nachhaltiger wirkte seine Schrift de Numeris, eine völlig ausgeführte Zahlenmystik, welche die des Joh. Lydus Philadelph. (de mensibus) noch weit überbietet. In der Deutung selbst herrscht übrigens die grösste Verschiedenheit bei den Exegeten dieser Zeit. Ich gebe ein Beispiel etymologischer Deutung aus der glossa ordinaria des Walafrid zu Ex. 6, 20: Amram interpretatur pater excelsus, qui significat Christum, Jochabed Dei gratia, quae significat Ecclesiam: ex Christo et Ecclesia nascitur Moses, id est lex spiritualis, et Aaron, scilicet verum sacerdotium [1]).

1) Wenn Reuss (Geschichte des N. T. § 523) sagt, wir dürfen uns die mystische Richtung der Exegese keineswegs als die verbreitetste denken, so

Ueber den Reichthum und die Prägnanz der Schrift äussert sich Beda[2]) in Cant. cantt. IV, 11 (Opp. ed. Giles IX p. 283): Talis est sanctarum foecunditas scripturarum, ut versus, qui brevi in linea scribi consueverat, multas impleat paginas, si diligentius scrutando expressus, quantam interius dulcedinem intelligentiae spiritualis contineat, probetur. Zum Erweise schüttelt er aus den Worten: Lauda, Hierusalem, Dominum einen vierfachen Sinn heraus.

Ueber die Perspicuität der Schrift äussert sich Isidor Sentent. lib. I c. 18 (Opp. VI, 162): Die Schrift variirt nach dem Verständniss jedes Lesers, wie das Manna. Helles und Dunkles ist gemischt: jenes findet sich, damit die Schwachen nicht verzweifeln, dieses, damit die Klarheit bei den Weiseren kein fastidium erwecke. Weniger pädagogisch als hermeneutisch spricht Hrabanus Maurus de instit. cleric. III. c. 3: magnifice et salubriter S. Spiritus ita S. Scripturas medicavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil autem fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur.

Wie die Nothwendigkeit erbaulichen Gebrauches die allegorische Deutung bedingte, geht aus den naiven Worten Beda's hervor (praef. in Sam. Opp. VII, 369): „Wenn wir nur nach jüdischer Sitte uns um die Buchstaben bemühen, welche Besserung gewinnen wir bei den täglichen Sünden, welchen Trost unter den Leiden dieser Zeit, welche geistliche Lehre unter den unzähligen Irrthümern dieses Lebens? Was nützt es, wenn wir sehen, dass Elkana zwei Frauen gehabt, uns zumal, denen durch lange Gewohnheit des kirchlichen Lebens ehelos zu bleiben bestimmt ist, wenn wir nicht auch wüssten den allegorischen Sinn zu gewinnen, der uns durch innerliche Zucht, Belehrung und Trost lebendig stärkt?" — Hrabanus M. knüpft jene Nothwendigkeit mehr an die in der That bildliche Sprache der Schrift an, wenn er von den Geistlichen fordert, dass sie puram veritatem historiarum, modos tropicarum locutionum, significationes rerum mysticarum erlernen sollen (de inst. cl. III c. 1). Allein das Bestreben, den wirklichen Sinn zu ermitteln, finden wir selten und dann ist es erfolglos. Man fühlt nicht, dass diese Methode der Allegorie niemals eine reinere doctrina geben konnte, die Beda doch sucht, nie Schutz bieten gegen die innumeros errores; der fromme Witz gewährte den trügerischen Schein wirklicher Erkenntniss. Demungeachtet finden wir bei Beda einen reichen schönen Schatz praktischer Paränese, dem Homileten erwünscht, wenn gleich diese Erbauung einen mehr monologischen Charakter trägt und der Mangel einer zu erbauenden Gemeinde stets fühlbar ist.

Ueber den vierfachen Schriftsinn äussert sich Beda in d. Schrift

---

fasst er entweder die Bezeichnung enge oder er hat mehr das Neue als das Alte T. im Auge. Dass in den Predigten weit mehr die moralisirende Auslegung des A. T. als etwa die anagogische dominirt, werden wir unten sehen.

2) Ueber ihn: H. Gehle, de Bedae V. vita et scriptis. L. B. 1838. A. Sahler, Essai sur Bède le Vénerable. Str. 1830. Weiss in der Freib. Zeitschr. XVIII, 295.

de tabernaculo (Opp. VII, 246 sq.) am klarsten: Historia est, cum res aliqua, quomodo secundum literam facta sive dicta sit, plano sermone refertur. Allegoria est, cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et ecclesiae sacramenta signantur. Tropologia i. e. moralis locutio ad institutionem et correctionem morum sive apertis seu figuratis prolata sermonibus respicit. Anagoge i. e. ad superiora ducens locutio est quae de praemiis futuris et ea quae in coelis est vita futura sive mysticis seu apertis sermonibus disputat. — Aehnlich Hrabanus M. in s. Allegoriis in S. S. (Opp. ed. Migne VI, 849 sqq.) Jene vier Deutungsweisen sind die quatuor matris sapientiae filiae: die historia ist die Milch für die insipientes et teneri, und so fort, die anagogia ist für die, qui ad summa per coeleste desiderium sunt provecti, dieser kommt zu eine sobria theoreticae contemplationis ebrietas in vino anagogiae. Doch wird in der exegetischen Praxis diese Vierfachheit selten durchgeführt. Auch theoretisch sieht man in ihr kein bindendes Gesetz. So sagt Isidor Opp. VI, p. 164, die Schrift sei dreifach auszulegen, historice, tropologice, mystice. Im Gefühl der Nothwendigkeit einer gewissen Einheit des Sinnes setzt er hinzu: Sic historiae oportet fidem tenere, ut eam et moraliter debeamus interpretari et spiritualiter intelligere. Druthmar sucht die allgemeine dreifache Eintheilung der Wissenschaft auf die Exegese zu übertragen, welche physica, ethica, logica ist: die letztere umfasst den allegorischen und anagogischen Sinn.

Von Fortschritten der Hermeneutik kann hienach nicht die Rede sein; sie verwerthet nicht einmal praktisch das überkommene Erbe. Isidor Sentent. lib. I. c. 20 wiederholt wohl die sieben tychonischen Regeln, ebenso Beda im Prolog zur Apokalypse; Hrabanus Maurus schreibt Augustin de doctrina christina gründlich aus (De instit. cleric. III cc. 4—15); aber nützlicher als die Befolgung dieser Vorschriften scheint es ihm, (nach Isidor) ein alphabetisches Register aller tropischen Ausdrücke zu geben (in den Allegoriae in S. S.). Freilich verstanden Mehrere Griechisch (Beda, Alcuin u. A.), wenige Hebräisch, oft nur die Buchstaben, und dies verleitete zu Spielereien. Alcuin erkannte die Bedeutung des Literalsinnes: Prius historiae fundamenta ponenda sunt, ut aptius allegoriae culmen priori structurae superponatur (Migne, Patrologie Tom. 100 p. 559), — wenn nur nicht das Gewicht der Tradition die bessere Erkenntniss niedergehalten hätte! In noch höherem Grade gilt Beides von Christian Druthmar (proleg. in Matthaeum): Studui plus historicum sensum sequi quam spiritalem, quia irrationabile mihi videtur spiritalem intelligentiam in libro aliquo quaerere et historicam penitus ignorare: cum historia fundamentum omnis intelligentiae sit (also nicht nur Milch für die insipientes) et ipsa primitus quaerenda et amplexanda et sine ipsa perfecte ad aliam non possit transiri. Doch hat Dr. hier mehr das Neue, Alcuin das Alte T. im Auge. Gar wenig aber liess sich von Dr. für das letztere erwarten. Sein Grundsatz ist: quidquid Evangelium pronuntiat, in Veteri praedictum fuit et ambo in simile concordant. So sind in den vier Paradiesesströmen die vier Evangelien (nicht nur typisch angedeutet, sondern) ordinata et ostensa.

Der schlafende Adam bedeutet den sterbenden Christus, aus jenem kommt das Weib, aus diesem die Kirche; Paulus meint dies mit den Worten: nolumus vos ignorare de dormientibus 1 Thess. 4, 13. David, der den Goliath tödtet, significat in hoc facto Dominum, qui vicit diabolum. Claudius v. Turin[3]) sagt weniger deutlich: Quicunque aliter Scripturam S. intelligit, quam sensus Spiritus Sancti flagitat quo conscripta est, licet de ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest. — Der nächste Schritt zum Bessern wäre gewesen, dass man die Entfernung zwischen dem historischen Sinn und der Deutung sowie die Art der Combination besser erkannt hätte: allein davon gewahrt man Nichts, weil man sich gewöhnte, die alttestamentl. Personen fast als blosse Metaphern für christliche Begriffe anzusehen und zu gebrauchen. Der gleiche Mangel exegetischer Nüchternheit erzeugt daher hier eine noch grössere Geschmacklosigkeit als bei den Alten, welche durch die klassische Bildung doch etwas vor den Extremen geschützt waren. Mit wenigen Ausnahmen klebt man an den Worten und vernachlässigt den Zusammenhang im höchsten Grade. So sagt Amulo v. Lyon contra Judaeos c. 36 von den Stellen 2. Sam. 21, 6. 14: Nullum fere est in Scripturis propheticis tam praeclarum testimonium, ubi sic evidenter et modus passionis Christi in ligno crucis et veritas mortis ejus exprimatur. — Gern liesse man sich für diese Mängel durch eine tiefe und warme Paränese (wie z. Thl. bei Beda), oder wenn die Selbstständigkeit fehlt, durch eine Auswahl mit Geist und Glück entschädigen: aber auch diese vermisst man nur zu häufig. —

2. Wir nennen einige der hervorragenderen oder einflussreicheren Exegeten dieser Periode.

Beda Venerabilis († 735) schrieb über das Hexaemeron, explanatio in Pentateuchum, 4 BB. allegorische Erklärungen zu 1 Samuel., ähnliche zu Esra, Tobias, Proverbien und dem Hohenliede, 2 BB. über die Stiftshütte, die heil. Geräthe und Kleider. Vom Hebräischen scheint er einige dürftige Elemente verstanden zu haben. Zu Gen. 31, 46 bemerkt er: „acervus hebraica lingua dicitur adne rotes", während im Hebr. גַּל steht (vielleicht ist gemeint אַבְנֵי־רֹטֶשׁ). Seine praktischen Anwendungen athmen, wie gesagt, religiöse Wärme. Auch diese fehlt bei

Flaccus Alcuinus (Albinus)[4]) († 804). Von ihm haben wir Beantwortungen mehrerer Fragen über die Genesis, welche ein Presbyter Sigvulgus an ihn gestellt hatte. Die letzteren wie die ersteren verrathen weniger Wissbegierde als grübelnde Spitzfindigkeit, oft durch talmudische Combinationen hervorgerufen. Seine geringe Kenntniss des Hebräischen

3) Vgl. Vorrede und Schluss der libri informationum literae et spiritus super Leviticum (verf. 823), die von Mabillon, Vetera analecta 2 ed. Par. 1723, edirt sind; sowie Schmidt, in Ilgen's Zeitschrift f. histor. Th. 1843, 2, S. 39—69.

4) Opp. ed. Froben. Ratisbon. 1777. 2 T. fol. Vgl. Lorentz, Leben Alcuins. 1829. C. L. Tuefford, essai sur A. Strasb. 1830. Cave, hist. lit. (1720) p. 430.

benutzt er zu gehäuften Spielereien. Doch unterscheidet er schärfer historischen und mystischen Sinn; die Deutung ist oft nüchterner, selbst Annäherung an ein natürliches Begreifen. Noch Isidor führte die Deutung der Trunkenheit Noe's, an patristische Vorgänger sich haltend, allegorisch so aus: die inebriatio gehe auf das Leiden Christi, die nudatio auf die Kreuzigung, in seinem Hause, weil Christus in gente sua litt. Opp. V p. 292. Alkuin folgt Hieronymus: weil Noa noch nicht die Wirkungen des Weines kannte interrog. 137. Oder Frage 136: Gab's vor der Sintflut keinen Regen? Die Bewässerung geschah durch Thau und Quellen. Die Babylonische Sprachverwirrung (Gen. 11) schuf nichts Neues: Deus dicendi modos et formas in diversis loquelarum generibus divisit; Buchstaben und Sylben wurden nur anders verbunden; oder die gleichen Klänge erhielten verschiedene Bedeutungen wie σιδηρᾷ (ferreâ) und sidera (astra). Die Zahlenmystik gründet er auf Sap. Sal. 11, 21. Der Segen Juda's wolle sagen: quod per stirpem David generarentur reges et quod adorarent eum omnes tribus. Die christolog. Deutung des Protevangeliums (Gen. 3, 15) ist in dieser Zeit selten: mit Isidor sagt A., der Weibersaame sei das Menschengeschlecht, der Schlangensaame der Anfang der Erbsünde, der Schlangenkopf ein verbotener Gedanke, die Weibesferse der letzte Lebensmoment, da uns der Teufel hartnäckiger zusetzt. — A. schrieb auch Erklärungen zum 119. Ps., zu den Stufenpsalmen, zu den 7 Busspsalmen, zu Ps. 118, de psalmorum usu, und zum Koheleth; hier habe Salomo (wie Gregor dial. IV c. 4) gesprochen ex infirmantium persona und die Rolle Mehrerer übernommen; er warnt vor den Lehren Epikurs.

Hrabanus Maurus († 856) soll nicht nur Griechisch und Lateinisch, sondern auch Hebräisch und Chaldäisch gelehrt haben. Seine Erklärungen umfassen den Pentateuch, Richter, Ruth, 4 BB. der Könige, Chronik, Judith, Esther, Proverbien, Weisheit Sal. u. den Siraciden, auch d. BB. d. Makkabäer, Jeremias und Ezechiel. Die Allegorie wird bei ihm maassloser, der Sammelfleiss grösser; doch verschmäht er nicht Erläuterungen aus der Gesch. u. Geographie[5]).

Walafrid Strabo († 849) kürzte die Sammlungen zu einer fortlaufenden Erklärung der Bibel in seiner glossa ordinaria, in hohem Ansehen selbst bis ins 17. Jahrh. (Sehr gute Ausgabe Antwerpen 1637; vor Petrus Lombardus oft kurzweg als auctoritas citirt.) Den Literalsinn vernachlässigt er stark, klebt am einzelnen Worte, etymologisirt viel nach Isidor und Beda und deutet aus s. Vorgängern die Zahlen. — Wir erwähnen hier gleich die noch dürftigere glossa interlinearis des Anshelmus Laudunensis aus dem 11. oder 12. Jahrh. Beide Glossen mochten immerhin unwissenden Klerikern wenigstens einigen Ersatz gewähren für den Mangel besserer Hülfsmittel und so zur Erhaltung der

5) Vgl. Bähr, Gesch. d. röm. Liter. im karoling. Zeitalter. Karlsruhe 1840 S. 427—431. 437. — Cave, hist. lit. (1720) p. 456. — I. Ch. Rittelmeyer, de l'interprétation de l'Ecriture S. pendant le 9e siècle. Str. 1832.

Schriftkennsniss dienen[6]). — Eine Compilation aus Orig. Ambr. Aug. Leo u. A. bietet Paul Warnefrid's (780) Lectionarium oder Homiliarium (Postilla), auf kaiserl. Befehl angefertigt, Erläut. der üblichen Perikopen. Spirae 1482 f. Colon. 1517. 39. u. ö. Eine ähnliche Postille schrieb (Arg. 1536) Smaragdus von Verdun (820).

Claudius von Turin († c. 839) schrieb Commentare zu Genesis, Exodus, Leviticus u. 30 Quaestiones über die BB. der Könige[7]). In den Excerpten gewahrt man hie und da mehr Auswahl. Bei der Lösung von Enantiophanieen verflüchtigt er durch Typik wohl das eine Glied. So sagt er, um 1 Sam. 10, 12 mit 16, 14 zu vereinigen: Illud factum est ex dispensatione aliquid significandi, hoc ex merito judicandi. Das typische Factum gewinnt nach seiner Auffassung in der Gegenwart eine sehr zweifelhafte Wirklichkeit.

Notker Balbulus v. St. Gallen († 912) schrieb de illustribus viris, qui ex intentione Sacras Scripturas exponebant. Er empfiehlt Ambros., Hier., August., Arnob., Hilar. Pict., Cassiod., Greg. M., Beda, sogar Origenes und Chrysostomus. Sein freies Urtheil über den Kanon s. oben.

Angelomus Luxoviensis (Engelmann von Luxeuil c. 830) schrieb einen Comm. zur Genesis, in dem er sich — nach Hieronym. — mehr als gewöhnlich um den ersten Literalsinn bemüht, dann Stromata in die 4 BB. d. Könige u. das Hohelied. In der praef. zu den ersteren stellt er einen siebenfachen Sinn auf, eine blosse Zerlegung des alleg. trop. u. anag. Sinnes in Unterabtheilungen. Colon. 1530. — Remigius von Auxerre (c. 880) schrieb über Psalmen u. kl. Propheten Colon. 1539.

Haymo B. v. Halberstadt († 853) schrieb Erkl. der Psalmen, einiger Lieder im A. T., des Jesajas, der 12 kl. Propheten, des Hohenliedes. Colon. 1529 ff. Lobt Erasmus an ihm eine mira simplicitas et perspicuitas, so ist dies insofern nicht unrichtig, als er sich wenigstens vortheilhaft von s. Zeitgenossen dadurch unterscheidet, dass er den Sinn eines ganzen Verses durch Paraphrase und Erläuterung wiederzugeben sucht. Auch tritt weder die mönchische Paränese noch die spielende Mystik so stark in den Vordergrund. Freilich ist er auch nicht frei von Geschmacklosigkeit, wie die andern. So sind in Ps. 68, 5 (69) die capilli die cogitationes, quia et hae adhaerent capiti. Die Anrede an Himmel und Erde Micha 1, 2 geht auf die Kirchlichen und die Häretiker, quorum doctrina terrena est.

Paschasius Radbertus († 851) schrieb eine Auslegung des 44. (45.) Psalms, in welchem er die Maria sehr verherrlicht, und zu den Threni (Basil. 1502; Colon. 1532). Sachlich unbedeutend, zeichnet er sich durch eine ungewöhnlich blühende bilderreiche Sprache und durch schwärmerische Mönchsascetik aus. Opp. ed. Jac. Sirmondi. Paris, 1618. Biblioth. Patr. T. XIV. Migne, Patrologie S. 117 (Cave 452).

Bruno, B. v. Würzburg († 1045), Onkel Conrad's II, schrieb

---

6) S. Reuss, Art. Glossen in Herzog's theol. REncykl.

7) Cave l. c. p. 442. Oudin, de eccles. antiq. scriptorr. II p. 29.

einen Comment. in den Psalter, in welchem er die Zusätze und Auslassungen der LXX notirte, meist ein Cento nach Augustin, Beda, Cassiodor, Gregor, Hieronymus in der Form kurzer Scholien. Nach der Ausg. v. Cochläus in der Biblioth. max. PP. XVIII, 65 ff.

3. In den Kirchen des Orients gewahren wir dieselbe Unselbständigkeit, nur andern Inhaltes. Photius († 890) hat in seinen Amphilochien[8]) (so genannt weil sie an den Metropoliten Amphilochius von Cyzikus gerichtet sind) viele Quästionen behandelt, sehr Vieles aus Theodoret von Kyros schöpfend; überhaupt ist das theilweise noch unedirte Werk eine reiche Fundgrube für patristische Exegese. Im Ganzen bezeichnet der genannte Antiochener auch den Standpunkt des berühmten Patriarchen, und beweist zugleich die Abhängigkeit seiner Zeit von den Arbeiten dieser Schule — nur dass ihr ein einigermaassen fester Blick für Methode abhanden gekommen ist. Es werden viele Stellen aus d. Büchern Mosis, einige aus den BB. d. Könige, Psalmen, Ekklesiastes, sehr wenige aus Job und den Propheten erläutert. Manche philolog. u. hermen. Erläuterungen sind recht lehrreich; hie und da sind uns Texte aus den alten griech. Versionen erhalten, die in den bisher gedruckten Fragmenten der Hexapla sich nicht finden[9]). Die Einleitung (qu. 1) motivirt das Unternehmen mit den zahlreichen scheinbaren Dissonanzen in der Schrift, wie wenn der Dekalog zu tödten verbiete und Mose selbst (Ex. 32, 27) die Leviten ins Lager sendet, um ihre Brüder zu morden. Solche Gegensätze lösen sich durch Unterscheidung der Personen und der Zeiten. Die Dunkelheit der Schrift findet Photius[10]) zunächst im *θηριῶδες τῶν ἀκροατῶν*, das indess auf die *ἀσθένεια* der Juden beschränkt wird. Sie musste stattfinden, weil das von Christo Gesagte erst mit der Ankunft Christi sich enthüllt, wie dies bei allen Weissagungen der Fall ist; seit dem Erscheinen desselben kann nur Verstocktheit die Juden vom Glauben an Chr. zurückhalten. Eine andere Ursache der Dunkelheit ist auch die Uebertragung des A. T. aus dem Hebr. ins Griechische, die nur unvollkommen sein konnte[11]).

---

8) Von den 324 Quästionen sind etwa Neunzehntel, nämlich 292 gedruckt, von Montakutius, Basnage, Montfaucon, Wolf, Gallandi, A. Scottus und 150 von Angelo Mai, in Tom. I u. IX seiner nova collectio (Romae 1825), von denen 3 schon von den frühern edirt waren. S. Hergenröther, in d. Tüb. theol. Quartalschrift 1858, 2. S. 252—288. Wir stimmen mit ihm überein, wenn er S. 263 sagt: „Nach dem, was ich bisher habe ermitteln können, dürfte wenigstens die Hälfte dieser Quästionen volles geistiges Eigenthum des Photius sein.“ Besonders auf dem Gebiet des A. T. hat er manches Eigenthümliche.

9) Symmachus habe Jes. 64, 5: *ὠργίσθης ἡμῶν ἁμαρτανόντων;* Aquila u. Theodotion übersetzten Ex. 7, 24: *τῶν ποταμίων ὑδάτων ἡ πρὸς αἷμα παρὰ Μωσέως καὶ Ἀαρὼν ἐγεγόνει μεταβολή.*

10) Qu. 153. Mai I, 1, 317 ff.

11) Merkwürdig, dass er dieselbe zwar unter einen „Ptolemäus“ setzt, aber hundert Jahre vor Christus und ohne die Andeutung eines Wunders·

Die qu. 260 (Mai I, 1, 351) giebt eine kurze Auslegung des Jacobsegens Gen. 49. Er nennt viele Erklärungen, nach welchen die Aussprüche zum Theil sich auf die Riesenzeit beziehen sollen. So dass Dan auf Simson geht, nach andern auf die Eroberung von Lais durch Daniten; er selbst bezieht es auf den Antichrist u. den ganzen Judahsegen auf Christus. Interessant ist auch qu. 6: warum Moses nichts vom Himmelreich verkündigt hahe, eine Frage, die schon den Hieronymus beschäftigte (epist. 129, 5). Vieles, was er wusste, hat M. übergangen; doch findet er jenes *τυπικῶς καὶ ἐν αἰνίγματι* angedeutet in Gen. 1, 1; nur die Keime für das Höhere hat er gelegt, damit Christus mit seiner Lehre vom Himmelreiche daran anknüpfen könne. — Uebrigens gewahren wir auch hier, wie in den früheren Quästionen des Theodoret u. A., einen gewissen grübelnden Geist, halb rabbinisch geartet, selbst vorwitzige Neugier. David sagt, wir sind wie Heu; s. Sohn Salomo nennt den Menschen ein treffliches Ding (Antw.: er meint den M. vor dem Sündenfall). Warum nennt Moses die Erde unsichtbar? (sc. *ἀόρατος* nach LXX in Gen. 1, 2 für תֹּהוּ). Warum pflanzte Gott das Paradies, da er doch den Menschen so bald daraus vertrieb (Gen. 2, 8)? Warum macht Moses nur bei Aenan (in der Genealogie des Esau Gen. 36, 24) einen Zusatz? Weshalb schuf Gott wilde Thiere und Reptilien (Gen. 1, 21. 25)? Was that Adam im Paradiese? (Er war ein *φύλαξ ἀρετῆς* Gen. 2, 15). Warum empfing der gerechte Noë (Gen. 9, 21) für s. Trunkenheit keine Strafe? (Weil kein Gesetz darüber gegeben war; überdies machte ihn nicht die *πολυποσία* trunken, sondern nur der Mangel an Gewöhnung.) Warum erschien Gott dem Mose im Dornstrauch und in keinem andern Baume (Ex. 3, 2)? Warum fiel das Manna (Ex. 16, 13) früh am Morgen? (Zum Zeichen, dass wir das Lebensbrod empfangen sollten, sobald die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen war.) — Viele Fragen indess, und bei Photius die meisten, hängen irgendwie mit wirklichen Schwierigkeiten zusammen, wenn es nicht sprichwörtliche Redensarten sind, oder nur die einfache Erklärung einer Stelle suchen. Ins Archäologische fallen die Quästionen: Warum verbot Gott den Genuss der zerrissenen Thiere (Lev. 22, 8)? Weshalb wird der gänzlich mit Aussatz Bedeckte für rein erklärt (Lev. 13, 13)? Was bedeutet der Kleideraussatz (Lev. 13, 47 ff.)? was die beiden Vögel, die der Gereinigte darbringen muss (Lev. 14, 4)? Weshalb war David mit einem Ephod bekleidet (2 Sam. 6, 14)? — Auch die alte Frage, wie Gen. 2, 3 und Joh. 5, 17 zusammenstimmen, taucht wieder auf und seine Antwort ist von Interesse. Der Unterschied liege in Schöpfung und Erhaltung; aber er zieht auch (wie der irländische Augustinus vgl. unten) die Wunderfrage hinein, doch nur die Heilungswunder Jesu. Dieser schuf nichts Neues, sondern führte nur das Krankhafte *εἰς ἀρχαῖον ἀξίωμα* zurück. — Ferner fragt er: wie kann Abel (Gen. 4, 3 ff.) unschuldig sein, der Sohn des sündigen Adam? Wie kann Gott sagen: Adam ist geworden wie unser einer (Gen. 3, 22)? Wie wurde die Erde geschaffen, da sie doch Gen. 1, 2 schon vorausgesetzt wird? Was bedeuten (Gen. 6, 2) die Gottessöhne? (Sethiten).

Abraham heisst gläubig (Gen. 15, 6 ff.) und verlangt doch ein Zeichen? (Er wollte nur noch Näheres über die Art der Einnahme Palästina's wissen.) Wie kann Gott den Moses dem Pharao (Ex. 7, 14, 16) als einen Elohim setzen? Woher die Errichtung der Stiftshütte, das Zerbrechen der Gesetzestafeln, der Kampf Jakobs mit dem Engel? Weshalb zürnte Gott dem Moses wegen des Wasserwunders? und wie konnte er ob so kleiner Sünde ihm den Eintritt in das gelobte Land verschliessen? Warum stellte Jesajas (Jes. 6) die Vision nicht an den Anfang des Buches? — So sehen wir, wie die Kritik schon hier leise ihre Flügel zu regen beginnt, freilich oft in recht linkischer Weise.

Eine ähnliche Sammlung ist die, welche Gretser unter dem Namen des Anastasius Sinaita edirt hat [12]). Die Begründung ist biblisch oder traditionell; die benützten Väter (Irenäus, Basilius, Chrysostomus, beide Gregore, beide Cyrille, Isidor v. Pelusium u. A.) sind meist genau angegeben. Vielfach ist Theodoret stark benutzt, doch nur selten in denselben Fragen und meist in andrer Weise als bei Photius, dessen Amphilochien überhaupt dem Inhalte nach wenig mit ihr gemein haben. Die Texte der Väter scheinen unmittelbar aus den Schriften entnommen zu sein [13]). Die Tendenz ist meist mönchisch. Unter den 154 Quästionen beziehen sich etwa 30 auf das A. T. Eigenthümliches fehlt nicht. An die Auslegung von Gen. 3, 15, dass der Satan auf die letzten Augenblicke eines Menschen Acht habe, knüpft er die Frage (qu. 125), wie er die Todesnähe wissen könne. Antw.: Er vermuthe es nur als *πνεῦμα λεπτὸν*, wie auch die Wahrsager und Bauchredner und Andre, welche aus starkem Regenfall in den Gebirgen „Indiens" das Steigen des Nil weissagen, nicht aber, bis zu welcher Höhe er steigen werde. Qu. 32: der König von Babylon ist allegorisch der Teufel (Jes. 14, 12), wie kann ihn Jeremias „Knecht Gottes" nennen (25, 9)? Qu. 33: Wie stimmt die Erlaubniss an Bileam zu reisen mit der Verhinderung durch den Engel (Num. 22, 20. 32)? Jene Erlaubniss ertheilte Gott im Zorn, wie die Aerzte wohl schädliche Speisen erlauben, wenn die Patienten darauf bestehen, um sie durch Erfahrung zu witzigen. Qu. 38: warum verhinderte Gott nicht, dass Jephtah seine Tochter opfere, wie bei Abraham? Weil das Gelübde gottlos war und nicht bereitwillig gebracht wurde. — Sonst wird gefragt nach der ventriloqua (1 Sam. 28), nach der Verstockung Pharaos, nach der Grösse des salomon. Tempels, nach der Bedeutung des abrah. Opfers Gen. 15, nach den dichter. Werken Salomos (1 Kön. 4, 33) u. s. w.

Von Olympiodorus (der nach Einigen im fünften, nach Andern

---

12) S. Hergenröther l. c. S. 261.

13) Dass man dieser Sammlung den Namen des Anastasius Sinaita vorsetzte (offenbar ist der ältere gemeint, der 599 starb), mag wohl darin seinen Grund haben, dass Evagrius lib. IV c. 40 von ihm berichtet, er habe bereitwilligst schwierige Fragen über bibl. Gegenstände gelöst und sei in theol. Dingen sehr bewandert gewesen: *τὰ μὲν θεῖα ὡς μάλιστα λόγιος — εὐθυβόλως τὰς πύστεις διαλύων.*

im neunten, zehnten oder eilften Jahrh. lebte) existiren Commentare in den Koheleth (Basil. 1536. 1551 u. in der Bibliotheca Patr. Tom. XVIII, 19, 491 ff.), in Hiob (graece et latine a Patricio Junio ed. Londini 1637 fol.) und die Catena Ghisleriana bietet so viel Fragmente zu Jeremias, dass sie fast für einen Commentar gelten können [14]). Ob die Scholien zu Hiob und zu Jeremias indess von demselben Verfasser herrühren, ist zweifelhaft. — Die Paraphrase über das Hohelied von Michael Psellus (c. 1000) ist aus Gregor von Nyssa zusammengetragen. Bibl. max. PP. Lugd. 1677. XVIII, 580 ff.

4. In der nestorianischen Kirche wurde auf die Exegese bedeutender Werth gelegt, wenn sie gleich inhaltlich von dem hochgefeierten, fast kanonischen Theodor abhängig blieb. Aehnlich, wie bei den Jakobiten, lehrten besondere „Interpreten“ an den Schulen; die Chorepiskopen hatten den Unterricht zu überwachen. Im 1. Studienjahre behandelte man den Pentateuch, im zweiten Psalmen und Propheten. Der Patriarch Sabarjesus (834) visitirte die Schulen und gab eine Ordnung, nach welcher zuerst Psalmen gelehrt werden sollen, dann das N. T., erst im 3. J. die übrigen BB. des A. T.; als „alte Sitte“ bezeichnet er die Lectüre der Psalmen, dann des Pentateuch und der Propheten [15]). — Der Begriff des Kanons war nach und nach schwankend und fliessend geworden, wie aus dem Catalog des Ebedjesu hervorgeht [16]). Nach dem Proömium will er zunächst die libri divini geben und rechnet dahin: Pent. Jos. Jud. Sam. Regg. Liber Dabarjamin (Chronik), Ruth, — Psalm. Prov. Kohel. Sirat Sirin (Cant.), et Bar-Sira (Sirach) et Sapientia magna et Job, Jes., dann die 12 kl. Propheten (nach masorethischer Ordnung), Jerem., Ezechiel, Daniel, Judith, Esther, Susanna, Esdras, Daniel minor (gewiss die apokr. Stücke), Brief des Baruch, liber traditionis Seniorum (Mischnah?), Opus Josephi (die Antiquitäten?), proverbia Scribae (nach Assem. Verwechslung des Joseph mit Aesop), hist. filiorum Samonae (Mutter der Makkabäer, also 2 Maccab. c. 7), lib. Maccabaeorum (nach Ass. das Werk des Joseph ben Gorion), hist. Herodis regis, lib. postremae desolationis Hieros. per Titum (aus Jos. de bell. jud.), lib. Asnathae uxoris Josephi justi filii Jacob (Asnath Gen. 41, 50 — wohl bei Fabricius, Cod. apocr. 1722. I, 774 ff.), lib. Tobiae (des Vaters), lib. Tobith (des Sohnes) (beide syr. in d. Londner Polyglotte).

Als Exegeten sind zu nennen: Abraham Beth-Rabanensis (c. 600) schrieb Commentt. zu Josua, Richter, Könige, Sirach, kl. Propheten, Hoheslied [17]); Johannes Beth-Rabanensis (c. 610) zu Ex. Lev. Num. Job. Jerem. Ezech. Prov. und ein Buch adv. Judaeos; Jesujabus Gadalensis (629) zu den Psalmen; Elias B. v. Maru (660) zu Prov. Gen. Psalm. Eccles. Cant. Sir. Jes. u. die 12 kl. Propheten (ibid. p. 148); Gabriel Arius (600) erläuterte ausgewählte Abschnitte der ganzen

14) Nach Cave (der ihn 990 setzt) II. c. (1720) p. 509.

15) S. Assemani, bibl. orient. III, 2, 926 ff.

16) Ibid. III, 1, 5.

17) Ibid. III, 1, 71.

Schrift, Ibas (c. 740) die Psalmen, Jacobus Calatensis (740) die Proverbien, Job Catarensis (990) den Pentateuch, Jud. u. die Propheten (ib. p. 175). Abulpharagius Abdalla Benattibus († 1043) erläuterte die Bibel in arab. Sprache und schrieb ein Buch: paradisus Christianorum, in dem er kurze Fragen über einzelne Stellen des A. u. N. T. beantwortete [18]). Mares ben Salomon verfasste ein Buch „Turris", in welchem er cap. 5 „über Isaaks Opferung" die Weissagungen von Isaak bis zum Erscheinen Christi erläuterte, und in c. VII § 3, weshalb die früher verbotenen Speisen jetzt erlaubt seien. Amru fil. Matthaei (c. 1340) gab einen Auszug aus dem Werke, in dem er p. IV c. 1 de Judaeorum gente, deque regibus et prophetis handelt. Ebedjesu B. von Soba († 1318) schrieb eine Expositio in V. et N. T. Ueber den Inhalt aller dieser Exegesen lässt sich wenig sagen. Irrig ist aber die Angabe Hottinger's, dass dieselben viel Allegorie enthielten; im Cataloge des Ebedjesu ist bei einer Schrift ausdrücklich hervorgehoben, dass sie more allegorico geschrieben sei. Zu erwähnen ist noch ein Gedicht über das Hexaemeron von Emanuel Doctor (963), das zuerst 1707 erschien (Assem. III, 1, 277). — Unter den Jakobiten ragt aber Abulfaradsch [19]) bar Ahrun (Barhebräus) hervor (1226—1286). Unter s. Schriften gehört hierher bes. das Auçor raze (horreum mysteriorum), eine Auslegung der schwierigsten Stellen des A. u. N. T. „Der monophysitische Kanon liegt zu Grunde; daher Chronik, Esdras, Nehemias, Esther, alle Apokryphen mit Ausn. des Siraciden, d. Weisheit, Sus. u. Dan. Stücke fehlen." Bedeutsam ist das Werk als Fundgrube syrischer Exegese. Ausser einzelnen Stellen sind nur die Anm. zu Job, Jes., Jerem. bisher edirt von Bernstein und von Tullberg (vgl. Herzog p. 94). Die Einwirkung der antiochenischen Schule ist unverkennbar.

Auch die Quästionen-Literatur wurde gepflegt. So schrieben Quaestiones in textum S. S. Michael (852), welche schwerlich, wie Hottinger wollte, de figurata locutione SS. handelten, Daniel, Bisch. v. Tahal (um 1028); vorhanden sind in den syrischen Codd. des Vatikans die Sammlungen von Josue bar Nun (820) [20]), von Ananjesus B. v. Hirta (a. 900), desgl. eine Concordanz zw. A. u. N. T., welche Abraham Auni (a. 860) in drei Theilen unter dem Titel: liber solutionis dubiorum gegen die Juden schrieb (Assem. III, 1, 509). Ueber Inhalt, Richtung, Selbständigkeit dieser Arbeiten lässt sich indess nach den sehr dürftigen Angaben Assemani's kein Urtheil fällen.

---

18) Ibid. 544 ff. I, 621. II, 511.

19) S. Assemani, bibl. orient. II. 244 — 321. Hoffmann den Art. Barhebräus bei Ersch u. Gruber Encyklop. Paul Bötticher (de Lagarde) d. Art. Abulfaradsch in Herzog's REncykl. I, 91 ff.

20) S. Assemani, bibl. or. III, 1, 147. 174. 166 (II, 487). 261.

§ 22.

Theologische Anschauung.

Bei einer solchen Beschaffenheit der Exegese ist es erklärlich, dass die Anschauung der alttestamentlichen Religion an mancher Verworrenheit leidet. Zwar hält man an der Behauptung des zwiefachen Verhältnisses zwischen Altem und Neuem T. fest: Einheit und Unterschied wird ausgesagt. Einheit im Ursprunge, denn beide Testamente rühren von Gott her; Einheit im Zwecke, denn Alles ist zu unsrer Besserung geschrieben. Ein Unterschied ist da; — denn das A. ist die Wurzel, das N. die Frucht, jenes der Schatten, dieses die Wahrheit. In der ganzen Anschauung lässt sich ein doppelter Dualismus, ein ideeller und realer, wahrnehmen. Man betrachtet das A. T. als Wort Gottes im strengsten Sinne d. h. als unmittelbare Rede Gottes und steigert darum die Vorstellung der Inspiration; allein man sagt auch von seinem Inhalte Solches aus, was die religiöse Unvollkommenheit der Offenbarung ins stärkste Licht rückt. Die andre Doppelheit liegt in der Geschichte: das Volk der Juden ist schwach, gebrechlich, blöden Auges und harten Herzens; allein die lange Reihe von heiligen Personen, welche aus dem Volke hervorragen, bilden Typen von Christus und der Kirche und sind darum selbst Christen zu nennen. Sie stellen — und dies ist eine hervorstechende Eigenthümlichkeit der alttestamentl. Anschauung dieser Zeiten — fast ausschliesslich den realen Zusammenhang zwischen beiden Testamenten dar. Der alte patristische Kanon, dass die von ihnen erwähnten flagitia immer typisch und tropisch zu fassen seien, theils weil sie nicht factisch begangen wurden, theils weil sie ex dispensatione Dei geschahen, mithin keinem Tadel unterliegen, — wird selbst von klareren Geistern unbedenklich anerkannt. Dagegen werden seltner die christologischen Stellen in umfassender Weise erörtert. — Jener erste Gegensatz schneidet die Möglichkeit ab, zu begreifen, inwiefern das A. T. zugleich Urkunde der Geschichte und Religion Israels sein könne, der zweite zerreisst das innere Band zwischen dem Volke und diesen einzelnen Gerechten und legt zwischen beide eine unübersteigliche Kluft. — Doch neigt sich die Richtung nach und nach mehr dahin, die Unterschiede fallen zu lassen

und die Identität stärker zu betonen. Dann erscheint der Inhalt beider Testamente als völlig identisch, nur in verschiedner Form; und die Gerechten des A. B. sind durch dieselben sacramenta selig und heilig geworden wie wir, nur dass sie dieselben als zukünftige schauten und wir sie als gegenwärtige geniessen. Diese fast verschwindende Verschiedenheit steigert sich aber nicht zum Unterschiede zwischen Idee und Thatsache. — Ganz vereinzelt stehen Versuche, die Wunder des A. T. in ihrem Verhältnisse zum Naturgesetz zu betrachten.

Erläuterungen.

1. Für diesen Punkt bietet Isidor das Reichhaltigste, indem er sich mehrfach über das Verhältniss beider Testamente ausspricht. So in s. quaestiones de Vetere et Novo To, in den Allegoriae S. Scripturae, in den 2 BB. in Judaeos, in den Sentenzen, de officiis u. sonst. Beide Testamente sind von Gott her, erwiesen aus Deut. 11, 14; Cant. 7, 13; Alles ist geschrieben ad correptionem nostram; das A. T. ist nicht nur für die Juden, sondern für alle Völker bestimmt, s. in Judaeos II cc. 23. 15. 19. Alle Momente der Theologie und Christologie sind in ihm enthalten ibid., so besond. in den Psalmen Opp. V, 199, vermöge des geistlichen Verständnisses, das aus Ps. 78, 1; 49, 5 erwiesen wird. Der Unterschied ist bedeutend; denn obgleich die lex vetus die radix, die l. nova fructus sein soll (de officiis I c. 11), so zeigt doch das Alte nur die Sünde Adams, das Neue Christum von der Jungfrau geboren, nach dem A. kommen die Sünder in die Hölle, nach dem N. die Gerechten ins Reich Gottes, nach jenem werden sie im Fegefeuer für kleinere Sünden gestraft, nach diesem gehen sie gereinigt in den Himmel ein Opp. V, 249 sqq. Das Gesetz hat auch diese doppelte Seite. Es will die dilectio Dei et proximi. Vom Dekalog giebt er eine Erklärung (quaestiones c. 29 Opp. V, 379 sqq.); z. B. will das zweite Gebot sagen: ne aestimes, creaturam esse Filium Dei, sed credas, eum esse aequalem Deo Deum de Deo, verum Verbum, per quem omnia facta sunt. Nur das Sabbathgesetz erklärt er im Dekalog figurate et mystice. Ebenso andre Gesetze: die Zehnten gehen auf die guten Werke; das Gebot, die Erstgeburt des Esels mit einem Schafe zu lösen, bedeutet: man soll sich von den Anfängen des unreinen Lebens zur Unschuld wenden. Wo sich ihm aber die wirkliche Geltung des Wortsinnes aufdrängt, wendet er den Satz an: adveniente veritate, umbra cessavit. In Jud. II c. 28. Dann zeichnet er das religiös-sittliche Niveau des A. T. sehr niedrig: das A. T. erlaubt Fremdes zu nehmen, Böses für Böses zu vergelten, das N. gebietet das Eigne fortzugeben und auch die Feinde zu lieben; jenes gebietet die Heirath, dieses die Virginität. Dort sind die Sünden minoris culpae, ja, die fornicatio et retributio injuriae sind gestattet Sentent. I c. 20. Opp. VI, 165 sqq. Das A. verheisst nur bona terrae, das N. das Himmelreich. De off. I c. 11,

Etymolog. lib. VI c. 1. 2. Es spielt hier stets die Annahme eines verschiedenen Princips hindurch, wie späterhin lex und evangelium. — Der Grund zu dieser Verschiedenheit der Offenbarungen liegt nicht in der Veränderlichkeit Gottes, sondern in der Schwäche des Volkes. Illa (A. T.) pro tempore fragili populo, ista (N. T.) vero perfecto, utrique tamen pro tempore sua quaeque convenientia commodans Deus . . . quid cuique tempori commodum fuit, magna cum distributione concessit. Sentent. I c. 20. In den Propheten hat aber Gott selbst gesprochen; die Weissagung bezeichnet das Künftige als geschehen, rerum futurarum gesta praesentibus miscet rebus, ut ita credantur illa futura, quemadmodum ista cernuntur esse completa. Opp. VI, 162. 163.

Alcuin knüpft an die lex naturalis der Patriarchen an interrog. 14. At ubi lex nat. evanuit, oblata consuetudine peccandi, data est lex literae per Moysen, ut bona quae sciebantur auctoritatem haberent et quae latere coeperant, manifestarentur et ut terror disciplinae corrigeret delinquentes et fidem reformaret in Deum. Der Mosaismus bietet also Auffrischung der ursprünglichen Erkenntniss des Sittlichen und Zuchtmittel.

Agobard unterlässt es in beiden Schriften: de insolentia Judaeorum und de judaicis superstitionibus, das Bild des wahren testamentischen Judenthums zu zeichnen, soviel Belesenheit er auch im A. T. zeigt, gleich als wenn dasselbe nicht den Juden, sondern nur den Christen gehörte. Die Einheit hebt er, wie Druthmar, aufs stärkste hervor: Iste intellectus Ecclesiae catholicae convenit, quae Veteris et Novi Ti unam asserit providentiam.

2. Die eigentliche geschichtliche Verwandtschaft beider Testamente stellt sich aber in den Personen dar, nicht nur den heiligen, sondern auch den unheiligen. Fast alle müssen Typen sein von Christus, der Kirche, dem himmlischen Jerusalem, der Synagoge, dem Gesetze, dem Teufel. Die Schrift von Isidor: de Allegoriis bleibt für die Folgezeit Quelle und Vorbild. Die tertia comparationis zeugen von einer sehr kühnen Combinationsgabe. So ist Laban Typus des Gesetzes, ex cujus corpore assumsit sibi Christus duas conjuges, plebis scilicet circumcisionis et gentium, — oder des Teufels oder der Welt. Die Lea T. der Synagoge, quae infirmis oculis cordis sacramenta Dei speculari non potuit. Lot T. des Gesetzes, de qua infidelitatis opera pariunt, ea carnali intellectu utuntur; seine Töchter sind auf Samarien und Jerusalem zu deuten. Typen des Teufels sind Pharao, Sisera, Urias, Goliath; der Heidenkirche: die Tochter Pharaos, die Aethiopierin (Frau des Moses), die Königin von Saba und Ruth.

Ob die Heiligen des A. Bundes Christen gewesen seien, wurde Controverse zwischen Fredegisus und Agobard. Jener leugnete es, Christiani ante Christum könne es nicht geben. Dieser betrachtet solche Leugnung für eine grandis blasphemia, da sie die Nichtexistenz Christi vor seiner Menschwerdung behaupte. Diese Heiligen gehörten alle zum Leibe Christi, gesalbt mit einem unsichtbaren und geistlichen Chrisma. Nihil omnino aliud differt inter illos et nos, nisi quia sacramenta salutis quae per mediatorem operata sunt propter nos et propter illos, nos

salvant praeterita, illos futura; illi crediderunt in sola conscientia et figuris futurorum, nos etiam in publica confessione, votis et annuntiatione praeteritarum rerum cum significatione tractabilium sacramentorum. Lib. c. Fredeg. c. 19—21.

Hrabanus Maurus giebt die Deutung der typischen Personen de universo lib. II. Sie hängt sich in einem Grade an die Etymologie, dass oft der geschichtliche Character derselben vergessen wird.

Die Opfer des A. T. werden so unter dem Gesichtspunkt der Propheten aufgefasst, dass z. B. Jonas, B. v. Orleans, sie nicht unter den sacramenta nennt, welche im A. T. die Sündenvergebung herbeiführten. Dagegen erwähnt er als baptismata mit dieser Wirkung th. die Wolke des heil. Geistes, th. das rothe Meer, quod figuram baptismatis gerit eo, quod Christi sanguine rubicatum sit. V. de institutione laicali lib. I c. 4. (Migne, Patrologie T. 106 p. 129 ff.)

3. Sehr eigenthümlich ist eine Schrift: de mirabilibus Sacrae Scripturae libri tres, in der Benediktiner-Ausgabe von Augustin's Werken III p. 985—1015, die wahrscheinlich einen Mönch auf den britischen Inseln zum Verfasser hat, geschrieben nach lib. II c. 4 nach Erasmus um 660, nach Hody de textt. origg. Oxon. 1705. p. 654 um 657, richtiger indess um 655 [1]). Er sucht die richtige Auffassung aller Wunder zu geben. Sein Princip ist: die creatio habe mit dem siebenten Tage aufgehört, fortan könne nur von einer gubernatio, der quotidiana oder inusitata, die Rede sein. Sein Interesse liegt aber darin, keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, keine Umbildung aus einer Natur in eine andre anzunehmen. Deus nihil ex aliqua natura in aliam congessit sed unamquamque in semetipsa gubernat, quam in prima conditione constituebat. I c. 11. Hoc assumsimus, quod nihil in Dei creatura contra naturam sit sed insita semper natura in omnibus gubernetur. I c. 11. Bei den Plagen Aegyptens nil excessisse terminos naturae ipsa plagarum simplex narratio constat; die Erscheinungen seien nur subito et plus solito geschehen I c. 19. Das rothe Meer lässt er durch einen ventus glacialis gefrieren c. 20. Er sucht fleissig nach erläuternden Analogieen; häufig muss Beschleunigung des Naturprocesses zur Erklärung dienen. Dabei lässt er nicht nur Gott, sondern auch die Engel selbst gern thätig sein, wie beim Manna und beim Aufstauen des Jordans bei Gilgal. Er lässt Mose den Fels selbst zu Wasser machen: natura ad suam originem redire festinat, denn die Steine entstehen aus Wasser, wie die Schaalen der Schildkröten, und das steinige Salz wird auch zu Wasser. I c. 24. Die Erde verschlingt die Rotte Korah, denn sie hat eine vita insensibilis und kann also auch einen Rachen haben, den ihr Gott öffnet. Das Stillstehen von Sonne und Mond ist unbedenklich, sobald die Mondform sich nicht veränderte, da die chronologische Rechnung durch jene Pause alsdann nicht alterirt wird. Dagegen weiss er mit den verwandelten und aufgefressenen Schlangen Ex. 4, 2. 6 nicht fertig zu werden; sie müssen imaginarii sein I c. 17, und

1) Näheres hierüber s. in meiner Abhdl. „über Bibel und Naturkunde“ in den Theol. Stud. u. Krit. 1866 S. 236—246.

bei den Mäusen der Philister 1 Sam. 4, 4 multiplex figurarum intelligentia latet II c. 7. — Das Bedeutsame dieser Anschauung liegt nicht nur in der Scheu, das Gebiet der geistlichen Erklärung zu betreten, sondern mehr noch darin, dass die Naturgesetze (aber als göttlich gesetzte) die Art des göttlichen Wirkense bedingn und beschränken. Das ist deutlich ein Sichregen occidentalischen Geistes [2]), gegenüber dem semitischen, der hierin nicht einmal ein Problem anerkennen kann, weil ihm die Natur Gott gegenüber das absolut Fügsame ist und die Normen des göttlichen Wirkens nur in Ihm selbst liegen können. Es ist der Keim für die Anschauungen des Deismus. Gleichwohl ist ein gewisser Zusammenhang mit augustinischen Anschauungen (bes. in de Genesi ad literam u. in s. Quaestiones) deutlich erkennbar. — In der gleichzeitigen Literatur suchen wir vergebens nach Parallelen, kaum finden wir Ahnungen des Problems [3]). Wohl giebt Alkuin eine scharfe Unterscheidung von creatio und gubernatio (interr. in Gen. 1), aber nur um Gen. 2, 3 mit Joh. 5, 17 zu combiniren; bei der Sprachverwirrung in Babel sucht er (s. oben) ein Novum auszuschliessen, aber ohne weitere Folgen. Beda fragt (Opp. VII p. 10), wie die obern Wasser fest sein konnten, da Wasser hinabfällt, und erinnert an die soliditas glacialis, mit Bezugnahme auf die Wunder am rothen Meer und am Jordan. Paschasius Radbertus ahnt die Frage, um die es sich handelt: Quotienslibet in saeculo videtur quasi contra naturam aliquid evenire, quodammodo non contra naturam est, quia potissimum rerum natura creatarum hoc habet eximium, ut, a quo est, semper ejus obtemperet jussis. De corp. et sang. Dom. I, 1. Am wenigsten kann man dies von Joh. Scotus Erigena behaupten, der die ganze Spannung zwischen Gott und Natur, also die Voraussetzung des Problems, aufzuheben sucht; alle Creaturen sind Theophanieen. S. Ritter, Geschichte der Philosophie VII S. 235.

---

2) Besonders eigenthümlich ist es, dass er von den Ansichten der naturae investigatores wie von einer weitverbreiteten Richtung spricht.

3) Manche Erklärungen haben grosse Aehnlichkeit mit denjenigen, die bei den Socinianern üblich waren. Vgl. Otto Fock, der Socinianismus. Kiel 1847. II, 384 ff. Allein derselbe stellt jene Principien der Deutung niemals auf: an eine Unterschiebung seitens dieser Richtung ist schon aus chronologischen Gründen nicht zu denken. Denn Petrus Martyr Vermigli (der 1556—1562 in Zürich das A. T. erklärte) citirt das Buch zu Gen. 9, 9 (Comm. in Genes. ed. Josias Simler 1569, 2. ed 1606 fol. 38b) als liber de Mirabilibus sacrae scripturae Augustino vulgo attributus und widerlegt dessen Ansicht, dass der Regenbogen erst nach der Sintflut entstanden sei. Auch Thomas von Aquino kannte es bereits.

Vierte Periode.

(1100 bis 1517.)

Die Zeit der kirchlichen Macht.

§ 23.

Die Auctorität des A. T.

Mit dem zwölften Jahrhundert erwies sich der Geist der germanischen Völker schon so weit erzogen, dass an die Stelle der früheren passiven Fortpflanzung des traditionellen Stoffs eine grössere Regsamkeit und freiere Gestaltung trat. Der occidentalische Geist fühlt seine Kraft, wird aber seiner Eigenthümlichkeit sich noch nicht bewusst. Das gebietende Dogma fordert dialektische Aneignung und gewinnt die Form grossartiger Systeme. Ein neues Interesse für Schrift und Schriftforschung konnte sich nicht daran anknüpfen; nicht sie, sondern die Kirche stützte und begründete factisch den Glauben. Dennoch bleibt die Schrift die höchste Auctorität; der Unterschied von Vernunfterkenntniss und von Schrifttradition wird genau erwogen. Das Ansehen der Väter steigert sich; sie rücken nahe an die untersten Stufen der kanonischen und halbkanonischen Bücher. Darum berührt der Zweifel an ihrem Consensus auch die Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift (Abälard). Dagegen wird die Bibel von der mystischen Richtung als Haupterbauungsbuch betrachtet, hoch gepriesen, dringend empfohlen und viel gebraucht. Ihr höchster Zweck ist nicht Belehrung, sondern Besserung; sie leitet den Mystiker, mag nun sein Ziel sinnige Ruhe (Hugo) oder Bewunderung (Richard) oder höchste Liebe Gottes (Bonaventura) sein. Des eigenthümlichen Eindrucks, den die Schrift macht, wird man sich bewusst; auch die Mannigfaltigkeit desselben, gemäss der Verschiedenheit ihres Inhalts, bleibt nicht unbeachtet. — Die Begründung der Inspiration ist schwankend, da die Kirche für die Göttlichkeit der Schrift bürgt. Ihr Zweck wird überwiegend practisch gefasst. Der Kanon ist derselbe, aber die völlige, auch dogmatische, Gleichstellung der Apokryphen mit den andern Büchern findet nur wenige Vertheidiger und die Anlehnung an Hieronymus schützt vor völliger Kritiklosigkeit.

Erläuterungen.

1. Die Schrift wird gepriesen als höchste Wahrheit und steht an der Spitze der Auctoritäten. Auf Grund von Eph. 3, 14—17 rühmt Bonaventura (Breviloquium ed. Hefele 1848 im Proömium) an ihr die latitudo, weil sie Alles umfasst, die longitudo, weil sie die Entwickelung des Universums zeigt, die sublimitas in Hinsicht auf die Herrlichkeit der Seligen, die profunditas wegen ihres tiefen Sinnes und der Grösse des göttlichen Gerichtes. Ihre Hoheit beruht auf ihrer Schönheit, Majestät und Anmuth. Propter simplicitatem sermonis arida apparent sed intus dulcedine plena sunt. Hugo a St. Victore, erudit. didasc. (Opp. 1526 T. III) lib. IV c. 1, sagt, in den einzelnen Büchern finde sich die plena et perfecta veritas, und doch sei nichts überflüssig ibid. c. 2. Selbst die kleinen Spitzen der Buchstaben sind voll von göttlichen Geheimnissen, und darum ist dieser Schatz des heil. Geistes unerschöpflich. Divinae paginae libros quorum singuli apices divinis pleni sunt sacramentis, sagt Johann von Salisbury, tanta gravitate legendos forte concesserim eo quod thesaurus spiritus sancti cujus digito scripti sunt omnino nequeat exhauriri. S. Polycraticus lib. VII c. 12 in Opp. ed. Giles IV p. 129.

Der Unterschied der Schrift vor den Vätern tritt nicht klar hervor; denn sie sind auch Auctorität. Hugo weist die völlige Gleichstellung zurück: sie enthielten nichts Anderes, sondern dasselbe (den Schriftinhalt), nur latius et manifestius. De sacramentis prolog. c. 7. Doch rückt er selbst sie nahe genug an den Kanon. Im Kanon des N. T. stehen in erster Reihe die vier Evangelien, in zweiter die übrigen Bücher. In tertio ordine primum habent locum decretalia quos canones i. e. regulas appellamus, deinde sanctorum patrum et doctorum scripta, wie Hieronymus, Augustin, Gregor, Ambrosius, Isidor, Origenes, Beda et alios multos orthodoxos. S. erud. didasc. IV c. 2. Aehnlich Antoninus, Erzb. v. Florenz (a. 1459): Libri apocryphi forte habent auctoritatem talem qualem habent dicta sanctorum doctorum approbata ab ecclesia. — Viel bestimmter wird die Schrift von den andern Werken unterschieden, besonders von den philosophischen. Bei diesen bedeuten nur die Worte etwas, bei jenen auch und zumeist die res, facta, gesta. Hugo erud. did. V c. 3: Philosophus solam vocum novit significationem, sed excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa vox Dei ad homines. Vgl. de scripturis et de scriptoribus sacris c. 14 Opp. I fol. 4. So Johann von Salisbury: in liberalibus disciplinis non res sed duntaxat verba significant. Polycrat. VII c. 12. Aehnlich Bonaventura l. c. p. 19. Die Unterscheidung geht auf Augustin zurück. Daher sind die philosophi quasi luteus paries dealbatus (Hugo); bei ihnen gilt es aurum in luto quaerere (Abälard); daher libri catholici tutius leguntur (Joh. Salisb.). — Die certitudo der Schrift ist eine c. auctoritatis, quae adeo magna est, quod omnem perspicacitatem humani ingenii superexcellit; und zwar gründet sie sich auf die Infallibilität des Ur-

hebers, des heil. Geistes (Bonavent. l. c. p. 17). Sie ist also nicht eine cert. rationis; sie giebt kein demonstratives Wissen, vindicando notitiam ab aliquibus principiis; sie argumentirt nicht diffinitive et divise (Duns Scotus Opp. Antverp. 1620. II p. 175). — Der Zweifel an der unbedingten Auctorität der Väter konnte den doppelten Erfolg haben, dass die höchste Auctorität der Schrift gleichfalls davon berührt wurde, oder dass sie mit allein infalliblem Ansehen den dissonirenden Vätern gegenüber trat. Beides bei Abälard. So heisst es in Sic et non (ed. Henke et Lindenkohl. Marb. 1851) p. 11: Quid mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constat alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter supra positam caussam erronee prolata atque scripta videantur? Die Propheten hätten bisweilen der Gnade des heil. Geistes entbehrt und Falsches vorgetragen. In demselben Zusammenhange sagt er aber im Gegensatz zur Dissonanz der Väter: Cum autem aliqua Scripturarum inducuntur dicta, tanto amplius lectorem excitant et ad inquirendam veritatem alliciunt quanto magis Scripturae ipsius commendatur auctoritas. Doch beschränken sich jene Irrthümer der Propheten und Apostel 1) auf ihr Leben, nicht gehen sie auf ihre Schriften; 2) fällt mancher Irrthum (z. B. falsche Citationen) den ersten Abschreibern zur Last; 3) ist Vieles aus der gewöhnlichen Anschauungsweise zu erklären, nicht nach wissenschaftlichen Gründen zu bemessen. Daher kann er von der Schrift sagen: ibi si quid veluti absurdum moverit, non licet dicere, auctor non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est aut interpres (der Uebersetzer, der Ausleger heisst expositor) erravit aut tu non intelligis. Sic et non p. 14. — Er hob auch die grosse Verderbniss der Handschriften hervor, obgleich weniger scharf als Roger Bacon, indem er diese Frage der einfachen Textkritik mit der über Pseudepigraphen und Apokryphen vermischte. Das Bedürfniss nach guten „translationes“ der Schrift wird übrigens allgemeiner, stets genährt durch die hermeneutische Anweisung Augustin's, man solle nur unverfälschte gute codices gebrauchen, sowie durch die Klagen des Hieronymus über den traurigen Zustand des Bibeltextes zu seiner Zeit. Schon im 11. Jahrh. besserte Lanfranc den Text (s. Humfred Hody, de bibliorum textibus originalibus p. 416); der Abt von Citeaux, Stephanus Harding, liess eine Revision der ganzen Bibel, auch auf Grund von hebr. und chald. Handschriften, vornehmen 1109. S. Histoire literaire de la France. Paris 1750. Tom. IX p. 123. Zu derselben Zeit entstanden die correctoria biblica (z. B. das Corr. Parisiense), s. Rich. Simon, hist. crit. du N. T. II, 114 und Christoph Döderlein, Liter. Museum. Altdorf 1778. I, 1 sqq. Vieles liegt noch ungedruckt in Bibliotheken. Am bekanntesten ist das von Hugo a St. Caro († 1260), vgl. Rosenmüller, hist. interpret. V p. 239 —248. Werth und Wirkung dieser Versuche waren unbedeutend.

2. Das Ansehen der Schrift stützt sich theils auf die Kirche, theils auf die Inspiration. Doch gilt das erstere Argument mehr für die Bestimmung, welche Bücher heilig seien, und es ist mehr an die Gemeinde der Gläubigen, als an die kirchliche Behörde gedacht. Scriptu-

rae divinae, sagt Hugo, erud. didasc. IV c. 1, sunt quas a catholicae fidei cultoribus editas auctoritas universalis ecclesiae ad ejusdem fidei corroborationem in numero divinorum librorum computandas recepit et legendas retinuit. In der Inspirationslehre finden wir fast alle stamina, auf denen später dies Dogma ausgebaut wurde. Illae scripturae artem auctoritatis obtinent, quae per spiritum Dei prolatae sunt (Hervaeus Dolensis, s. Elster l. c. p. 7). Der höchste Autor ist der dreieinige Gott (Bonav.). Die richtige efficacia wird stets angeschlossen als nothwendige Folge (Hugo, praenotatiuncul. c. 1). Nur die Ausschliesslichkeit der Inspiration wird den h. Schriftstellern nicht vindicirt. Das testimonium Spiritus Sancti ist gekannt, bezeichnet aber die richtige Norm, nach welcher das Wirken des h. Geistes erkannt wird, z. B. in Beziehung auf prophetische Weissagungen; die Schrift gebe hier die richtigen Gesichtspunkte. Joh. Sarisb., Polycrat. lib. II c. 25.

Der Zweck der heil. Schrift ist durchaus practisch; dass sie die Quelle der credenda sei — dieser Gesichtspunkt tritt zurück. Hugo unterscheidet drei Klassen von Lesern: die Einen suchen nur Kenntniss und wollen durch dieselbe Reichthum, Ehren, Ruf erlangen; die Andern lesen nur die mirabilia heraus, nicht die salutifera; die dritte Klasse forscht, um die Feinde der Wahrheit zu vernichten, um Rechenschaft über den Glauben zu geben, um die Ungelehrten zu belehren. Er warnt davor, profunda quaeque et obscura rimari atque aenigmatibus prophetarum enodandis et mysticis sacramentorum intellectibus vehementer insistere. Das erzeuge ein fastidium. Nicht die auditores, sondern die factores seien gerecht; auf jene Art erlange man nicht aeternae quietis gratiam. S. erud. did. lib. V c, 10 u. 6. Vielmehr: quaerendus fructus divinae lectionis, qua mentem vel scientiam erudit vel moribus ornat. Nicht der Glanz des Styls soll uns ergötzen, sondern die Schönheit der göttlichen Wahrheit und zur Nacheiferung in Tugenden anspornen (ibidem). Die morum instructio ist der höchste Gewinn der Bibelkunde (Abälard). Hac lectione semper quaerendum est, ut homo seipso melior jugiter fiat (Joh. Sarisb., Polycr. VII c. 10). Ausführlicher Bonaventura, brevil. p. 4: fructus S. S. est plenitudo aeternae felicitatis; denn sie bietet alles, quod expedit viatori ad salutem. Sie lehrt Liebe zu Gott und zum Nächsten (nach Augustin). — Der Inhalt der Schrift reicht zwar dar, quod expedit ad salutem, aber umfasst auch totius universi continentiam (Brevil. p. 3), sofern sie für Alles den richtigen d. i. religiös-kirchlichen Gesichtspunkt giebt. Die relative Freiheit andrer Erkenntnissgebiete wird erst geahnt (Roger Bacon). Um so weniger kann jenes befremden, als die Gesammtbildung der Zeit das kirchliche Gepräge trägt. Daher wird bei allen, auch rein politischen Fragen nach biblischer Auctorität gesucht.

3. Der Kanon bleibt zwar factisch derselbe, allein die freieren, kritischeren Anschauungen aus Hieronymus werden gern wiederholt. So stellt ihn Ivo um 1092 in s. liber decretorum auf Grund des decretum Gelasii auf: Genesis (für Pentat.), Jesu Nave, Jud., Reg. 4, Ruth, Paralip. 2, Psalm 150, Salom. 3, Job, Tob., Esdr., Hester, Judith, Machabb.,

dann die 4 grossen und 12 kleinen Propheten. Eine irgendwie gedachte Scheidung der alttest. Apokryphen findet sich im 12. u. 13. Jahrh. bei fast allen Schriftstellern; erst das scholastische Bestreben, die Auctorität der Schrift völlig gleichen Characters zu machen, sowie die Unfähigkeit, jenen Unterschied kritisch zu bestimmen, — Beides stellt nach und nach diese Bücher dem A. T. gänzlich gleich. Vorläufer des Tridentinums sind die Bulle Eugen's IV. a. 1441 (Hardouin, Acta Concil. IX p. 1021) und das Concil. Senonense a. 1528, welche im Widerspruch mit einer sehr stetigen Tradition jene Gleichstellung kirchlich autorisiren. Denn im Mittelalter wird oft wiederholt (nach Hieron.), die Apokr. seien zur Erbauung des Volks da, nicht zur dogmatischen Begründung. Allmählig wird aus dem Satz: leguntur in ecclesia der andre: recipiuntur ab eccl.; der Zusatz aber: inter canonicas scripturas wird erst viel später gemacht. — Das Alte Testament theilt Hugo a St. Victore nach jüd. Art ein in Gesetz, Propheten und Hagiographen, und fügt hinzu: Sunt praeterea libri ut Sapientia Salomonis, liber Jesu filii Sirach, l. Judith et Tobias et libri Machabaeorum, qui leguntur quidem sed non scribuntur in canone, cf. erud. did. lib. IV c. 2. Die Hagiographen scheinen ihm beinahe dieselbe Stellung einzunehmen zum A. B., wie die Kirchenlehrer der nachapostolischen Zeiten zum N. T. Sicut post legem prophetae et post prophetas hagiographi, ita post evangelium apostoli et post Apostolos doctores ordine successerunt (ibid.). Eine Reihe von Versionen zählt er auf: LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion, die vulgaris, zwei des Origenes, die des Hieronymus. Das Mährchen von der Entstehung der Alexandr. Uebersetzung findet nicht mehr Glauben, weder bei ihm noch bei Andern, weil Hier. es bezweifelt: wichtig deshalb, weil diese Sage früherhin die Inspiration und demzufolge auch die Unfehlbarkeit der LXX beglaubigen musste. — Für den Gebrauch der Apokryphen erinnert er an den alten Kanon: Legat (eos ecclesia) ad aedificationem plebis, non ad authoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam IV, 8. Hugo weiss, dass Ruth und Threni von Manchen unter die Hagiographen gestellt werden. Uebrigens unterscheidet er nicht zwischen Apokryphen und Pseudepigraphen (wie authentisch und kanonisch verwechselt wurde), noch zwischen der verschiedenen Stellung von App. des A. u. N. T.'s. Eine bedeutende Menge der letzteren zählt er auf ibid. IV c. 15. Der höchst belangreiche Einfluss, welchen diese Schriften, z. B. das Evang. Nikodemi, auf die Legendentradition der mittelalterlichen Kirche ausübten, tritt in s. Urtheil nicht zu Tage. Viel mehr bei Roger Bacon, der sein Erstaunen ausdrückt, dass die Kirche die Schriften der Patriarchen nicht im Kanon habe, vielleicht nicht propter nimiam antiquitatem. Denn es würden in ihnen die articuli fidei longe expressius quam in Canone behandelt. Besonders seien die Schriften der Sibylle, die Testamente der 12 Patriarchen, das Buch Enoch, auf welches Judas und der heil. Augustin sich lobend berufen, höchst lesenswerth. Vgl. Opus majus ed. Jebb. Lond. 1733. lib. II c. 8 p. 38. Der Mangel an historischem Sinne tritt in solchen Urtheilen schlagend entgegen. — Bei Abälard findet sich zwar jene Verwechselung von

Apokr. u. Pseudepigraphen, allein er begreift unter beiden deutlich auch die Apokryphen wie Sap. Sal., Sir., Bar. etc., da er diese Schriften nicht nennt; sein ungünstiges Urtheil dagegen sciat grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere bezieht sich wohl nur auf die neutestam. Apokr. wie itinerarium Petri, Act. Andreae, A. Thomae, Theclae et Pauli, lib. de obstetrice Mariae u. a., welche Hugo aufzählt erud. did. IV c. 15. Dagegen empfiehlt er unbedingt des Cyprianus, Augustinus, Hilarius Schriften; eos inoffenso percurrat pede; ceteros si legat, ut magis judicet quam sequatur. Vgl. Opera ed. Victor Cousin. Paris 1849. 4⁰. I p. 227 in seinem Briefe ad virgines Paracletenses de studio literarum. Uebrigens sind diese (wie die obigen) Worte dem Hieronymus (Brief an die Läta, vgl. oben S. 74) entnommen. Sie kehren wieder (bei Abälard) Sic et non ed. Henke p. 4 u. 15. — Petrus v. Clugny (um 1123) meint von den Apokryphen wie Sap.: qui etsi ad illam sublimem praecedentium (sc. der libri authentici) dignitatem pervenire non potuerunt, propter tamen et per necessariam doctrinam ab ecclesia suscipi meruerunt. — Honorius v. Autun (um 1130) hat in seiner Gemma (Bibl. max. PP. Lugdun. XX, 963 sq.) wunderliche, von der Tradition, die Hugo wieder ganz festhält, abweichende, kritisch werthlose Bestimmungen; z. B. dass Jud. und Ruth von Gedeon und Samuel, dass die 4 BB. Regum von 4 Propheten, die Paralipp. von den Männern der Synagoge, Judith von ihr oder von Athios, die BB. der Makkab. von Simon Pontifex und vom Juden Philo (dem gewöhnlich nur die Sap. Sal. beigelegt wird) geschrieben seien. — Joh. Beleth (um 1162) stellt Daniel, aber auch Judith unter die Hagiographa und nennt 4 Apocrypha sc. lib. Tob., I. Machab., liber Philonis, sc. diligite justitiam et lib. Jesu F. Sirach. Hos 4 non recipit ecclesia, tamen authenticat, etsi eorum auctores nesciat, qui sententiam librorum Salomonis tenent. — Petrus Comestor (um 1170) steht den Apokryphen gegenüber sehr frei da und giebt auch die jüd. Eintheilung des A. T. an. Seltsam ist ein Scholion, nach welchem Esdras, Hester, Sap. Ecclesiasticus, Judith, Tobias, Pastor [1]), Macchabb. apocry-

---

1) Dieser Pastor wird auch von Joh. Sarisb. unter den Apokr. des A. T. erwähnt als ein Buch (Credner S. 313), das Hieronymus und Beda noch gekannt hätten. Es ist nicht der Pastor Hermae gemeint, wie Credner u. A. wollen, sondern der dritte Esra nach dem prolog. galeatus des Hieron., der im Cod. Alex. ὁ ἱερεύς heisst. Vgl. Bertholdt, Einl. III, 1006 (dagegen Bleek, Einl. ins A. T. S. 699). Fritzsche, Handb. zu d. Apokr. 1851. I, 3. Nicht nur Josephus, sondern auch die meisten Kirchenväter haben es für kanonisch gehalten, und es ist nicht unmöglich, dass, wo in den Verzeichnissen 2 BB. Esra genannt sind, auch der III. als „erster Esra" (nach LXX) gemeint ist. Augustin (de civit. Dei 18, 36) will Esra auf Grund von III, 3, 4 nicht scriptor, sondern propheta heissen; Hieron. verwarf ihn freilich als „tertius Esdras" (praef. in libr. Esdr. et Neh.). Vgl. Pohlmann, Ueber das Ansehen des apokr. dritten Buches Esras, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1859, 2 S. 257—275. Uebrigens gebraucht es noch Olympiodor als kanonisch: so citirt er in dem Comment. in Ecclesiasten die Stelle 4, 34 (Apel.). S. Biblioth. PP. max. XVIII, 491.

pha sind, deren Verfasser unbekannt sei; doch werden sie wegen ihrer zweifellosen Wahrheit von der Kirche recipirt. S. Credner, Gesch. d. neutestam. Kanons. Berlin 1860. S. 312. — Ueber die fortschreitende Gleichstellung der Apokryphen mit den kanonischen Schriften im 14. u. 15. Jahrh. vgl. Credner a. a. O. § 146 ff., vorzüglich aber (des Letzteren Quelle) das vierte Buch de librorum biblicorum numero et ordine in Humphry Hody, de textibus SS. originalibus. Oxonii 1705. p. 654 sqq., wo die verschiedenen Zählungen der Bücher, nebst Bemerkungen über ihren kanonischen Werth, tabellarisch und chronologisch geordnet sind. — Wir fügen das Urtheil des Andreas Horne (aus Glocester um 1320) hinzu, der die Schrift in 22 BB. eintheilt und die Apokryphen einfach für unkanonisch erklärt [2]). — Aber Nicolaus v. Lyra sagt nur: apocryphi dicuntur, und meint, über ihre Wahrheit finde kein Zweifel statt; sie sind morales neben den historiales. Wenn auch incertae originis und von den kanonischen Schriften unterschieden, so sind sie doch „wahr". Erasmus will der Reception nichts in den Weg legen: nihil vetat approbari librum, cujus autor sit incertus. Die letztere Instanz schien allein den Ausschluss zu rechtfertigen, passte aber nicht auf anerkannt kanon. Schriften wie Hiob. Auf Augustin ging endlich Santes Pagninus Lucensis (Isagoge ad sacras literas. Colon. 1540. fol. c. 15) zurück. S. Credner a. a. O. S. 318 ff. Eine feste Norm kennt er noch nicht. — In der griechischen Kirche herrscht fortwährendes Schwanken über den Umfang des Kanons, da die Trullanische Synode Beschlüsse sehr verschiedener Art autorisirt hatte. Es kommt erst viel später zum Abschluss in den Bewegungen gegen Cyrillus Lucaris. Das Concil zu Jerusalem 1672 erklärt ausdrücklich die von Cyrill ἀπόκρυφα genannten Schriften: Sap., Jud., Tob., Gesch. des Drachen, der Susanna, die Maccab. u. Sirach für γνήσια τῆς γραφῆς μέρη. (S. Volkmar bei Credner a. a. O. § 103 — 110). — So stand die Opposition eines Wykliffe (dial. lib. III c. 31) in diesem Punkte nicht ohne Zusammenhang da.

§ 24.

Die Hermeneutik.

Ueberall zeigt man sich durchdrungen von dem Reichthum und der Tiefe der Schrift, die durchweg eine »Kenntniss von Jesu Christo« darbiete. Darum gewahrt man allerorten, vorzüglich im A. T., mysteria, sacramenta, symbola. Die Hauptunterscheidung des buchstäblichen und mystischen Sinnes bleibt in vollster Gel-

---

2) In seinem Speculum Justitiariorum. Lond. 1642. 8⁰. praef. 4: Et oûtre ceux sont autre livres in l' viel testament, tout soit ne soient elles authorises Canon, sicome Tobie, Judeth, Maccabes, Ecclesiasticus. Cf. Cave (1720) appendix p. 16.

tung: verschieden wird der Werth des ersteren und die Mannigfaltigkeit des letzteren gefasst. Die hermeneutische Arbeit dieser Periode gipfelt in dem Versuche einer begrifflichen Unterscheidung der überkommenen Deutungsweisen. Das Verständniss des Buchstabens wird meist dringend gefordert, von Einigen als erster Ausgangspunkt, von Andern als allein sichres Fundament. Die klareren Geister spüren empfindlich den Mangel übereinstimmender Uebersetzungen; derselbe erzeugt das Verlangen nach Kenntniss der biblischen Grundsprachen, die sich aber selten findet und auch dann wirkungslos bleibt. Die Auctorität der LXX steht keineswegs fest; doch stützt sich dieser Zweifel nicht auf kritische Vergleichung und Autopsie, sondern auf Hieronymus, der für alle biblischen Kenntnisse die rechte Fundgrube bildet. Jenes Bedürfniss einer einheitlichen Textrecension ruft die correctoria biblica hervor, ohne dem Uebel in belangreicher Weise abzuhelfen.

Erläuterungen.

1. Die Bedingungen des richtigen Schriftverständnisses sind religiöser, sittlicher, dogmatischer, aber auch rein wissenschaftlicher Art. Der heil. Geist selbst muss uns die Schrift öffnen: Spiritus S., sagt Albertus Magnus im Prolog zum Joel, est ostiarius Scripturae, qui nisi aperiat divina virtute, nemo ad intelligendum et docendum divina intrare poterit. Sittliche Qualitäten verlangt schon vom Philosophen (um so mehr vom Exegeten) Johann von Salisbury; der wahre Mönch scheint allein dazu befähigt.

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena —
Haec reserare solent multis obscura legendo.

S. Polycrat. lib. VII c. 13. Claustrales rectissime et tutissime philosophantur ibid. c. 21. Opp. IV p. 177. Aehnlich Hugo u. A. — Kaum lässt sich dogmatisch nennen die freie und schöne Art, mit welcher Bonaventura die notitia Jesu Christi als den Weg zur Schriftkenntniss hinstellt, hinweisend auf Christus als den organischen Einheitspunkt der Schrift. Ex notitia Jesu Christi originaliter manat firmitas et intelligentia totius scripturae sacrae. Der Glaube an Christus, in die Herzen ergossen, ist gleichsam für die ganze Schrift lucerna et janua et fundamentum (Brevil. p. 2. 3). Mediante igitur hac fide datur nobis notitia S. S. secundum influentiam beatissimae Trinitatis. Dagegen verlangt Hugo für das allegorische, also eigentlich geistliche Verständniss die Kenntniss der acht dogmatischen Hauptstücke: von der Trinität, Willensfreiheit, Sünde und Strafe, dem Sakramente unter dem natürl. Gesetz, unter dem geschriebnen, der Menschwerdung des Wortes, Sakr. des Neuen T., Auf-

erstehung. Ibid. VI c. 4. Erst mit Hülfe dieses Schlüssels schwinden die Widersprüche in der Schrift. — Bedeutungsvoll ist aber der Eifer, mit welchem auf eine Kenntniss der Grundsprachen gedrungen wird, so wenig auch diese Zeit solchen Forderungen nachzukommen im Stande war. Nicht nur wird die Verschiedenheit der biblischen Codices der Vulgata als Uebelstand empfunden, man erkennt auch die relative Unmöglichkeit, eine völlig getreue Uebersetzung zu liefern. Letzteres z. B. bei Abälard Opp. ed. Cousin p. 234; bei Raymund Martin, bei Roger Bacon l. c. lib. III c. 1 p. 44: impossibile est, quod proprietas unius linguae servetur in alia. Er beruft sich auf das Wort des Hieronymus: si ad verbum interpretor, absurdum sonat. Er weist auf Robert Grossum-Caput (Grotshead) hin als ächten Kenner der Sprachen, qui solus novit scientias. p. 46: es ist kein andres Heilmittel da, als dass die heilige Schrift von Neuem übersetzt werde oder bis auf den Grund hin verbessert. Die Correctoren zu Paris machen das Uebel nur ärger, indem sie gegenseitig die Correcturen löschen cum infinito scandalo et confusione. Er erwähnt (p. 50) eine Menge von Zusätzen und Aenderungen des damaligen Textes, die sich weder im Hebr. noch im Griech. fänden; er verräth selbst einige Kenntniss des Hebr. und Chaldäischen und züchtigt haarsträubende Etymologieen, in denen sich seit Isidor die Exegese besonders gefiel, z. B. παρασκευή von parare und coena. Quod correctio sit necessaria, sagt er p. 49, probo per corruptionis magnitudinem. — Die Forderung Abälard's erscheint um so wichtiger, je weniger er sie selbst erfüllt [1]. Die drei Grundsprachen der Schrift sind nothwendig zu wissen, weil sie über dem Kreuze Christi standen. Beide Testamente sind in ihnen geschrieben. Im N. T. sind hebräisch: Matth., Brief an die Hebr., Jakob. und „vielleicht einige andre"; lateinisch der Römerbrief. Indess scheint er damit nur die ursprünglichste Sprachgestalt dieser Schriften andeuten zu wollen. — Raymund Martin erklärt, er werde nicht den LXX folgen, vielmehr verbum e verbo quotiescunque servari hoc potuit transferam veritatem. Der Vorgang des Hieronymus muss dies Wagniss rechtfertigen. Auch streitet der hebr. Text viel besser gegen die Juden, als der griech. u. latein. — Die Kenntniss des Griech. u. Hebr. ward vielleicht mit Recht von Robert Grotshead und Stephanus, Abt von Citeaux (s. oben) gerühmt, viell. mit Unrecht von Andreas v. S. Victor und Rupert von Deutz. Jedenfalls blieb dieselbe wirkungslos, mag auch nicht viel grösser gewesen sein als die von Roger Bacon.

2. Die Hermeneutik geht gern auf Augustin zurück; die sieben Regeln des Tychonius bleiben die Grundlage (Hugo, erud. did. V c. 4), aber die Erwägung des mehrfachen Schriftsinnes tritt in den Vordergrund. Zusammenhängendes liefern das 4., 5. und 6. Buch der eruditio didascal. von Hugo, sowie seine praenotatiunculae vor den Exegesen. Ausserdem der Brief eines Anonymus de modo et ordine legendi Scri-

---

1) Dass aber Abälard einen gewissen Grad von Kenntniss des Hebräischen und Griechischen besessen habe, zeigt Tholuck, de Thoma Aquinate atque Abaelardo interpretibus novi Testamenti. Halis 1842. 4°. p. 3 sqq.

pturam Sacram in Martene et Durand, Thesaurus novus anecdotorum (Paris. 1724) I. p. 486—490, der auch die Dogmatik als Schlüssel der Schrift betrachtet, aber zugleich mehr exegetische Hülfsmittel fordert.

Der Schriftsinn sollte ein mehrfacher sein, nach der Tradition der alten Zeit[2]). Diese multiplex intelligentia der Bibel bezeugte ihre eigenthümliche Tiefe. Der mystische Sinn allein blieb Bürgschaft für ihre dogmatische Auctorität, für ihre Unerschöpflichkeit, für ihre allseitige Erbaulichkeit; nicht weniger bürgt er für die geistige Freiheit gegenüber der immer starreren Herrschaft des Dogmas. Er selbst ist entweder zwiefach, nach der einen Seite hin das höhere intellectuelle, nach der andern das paränetische Interesse befriedigend. Im Ganzen ist er also dreifach wie die Trinität, oder der mystische Sinn allein geht in drei Theile aus einander, im scheinbaren Anschluss an Augustin, und in wirklichem an die bisherige Darstellungsweise. Ausser dem sensus literalis oder historialis zerfällt demnach der s. mysticus in die allegoria und tropologia (moralitas), zwischen die noch die anagoge tritt. Darauf gehen fast alle Aeusserungen über die Vielfachheit des Sinnes zurück. Eine Art von Fortschritt lässt sich in dem leisen Gefühl mancher Schriftsteller wahrnehmen, dass es sich bei der multiplicitas intelligentiarum mehr nur um eine verschiedene Anwendung und Beziehung der Schriftstelle, weniger um ihren Inhalt handele. Eine richtigere Erkenntniss scheiterte an dreierlei: 1) daran, dass man die Deutung jeder Metapher, jedes Tropus, jeder parabolischen Redeweise dem Gebiete des allegorischen Sinnes beliess, wodurch die Nothwendigkeit des letzteren evident wurde; 2) an dem überlieferten Princip des mystischen Sinnes, dass in der Schrift nicht nur die voces, sondern auch die res gedankenschweren Inhalt bargen, worin eben das Princip der Typik und Symbolik lag; 3) an der gesteigerten Verachtung des Buchstabens, der nur tödte, nicht belebe.

Dennoch erfährt der sensus literalis, wenigstens in der Theorie, eine gerechtere Würdigung, als das bisher der Fall war. Schon die nachdrückliche Behauptung ist hier von Werth, dass nicht alle Stellen nach jener dreifachen Art auszulegen seien. Oportet tractare sic divinam scripturam, ut nec ubique historiam nec ubique allegoriam nec ubique quaeramus tropologiam, sed singula in suis locis, prout ratio postulat, competenter assignare. Hugo, erud. did. lib. V c. 2. Aehnlich Bonaventura u. A. Die Aeusserungen über s. lit. variiren, jenachdem man auf das demselben zugewiesene eigenthümliche Gebiet der Geschichte blickte oder aber auf die litera selbst. Habes in historia quo Dei facta mireris, in allegoria, quo ejus sacramenta credas, in moralitate quo perfectionem ipsius imiteris. Hugo l. c. VI c. 3. Beim historischen Sinn sei zu unterscheiden: persona, negotium, tempus, locus. Auch das Kleinste darf nicht verachtet werden; es wird bedeutend durch den Zusammenhang. Ein tüchtiges Wissen dieses historischen Stoffes

---

2) Cf. Elster, de medii aevii theologia exegetica. Gottingae 1855 (für diesen und den folgenden Paragraphen). Rosenmüller, hist. interpr. T. V.

muss aller höheren Erkenntniss voraufgehen. Parvis imbutus tentabis grandia tutus. Hugo bekämpft selbst die einseitigen Allegoristen: si litera tollitur, scriptura quid est? ... Lege ergo scripturam et disce primum diligenter, quae corporaliter narrat. Einen gleichen Nachdruck legt Richard v. S. Victor auf den Literalsinn, nur dass er gegen jeden übermässigen Werth desselben redet. Nach Albertus Magnus (Elster l. c. p. 26) beruhen die andern Sinne auf dem literalen; ja, Thomas von Aquino sagt, dass Nichts, was dem Glauben nothwendig sei, nur in geistlichem Sinne verborgen liege; vielmehr habe der h. Geist dasselbe anderswo auch durch den buchstäblichen Sinn geoffenbart. Die Vielheit des Sinnes entstamme dem Reichthume der göttlichen Allmacht[3]; nach Bonav. liegt sie in der profunditas scripturae, denn Christus, der Schriftinhalt, sei die sapientia multiformis. Mit Thomas stimmt auch der hermeneutische Kanon des Hugo: doctrina semper non ab obscuris sed ab apertis exordium sumere debet. VI c. 6. Andre reden von der superficies literae, quae occidit, so Johann v. Salisbury (Polycrat. VII c. 12 Opp. IV p. 129): Licet ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies literae, multiplicitas mysteriorum intrinsecus latet; p. 123: litera inutilis est nec curandum est quid loquatur. Aehnlich Alb. Magnus. Bei Bonaventura wird der Fortschritt zu engerer Verbindung wahrnehmbar. Zwar sagt er: sub cortice (von Origenes bis Calvin eines der häufigsten Bilder) literae apertae occultatur mystica et profunda intelligentia; zwar ist der Buchstabe die niedrige Knechtsgestalt des Inhalts, — aber doch: S. S. in una litera multiformem parit sapientiam l. c. p. 14. Und: qui literam sacrae scripturae spernit, ad spirituales ejus intelligentias nunquam assurget p. 19. Ein ähnlicher Versuch zu einigen zeigt sich bei Hugo, der dem Ausleger als Aufgabe stellt zu eruiren literam, sensum, sententiam l. c. VI c. 8. Ueber den dreifachen Schriftsinn vgl. auch Richard a S. V. in den exceptiones lib. II c. 3.

3. Der Uebergang zur Allegorie wird seltner vermittelt durch die Nothwendigkeit, die Tropen zu deuten (wie bei Tychonius), oder durch die Scheu vor judaisirender Nüchternheit, sondern häufiger theils durch die innere Fülle des Schriftgehaltes, theils durch die hermeneutische Forderung, eine innere Einheit der Schriftaussagen herzustellen. Sententia divina nunquam absurda, nunquam falsa esse potest (Hugo VI, 11); ähnlich Abälard (Sic et non p. 14). Noch schärfer Bonaventura: In Script. S. nihil contemnendum tanquam inutile, nihil respuendum tanquam falsum nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo quod Spiritus Sanctus ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum l. c. p. 17. Der blos literale Sinn nämlich

---

3) Summa P. 1 qu. 1 art. 10: Illa prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est ... literalis; illa vero qua res significatae per voces iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis. — Dadurch erhält der geistliche Sinn principiell einen lediglich typischen Character.

erzeugt Widersprüche, die durch ihn selbst unlösbar sind: cum in sensu multa inveniantur contraria, sententia nullum admittit repugnantiam, sagt Hugo l. c. VI c. 11. So ist die innre Harmonie der Schrift bedingt durch die nivellirende Herrschaft des Dogmas und der Allegorie. Noch stärker betont diese Dissonanz der anonyme Victoriner (l. c. Martene et Durand I, 488), welcher zwar auf die tüchtige Durchforschung des historischen Sinnes Nachdruck legt (universa sacrae paginae series secundum historiam primo ter et quater perscrutanda et pertranseunda), aber die Unzulänglichkeit desselben um so greller zeichnet. Hoc diligenter in singulis notato, quae nullo modo ad literam possunt intelligi, quae etiam falsa sec. literal. intell., quae inepta ad lit. int., quae inutilia, quae in differentia, quae impeditiva ad aeternam vitam, ut per talium exempla quivis licet invitus ad allegoriarum intellectum suscipiendum cogatur[4]). Diese starken Ausdrücke liessen sich leichter erklären, wenn sie gestatteten, einen Seitenblick auf die jüdische Deutung der prophet. Weissagungen anzunehmen, bei der auch das Bildliche eigentlich verstanden wurde. Nicht unmöglich bei einem Zeitgenossen des Victoriners Richard, der gegen die judaizantes polemisirte. Uebrigens begründet Hugo (de scripturis et scriptoribus sacris c. 5) die Nothwendigkeit der Allegorie auch in alter Weise, man müsse die Metaphern, Visionen, Parabeln deuten. — Der tropologische oder moralische Sinn wird aber stets als die eigentliche Spitze oder Blüthe der Auslegung angesehen, vorzüglich von der älteren mystischen Richtung. Zeigt die Allegorie die credenda veraciter, die Anagogie (sursum ductio) die desideranda delectabiliter, so die Tropologie die notitia agendorum moraliter (Bonav. p. 15). Bisweilen wird auch die Anagogie mit der Allegorie oder der Tropologie verbunden, seltner tritt sie als das Höchste auf, sofern sie die ardentissima caritas lehre. — Die begriffliche Erklärung, Unterscheidung und Begründung dieser Deutungsweisen erscheint mithin als das eigenthümliche Werk dieser Periode; die Anerkennung eines fundamentalen Werthes des Literalsinnes weist jedoch schon auf einen Umschwung hin.

§ 25.

Die Exegese bis 1300.

Der Character der Exegese erleidet sachlich keine eindringende Verbesserung, bevor die jüdische Gelehrsamkeit ihre Einwirkungen ausübt. Die Väter werden seltner genannt; die Auslegung ist glossatorisch oder homilienartig, aber man giebt auch gerne, dem dialectischen Zuge der Zeit folgend, Definitionen, behandelt den Stoff nach Kategorieen, bringt Inhaltsübersichten und schmilzt die

---

4) Unrichtig deutet Elster l. c. p. 31 diese Stelle als Verachtung des literalen Sinnes, wogegen die zuerst angeführte streitet; sie soll nur die Nothwendigkeit der Allegorie schlagend ins Licht rücken.

verschiedenen Arten der Auslegung in einander. Vereinzelt steht ein Versuch reproductiver Exegese (Rupert von Deutz). — Der Schlüssel zur rechten d. i. allegorischen Schrifterkenntniss bildet aber das Dogma, welches auch die Enantiophanieen des Literalsinnes lösen muss. Dieser Grundsatz verurtheilt die Schrift zur Abhängigkeit, was Wunder, wenn der Name eines theologus biblicus in dem systematisirenden Zeitalter nach und nach zum Spotte wurde! — Gleichwohl ist die Allegorisirung der Schrift nur als methodischer Missgriff zu betrachten. Sie ist eine Frucht ihrer Zeit, deren Aufgabe es war, mit aller Kraft den oft ungefügen Stoff geistig zu durchdringen und demselben durchweg den Stempel der kirchlichen Christlichkeit aufzudrücken. Ihr Recht als Methode steht und — fällt mit dem des Geistes der mittelalterlichen Kirche.

Erläuterungen.

1. Die Exegese des Alten Testaments weist mehrfache Formen auf. Theils ist die Richtung auf gedrängte Kürze (wie in jenen Glossen) beibehalten; neben die Uebersetzung tritt concise Erklärung oder Nutzanwendung. Theils reproducirt die Auslegung den Text mit reicher dogmatischer Exposition; theils liefert der Text den Anknüpfungspunkt für homilienartige Paränesen. Ein höheres Maass von Selbständigkeit lässt sich nicht verkennen in Allem, was auf den Gedanken Bezug hat; in Allem, was grammatische und isagogische Kenntniss betrifft, muss Hieronymus der Führer sein. Die scholastische Richtung des Zeitalters zeigt sich deutlich in der häufigen Anwendung logischer Kategorieen, wie materia, intentio, modus; das Bedürfniss zu systematisiren tritt deutlich hervor; man strebt nach logischer Uebersichtlichkeit, man bestimmt den dogmatischen Character der Abschnitte [1]). Die Väter werden vielfach benutzt, der Strom der exegetischen Tradition bleibt tief und breit, aber die Namen werden selten mehr genannt, kaum noch am Rande verzeichnet. Bisweilen wird man sich der Abweichung von den Vätern (Richard a St. Victor im Prolog. zur Auslegung der Stiftshütte Opp. Colon. 1621 Tom. II, p. 1: timui petitioni amicorum satisfacere ne viderer in eo ipso patrum auctoritati derogasse) bewusst, wenn auch schüchtern genug. Was die Bücher betrifft, auf welche sich vorzüglich die Exegese richtete, bleiben die Genesis, die Psalmen, einzelne Stücke der Propheten (auch Threni), Koheleth, Job, besonders das Hohelied.

---

1) Dahin kommt es freilich selten, dass die Aeusserung von Reuss (a. a. O. § 533) ganz zuträfe: „Hatte die Kirche Mosen und Christum ausgeglichen, so wollte sie beide mit Aristoteles versöhnen, indem sie Jedem das Kleid des Andern anzogen“.

2. Wir nennen die wichtigeren Exegeten dieser Periode, soweit sich in ihnen ein Anfang zum Bessern kund giebt. Ruprecht von Deutz (1135) über die kl. Proph. und Hoheslied, vorzüglich das Werk de S. Trinitate et operibus ejus (Opp. Mogunt. 1631 fol.), eine fortlaufende Erklärung über die ganze Schrift, reproductiv (nicht glossatorisch), dialektisch und dogmatisch, äusserlich ganz frei von Auctoritäten. Petrus Lombardus († 1164) Psalmen, glossatorisch, sehr abhängig von der Tradition. Bernhard von Clairvaux († 1153) schrieb 86 Sermones über das Hohelied (Opp. vol. V) vgl. Rosenmüller a. a. O. V, 193 sqq. Honorius von Autun (1130) über sämmtliche poetische BB. des A. T.[2]; Radulf von Flavigmy über Leviticus; Hervé von Mans über Jesajas; Bruno Astensis, Abt von Montecassino, über den Pentateuch, Psalter, Hiob, Cant. s. bibl. max. PP. Lugd. XX, 1308—1678. Am bedeutendsten ragt hervor Hugo von St. Victor († 1141), der den grössten Theil der Bibel commentirte, theils fortlaufend theils in Auswahl. Nach dem Gepräge seiner Exegese lassen sich seine exeget. Werke in drei Gruppen scheiden. 1) Die historische Auslegung will nur das erste und nöthigste Verständniss bieten; sie geht von der Genesis bis zu den Königen incl. Die Noten werden immer dürftiger. Am Anfange streut er aber gerne mit einem „Nota“ schöne paränetische Bemerkungen ein, z. B. bei Gen. 6, 6: Nota, non est dolor nisi de amore amisso. quanto profundior erat amor, tanto altius tangit dolor. Vor dem Leviticus steht eine gedrungene klare Uebersicht über den Opferkult, brauchbar, aber ohne von umfassenden antiquarischen Kenntnissen zu zeugen. 2) In populärer practischer Weise sind einige Psalmen, ein grosser Theil des Koheleth (in 19 Homilieen) behandelt. Der Gedanke schweift bald und weit vom Textworte ab. Die empfohlene Askese ist mönchisch, aber nicht übertrieben. Den Erguss der frommen Gedanken stört oft dialektische Reflection. Bisweilen sehr populär: bei Ps. 15 (16) giebt er einen langen schlagfertigen Dialog zwischen Gott und dem Teufel, die sich über den Besitz der Menschenseelen streiten. Die Allegorieen in die historischen Bücher (falls sie von Hugo herrühren) geben Deutungen im Sinne des Zeitalters: lib. I c. 9 enthält eine kurze Darstellung der Stiftshütte, auf jedem Punkte mit symbolischer Erklärung, ähnlich beim salom. Tempel lib. VI c. 3; bei Erwähnung der Naturallieferung an den Hof Salomo's (1. Reg. c. 4) müssen z. B. die 10 fetten Ochsen figurare decalogi praedicationem in Vetere To, die 20 boves pascuales duplicationem ejusdem praedicationis in Novo To, die 100 Widder perfectam ecclesiasticam praelationem, lib. VI c. 1. Gen. 3, 15 ist nicht christologisch gedeutet: Adam stellt dar den Geist, die Eva das Fleisch, die Schlange den Teufel, der Apfel das Vergnügen am Irdischen. Rupert von Deutz wendet freilich den Weibessaamen auf Christus an, nicht aber auf sein Leiden, sondern auf den Sieg über den Teufel. — In den Homilieen über Koheleth erhebt sich oft die Sprache aus ihrem ruhigen Gange. „Die Darstellung hat öfters etwas Ungemeines, Gross-

2) Gedruckt: Comm. in libros 3 Salomonis. Colon. 1540.

artiges, Durchdringendes, einen Schwung der Andacht und Begeisterung, wie wir ihn nur noch bei Bernhard finden". S. Liebner, Hugo von S. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832 p. 160. — 3) Seine Auslegungen der Threni, des Joel und Obadja legen uns den dreifachen Sinn in strengerer Geschiedenheit und in grosser Ausführlichkeit dar. Meidet die Erklärung auch das Abgeschmackte, so doch nicht die Spielerei; man merkt auch in den Moralien stets den begriffespaltenden Dialectiker hindurch. Der Literalsinn wird kurz abgemacht. Ein bedenkliches Zeichen für den grossen Abstand solcher Exegese von den Axiomen der richtigen Hermeneutik ist der Umstand, dass in allen Sinnesarten mehrfache, sich logisch ausschliessende Deutungsweisen unvermittelt, gleichsam zur Auswahl des Lesers, neben einander aufgeführt werden ohne alle Beurtheilung und ohne Entscheidung. Richard v. S. Victor († 1173) schrieb über Psalmen, hohes Lied und gab theils antiquarisch theils allegorisch Expositionen über die Tempel Mosis, Salomos und Ezechiels. „Sie sind voll Ruhe, Scharfsinn und Combinationsgabe und verrathen ein sehr fleissiges Studium der Schrift". Engelhardt, Richard v. S. Victor und Johann Ruysbroek. Erlangen 1838 S. 161. Bei ihm zeigen sich bereits deutliche Wirkungen der von den jüdischen Exegeten angeregten Exegese, wovon später. — Lange Zeit sind dem berühmten Abte Joachim de Floris († 1202), den noch Flacius, Arnold, Weissmann u. A. für einen wahren Propheten und testis veritatis hielten, zwei Commentare über Jesajas und Jeremias (Vendig 1519 und 1525) zugeschrieben worden. In typischer Allegorie schildern sie die Zeiten des 13. Jahrhunderts und geben dann apokalytische Gedanken, deren die Zeit voll war. Doch sind sie unächt, wie Engelhardt (Kirchengesch. Abhdl. 1832, S. 53 ff.), Neander (Kirchengesch. V, 1, 425 ff.), C. Hahn (Geschichte der Ketzer im Mittelalter III, 84 ff.) behaupteten, und Friderich (die Comment. Joachim's von Floris zu Jes. und Jerem.) in Hilgenfeld's Zeitschrift für wiss. Theolog. II, 349 ff. 449 ff. überzeugend erwiesen hat. —

Recht characteristisch für die Zeit ist Abälard's Auslegung von Gen. 1 und 2, nur in Bruchstücken vorhanden [3]). Für die drei schwierigsten Stellen der Schrift hält er das Hexaëmeron, das Hohelied und das Tempelgesicht Ezechiels. Hier stellt Moses nur sinnliche Dinge dar, aber er will durch sie zur wahren Andacht locken. In die Erklärung dringen überall die naturhistorischen eignen Ansichten ein. Zuerst wurden die 4 Elemente geschaffen: Wasser, Feuer, Luft und Erde; der Himmel besteht aus Luft und Feuer. Das inanis (1, 2) der Vulg. heisst: leer von Bewohnern. Das autem deutet aber darauf hin, dass der Himmel seine Bewohner, die Engel, bereits hatte. Die Finsterniss geht nur auf die Unerkennbarkeit der Theile. Abyssus: congeries elementorum. In 1, 2 b hat der hebr. Text volitabat (מרחפת). Andre geben: fovebat und

3) Expositio in Hexaëmeron bei Martene et Durand, thesaurus novus anecdotorum. Paris 1717. V, 1363—1416. Die literale Auslegung bricht bei Gen. 2, 16 ab.

ferebatur. Er wendet alle drei Bedeutungen an. Geist Gottes ist s. Güte; fovebat: more videlicet avis qui ovo incumbit; der Vergleich wird näher ausgeführt. Doch heisst spiritus (hebr. ruauh, quod est ventus Deut. 32, 11) auch „Wind“; der Wind führte die Wasser in die Höhe, um den Himmel zu bilden; Wind im Wasser ist Sinnbild der Taufe: Ventus in aquis spirabat, typum gerens spiritus sancti aquas in Baptismum sua gratia foecundaturi et quasi hoc beneficium eis inspiraturi. Zu I, 3: das Sprechen Gottes erzeugt das Verbum Patris, gleich der coaeterna sapientia — nach allgemeiner alter Tradition. Sehr gut sagt er: imperando dicit D. fiat! et ei subjecta famulatur terra. — Auch er kann, sowenig wie Augustin u. a. Väter, die zeitliche Succession des Schöpfungsactes begreifen; derselbe muss Ein Act sein. Darum bedeutet der Abend nur den Entschluss, der Morgen die Ausführung desselben durch Gott. Prima Dies ist gleich prima operatio; ihre Verschiedenheit soll nur eine diversitas operum andeuten. — Einen einheitlichen Sinn zu finden liegt durchaus nicht in der Absicht der Ausleger des Zeitalters: mit einem: potest etiam intelligi — werden mehrere Meinungen mit gleicher Berechtigung neben einander gestellt. So bei den oberhimmlischen Wassern. Sie dienen dazu, die Himmlselemente besser zusammenzuhalten. Andre: Eis ist noch besser ad ignem siderum temperandum. Aber nimis frivolum ist es, zu meinen, sie wären für die Sintflut bestimmt worden, denn nach Psalm 148, 4 sind sie auch später noch da. Vielmehr entstand die Flut aus vielem Regen und dem Aufbrechen der Quellen. Wie konnten aber jene Wasser unter dem Feuer des Himmels zu Eis gefrieren? Hier, bei der Schöpfung, reichte der Wille Gottes zu dem Wunder allein aus; hier kann Etwas contra vel supra naturam geschehen. — Wie konnten die Pflanzen ohne Sonne entstehen? der Wille Gottes reichte wohl dazu aus. Aber die Sonne ist nöthiger ad conservandos fructus als ad producendas plantas — und hierzu reichte die frische Jugendkraft und grosse Feuchtigkeit der Erde hin. Sobald jene erschien, war für einen Theil der Erde ein Frühlingsklima da und es ist nicht gesagt, dass alle Theile sich gleichzeitig mit Vegetation bedeckten. — Die Planeten erklärt er für belebt, eifert aber gegen Astrologie. Vögel und Fische, weil aus dem Wasser entstanden, haben nicht solche Kraft ad lasciviendum, wie das Fleisch der Landthiere, die aus gleichem Stoffe wie der Mensch sind; daher verbiete Benedicts Regel auch nur das Fleisch der Quadrupeden. Die Vögel hatten auch in der Arche einen Ehrenplatz, weil sie aus dem Wasser kommen, dem Symbol der Taufe. Zu 1, 28: quod movetur in terra — ist hinzugesetzt zum Unterschiede von den animalia coelestia (sidera). — Auf diese expositio „historica“ folgt die moralis. Zu 1, 2: eine confusio coeli et terrae ist auch im Menschen, sofern er aus Leib und Seele besteht. Spiritus incumbit ei, indem er den alten Menschen zum neuen umbildet. Er hebt den Sinn von dem Irdischen zum Himmlischen empor, wie die Wasser, und giebt lucem fidei. Die Erde wird am 3. Tage trocken, wie die Seele frei wird a desideriis carnalium concupiscentiarum. Wie die Erde die Pflanzen, so bringt der neue Mensch Liebeswerke hervor.

Die Gestirne deuten auf die erleuchtende Predigt. — Im dritten Abschnitt, der Allegorie, werden die 6 Schöpfungstage auf die 6 Zeitalter der Welt angewandt.

Gleichfalls über das Sechstagewerk schrieb Arnoldus Carnotensis[4]) um 1162 (ed. Dionys. Perronet 1609 in 8); das Hohelied erläuterte Philippus Harvengius († 1180) — Opp. ed. Nicol. Chamart. Duaci 1620 Fol. —; der Comment. von Gilbert Porretanus über den Psalter liegt (nach Cave p. 583) als MS. in Oxford; Petrus Cellensis († 1187) schrieb 2 Bücher mysticae expositiones mosaici tabernaculi. — Auch die Historienbibel (historia scholastica) des Petrus Comestor, Kanzlers zu Paris († 1179) enthält manche philosophisch- exegetische Excurse und Glossen. Reutl. 1473; Argent. 1483; Lugd. 1543 u. ö. — Ganz erbaulich sind die Tropologieen von Guibert von Nogent über einige Propheten und Genesis sowie Bernhard's von Clairvaux 86 Sermones über das Hohelied.

3. Die grossen Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben auch fast sämmtlich mehr oder minder umfangreiche Werke exegetischer Art hinterlassen. Aber die ganze Arbeit, einen gegebenen Stoff nur verstehen zu wollen, ist ihnen fremdartig; sie müssen ihn sofort dialectisch und nach den Kategorieen des Aristoteles verarbeiten: die Mannigfaltigkeit der Deutungsweisen in friedlichem Nebeneinander scheint nur die Unerschöpflichkeit des Schriftsinnes zu bestätigen. Von Alexander von Hales († 1245) existirt ein Comm. über die Psalmen (Venet. 1496 Fol.), der aber von Einigen dem Bonaventura, von Andern dem Hugo v. S. Victor zugeschrieben wird; von s. Comm. zu den 12 kleinen Propheten sollen sich MSS. in der Bodleiana und im Vatikan befinden. — Bei Albert dem Grossen († 1280) spürt man schon stark den Einfluss der scholastischen Dialectik. Er hat die Psalmen, Threni, Baruch u. d. 12 kl. Propheten commentirt (Colon. 1536 und in der Gesammtausgabe der Werke in 21 Tom. von Petrus Jammy, Lugdun. 1661). — Thomas von Aquino († 1274) schrieb Exposit. in Job, in die ersten 50 Psalmen und dictirte sterbend eine Erläuterung des Hohenliedes (allein ed. 1545 in 8); vielleicht commentirte er auch den Jesajas, Jerem. sammt Threni, die Genesis (Lugd. 1573 in 8), die BB. Makkab. (Paris 1596) und Daniel[5]). Der Comm. in Hiob will den Wortsinn getreu entwickeln; auch macht er wirklich nicht selten erläuternde Bemerkungen von Werth. Aber er ergreift jede Gelegenheit, um die Begriffe schulgerecht und in feiner Dialectik zu entwickeln, und wird dann ebenso ausführlich, wie er dort lakonisch ist. Die Beschreibung von Hiobs Frömmigkeit begreift die Hauptarten der Pflichten, gegen Gott, den Nächsten, gegen sich

4) Ueber ihn und die Folgenden vgl. Cave a. a. O. passim.

5) Die zuletzt genannten Exegesen werden (nach Cave) von Vielen dem Thomas Anglus (C. 594) zugeschrieben. Die exeget. Werke finden sich in Tom. XVIII der Venet. Ausgabe (1594) und der Antwerpener (1612). — Mir liegt eine Separatausgabe des Hiobcommentares vor von Alexander Calcedonius, Venedig 1505 in kl. Fol.

selbst. Zu 2, 1 verbreitet er sich über das Verh. der göttl. Regierung zum Bösen. Dass der Satan erst später genannt ist, deutet darauf, dass das Böse nur eine accessio des Guten ist. Gott fragt den Satan nicht, was thatest du? Denn die Thaten der Dämonen geschehen oft ex divina voluntate, wenn auch die Intention böse ist. Der Satan sagt: circumivi terram — er hat also die Menschen mit Listen hintergangen, oder: er hat sie sowohl auf der Erde wie in der Hölle besucht und betrogen. Numquid considerasti Job? fragt Gott. Denn die Erde mag Satan umwandeln, aber den Gottesknecht Job nur betrachten, virtutem ejus mirari. Die Verwünschung des Geburtstages seitens Jobs (3, 2) wird durch Unterscheidung der Flüche gerechtfertigt. Stoiker Peripatetiker, Manichäer werden oft gerügt. Nach und nach werden die Bemerkungen sehr kurz, fast glossatorisch. Eine bessere Erklärung von 19, 25 hinderte die Uebersetzung der Vulgata: in novissimo die de terra surrecturus sum. — In den Pss. und Propheten will er dem Irrthume vorbeugen, dass wenig oder nichts von Christo vorkomme; demnach sind alle Aussagen mindestens figurae futurorum. — Die Auslegungen von Bonaventura († 1274) sind mehr practisch gehalten: Sermones XXIII in Hexaëmeron, Expos. in Psalterium, Eccles., Sap., Threni. Auch Aegidius de Columna († 1296) schrieb 2 BB. über das Hexaëmeron (Venet. 1521 in 4) und einen Comm. zum Hohenliede, der (nach Bellarmin) auch gedruckt ist: einen solchen schrieb auch Alanus ab Insulis († 1294), ed. Paris 1540 in 8. Sehr fruchtbar war als Exeget Stephan Langton (1228): er commentirte den Octateuch, — Tobias, Esther, Judith, Esdras, Makkab., — Jes., Jerem., Ezech., Esdr., Nehem., — Job (in 33 BB.), — auch schrieb er Moralia in XII proph. min. und den Ecclesiasticus. S. Werke liegen durchweg als MSS. in englischen Bibliotheken, bes. zu Canterbury (nach Cave 621). Alexander Neckam (1215) schrieb exposs. in Eccles. und in Cant. Cantt. (MS. in Oxford). Auch das Correctorium der ganzen Bibel von dem grossen Gelehrten Robert Grotshead († 1253) — in re literaria, quantum ea ferebant tempora, ad summum paene apicem evectus, in literis sacris pariter ac profanis, in linguarum hebraeae, graecae, latinae scientia supra communem doctorum sortem eruditus (Cave 620) — sammt s. tractatus de veris et falsis prophetis liegt in der Bibl. zu Canterbury. — Sehr thätig war auch, indess ohne Eigenthümlichkeit und ohne rechten Erfolg, Hugo a. S. Caro († 1260): er schrieb postillae seu commentariola juxta quadruplicem sensum in totum V. ac N. T.[6]). Er verfasste auch eine Concordantia major latinorum Bibliorum pro omnibus vocibus declinabilibus in tota S. S. repertis, denen Conrad v. Halberstadt (1290) die indeclinabilia hinzufügte. Darum heisst jener pater concordantiarum (Buxtorf, Concord. bibl. hebr. 1631. praef. — Buddei Isagoge in Theol. p. 1544 sq.).

---

6) Opp. ed. fratres Amerbach in VII Tom. Basil. 1498. 1504. Paris 1548. Venet. 1600. Die Bemerkungen zu den Psalmen sollen von Alexander von Hales herrühren.

Als der Kern des Schriftsinnes gilt im Mittelalter überwiegend der durch die Allegorie gewonnene. Nur der Typus, nur das Symbol haben ein wahres Recht, nicht der Buchstabe als Stoff; nur der Gedanke, nicht die Geschichte. Aber Christianisirung ist die grosse Aufgabe des Mittelalters in kirchlichen Formen, mit kirchlichen Mitteln. Das erfordert unaufhörliches Geltendmachen des Ideals gegenüber der ungefügen mangelhaften Gegenwart. Diese Strömung wirkt auch auf die Exegese und lässt das Schriftwort selbst als den Stoff erscheinen, der eine Verklärung durch den christlichen Gedanken erheischt. Die Exegese, unfähig, die Stadien des Weges genau zu unterscheiden, die vom Alten zum Neuen Bunde hinführten, setzt lieber den Inhalt desselben dort präsent, um nur das Recht der Kirche auf das A. T. behaupten zu können. Sonach ist die Allegorese nicht ausschliesslich ein methodischer Missgriff, mehr ein Nothbehelf. Zugleich erscheint sie als Verkürzung der theologischen Arbeit: in die Erklärung hinein verlegt man die doctrinelle sowie die practische Verwerthung des wahren Bibelgehaltes. Aber die Scheu, denselben dadurch selber zu verflüchtigen, steigt ahnend in manchen Geistern auf und heisst sie das Recht des „Buchstabens" höher ehren. —

§ 26.

Die Exegese seit Nicolaus von Lyra.

In den beiden letzten Jahrhunderten dieses Zeitraumes gewahren wir zunächst in der Exegese des A. T. eine erfreuliche Wendung zum Bessern. Die Anregung geht von der jüdischen Theologie aus. Das Gepräge der Exegese bei Juden und Christen war in den hermeneutischen Grundsätzen nicht sehr verschieden: Abhängigkeit von der Tradition, hier der h. Väter, dort der Targumim und des Talmud, Hochschätzung der Allegorie, kabbalistische oder mystische Spielerei, Einfluss des Aristoteles, aber auch steigendes Bewusstsein der Wichtigkeit des Wortsinnes. Nur die tüchtigen Anfänge selbständiger Bearbeitung der Grundsprache in grammatischer und lexikalischer Hinsicht bilden den Keim gesunder Anschauungen. — Solchen Anregungen verdankt Nicolaus von Lyra seine eigenthümliche Stellung. Dieselbe liegt viel weniger in seiner Hermeneutik als in der practischen Anwendung besserer Grundsätze. Denn schon früher war die Verderbtheit der Handschriften, die Willkühr der Correctoren, die maasslose Zersplitterung der Deutung gerügt worden; schon früher galt der Literalsinn als die nothwendige Grundlage des mystischen und hatte man die Kenntniss der Grundsprachen dringend gefordert.

Nur gradweise steht hienach Nicolaus höher; denn er fasst die Andeutungen kräftiger zusammen und macht mit dem fundamentalen Werthe des buchstäblichen Sinnes Ernst. Wichtiger ist, dass er den Inhalt und Umfang des letzteren auszudehnen sucht, den mystischen Sinn in unbedingte Abhängigkeit zu ihm stellt und den letzteren nicht mehr als Krone und Spitze einer würdigen Interpretation betrachtet. In der Exegese selbst dagegen geht er freier und eigenthümlicher zu Werke, wenn auch nicht ohne jene Schüchternheit, der man das Gefühl anmerkt, einen neuen Weg betreten zu haben. Er folgt häufig dem Rabbi Salomo Jizchaki (Raschi), stellt Auslegungen der Juden und Christen neben einander und giebt oft jenen den Vorzug. Selbst bei messianischen Erklärungen geschieht dies wohl. Schon Richard von S. Victor hatte gegen die judaizantes n o s t r i gestritten, welche z. B. in der Stelle Jes. 7, 14 die Alma auf die Prophetie beziehen wollten. — Das grosse Ansehen der Postille des Nicol. musste dazu bewegen, seine Abweichungen von sichern Traditionen der Kirche zu corrigiren (Paulus von Burgos). Leider nimmt das Studium des Hebräischen und Griechischen keinen Aufschwung. Somit mangelte auch die sichre Grundlage und es darf nicht befremden, wenn so treffliche hermeneutische Principien, wie sie Johann Gerson aufstellte, von keinem nennenswerthen Erfolge begleitet wurden. Wie wenig die Kenntniss der jüdischen Exegeten eine Nachfolge des Nicol. von Lyra verbürge, bewies schlagend J a k o b P e r e z v o n V a l e n t i a. Und während T u r r e c r e m a t a in knappster Form dem Wortverständniss dienen will, ergiesst sich A l p h o n s u s T o s t a t u s, der Mann mit ungeheuerem Gedächtnisse, in die breiteste Auslegung, deren Schwall grade die Schwierigkeiten bei Seite lässt. — Erst mit R e u c h l i n beginnt deshalb eine neue Aera, weil nun das Studium des Hebräischen auch den Christen ungemein erleichtert wird.

Erläuterungen.

1. Ueber die bedeutendsten Grammatiker und Exegeten unter den Juden (deren eingehende Behandlung nicht unsre Aufgabe ist) vgl. R i c h. S i m o n, histoire critique du Vieux T. Roterod. 1685 lib. III c. 5 — 7 p. 371 — 385. V a l. E r n s t L o e s c h e r, de causis linguae hebraeae libri III. Francf. 1706 p. 151 sqq. W o l f, Biblioth. hebr. I, 337 sqq.

II. 595. Bartoloccio de Celleno, Biblioth. magna rabbinica. Romae 1693. IV, 6 sqq. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung I, 86 ff. Ueber diesen Paragraphen selbst ibid. I, 109 ff. Rosenmüller, hist. interpret. V p. 280 — 454. Vorzüglich: Parschandatha, die nordfranzösiche Exegetenschule. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese und der jüd. Literatur, von Dr. Abr. Geiger. Leipzig 1855.

Für die Grammatik sind zu nennen R. Juda Chajug (11 sec.), R. Jona (A. ibn Gannach) aus Cordova, Aben Esra aus Toledo, die Familie Kimchi (Joseph und seine Söhne Moses und David) u. A. Unter den Exegeten ragen hervor Abraham Aben Esra († 1167) und R. Salomo Jizchaki († 1170). Der erstere will im Gegensatze zu den Rationalisten (den Karaiten, welche die Tradition verwerfen), den Allegoristen und Kabbalisten den reinen Wortsinn erforschen. Beide schrieben über das ganze A. T., dieser der beliebtere und mehr scholastisch, jener dunkel. Ausserdem David Kimchi und R. Bechai ben Ascher Die hermeneutischen Rathschläge des R. Mose ben Maimon (oder Maimonides in s. more nevochim, doctor perplexorum), der metaphysische Spekulation nach Aristoteles und den Arabern mit der Worterklärung verbinden wollte, mochten befreiend wirken gegen die talmudischen Auctoritäten, konnten aber nicht den Exegeten selbst fördern. Mehr subtil als gründlich ist R. Levi ben Gerson, Aristoteliker (14 sec.). Viel bedeutender Don Isaak Abravanel (Abarbanel † 1405) aus Lissabon, über Pentateuch, erste und letzte Propheten. Vgl. die rabb. Bibel von Buxtorf. Basil. 1618. 3 tt. Fol. Im 16 scc. R. Salomo ben Melech [1]. — Ueber die Auslegungsweisen der Juden s. Schröckh, christl. Kirchengeschichte XXV, 391 ff., Rosenmüller a. a. O. p. 210 sqq. Auf R. Ismael wird die Aufstellung von dreizehn Auslegungsweisen zurückgeführt. Hottinger, thesaur. philog. 1659 p. 560 — 562; Waehner antiquitt. Ebraeorum 1743, I. p. 422 — 523. Aber diese bilden keine eigentliche Hermeneutik, sondern geben nur die Mittel an, um dogmatische Schlüsse zu ziehen und scheinbare Gegensätze auszugleichen.

2. Die Einwirkung der mittelalterlichen jüdischen Exegese zeigt sich schon frühe. Zwar streitet Petrus Alfonsus (c. 1100 contra Judaeos) nur gegen Juden selbst, welche die Alma in Jes. 7, 14 auf die Königin Israels beziehen wollen, — mit leichter Mühe, da Hiskias, als das Orakel gegeben wurde, bereits neun Jahre al' war, mithin nicht mehr Emanuel sein konnte, und mit wenig Kenntniss, indem er die Begriffe בתולה und נערה verwechselt. Dagegen schreibt Richard a. S. Victore seine 2 BB. de Emanuele (Opp. p. 436 — 486) gegen einen Tractat eines Mag. Andreas, der in sehr schlagender und scharfsinniger Weise die Alma von der Prophetin erklärt hatte; die Polemik Richards ist mehr dogmatischer Natur und stützt sich zumeist auf die Citation bei Matthäus.

Umfangreicher erscheint, wie gesagt, die Benutzung der jüd. Exe-

1) Den Jonas edirte Em. Fr. Fabricius. Gott. 1792. 8.

geten in den postillae perpetuae des Nikolaus von Lyra[2]), eines Minoriten († den 23. October 1340, nicht Proselyt), lange sehr hoch gehalten, auch von Luther. S. Postille ward schon im 15. sec. ungemein häufig gedruckt[3]), meist mit additiones des Paulus Burgensis und vertheidigenden Repliken des Matthias Doringk. Bekannt ist der Vers: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset oder totus mundus delirasset. S. Anschauung von Schrift und Kanon ist niedergelegt th. in s. prologus in biblia th. in der Notiz de libris canonicis et non canonicis th. in den Vorreden zu den einzelnen Büchern. Im Einzelnen steht er im Urtheile über die Apokryphen auf dem Standpunkt des Hieronymus, im Allgemeinen aber huldigt er der Zeitströmung und rückt sie sehr nahe an den Kanon. Näheres a. bei Hody, de bibliorum textibus 1705 p. 659. Oft citirt sind die Hexameter: Litera gesta docet, quid credas, Allegoria; Moralis quid agas, quo tendas, Anagogia. Denn auch er behauptet die Dreifachheit des mystischen Sinnes, macht aber mit der fundamentalen Bedeutung des Literalsinnes Ernst, und fordert für die sichre Gewinnung desselben die richtigen hermeneutischen Mittel bes. in sprachl. Beziehung. Indem er in diesem die scriptura exterior et patentior, in jenem die interior sieht, kommt er hermeneutisch nicht über den Dualismus heraus, viel leichter in der Exegese selbst. Deshalb müsse mit dem Literalsinn angefangen werden, cum ex solo sensu lit. et non ex s. mystico possit argumentum fieri ad probationem et declarationem alicujus dubii — im Grunde nur eine Schärfung des früher mehr zögernd aufgestellten Satzes, dass wenigstens alles dogmatisch Wichtige auch in blossem Literalsinn vorkomme. Er tadelt ebenso die Zerfahrenheit der Allegoristen, indem er den mystischen Sinn aufs engste an den literalen anschliessen will, als auch die Zersplitterung des Verses in einzelne Worte und Herbeiziehung unnöthiger Parallelen. Was er selbst vorbringt, soll nur scholastice et in modum exercitii gesagt sein und der Correctur sanctae matris ecclesiae et cujuslibet sapientis unterworfen werden. Auch damit sagt er nichts Neues, dass an vielen Stellen wie Deut. 6, 4 nur der Literalsinn Geltung habe (vgl. Hugo), an einigen beide, an andern nur mystische. Das Letztere meint er aber nur von parabolischer und bildlicher Rede, deren Subsumtion unter den mystischen Sinn auch die Entwickelung seiner Hermeneutik, wie früher,

2) Histor. und liter. Nachrichten von ihm giebt J. A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis. 1754. V, 144 ff. Le Long, Biblioth. sacra ed. Masch. P. II vol. III. contin. p. 357 sqq., wo auch das Nähere über die ältesten Ausgaben.

3) Hain zählt in s. Catolog. der Incunabeln gegen 20 Drucke des ganzen Werkes und einzelner Theile auf, ohne indess erschöpfend zu sein. — Ebenso häufig sind die späteren Ausgaben: recht gute sind die zu Lyon 1545 erschienene (die ich benutze) und die Antwerpner 1634 v. Leander a S. Martino besorgte, die von Feuardentius, Jo. Cadranus und Jacob de Cuilly Lugd. 1590, und die zu Paris 1660; — alle mit der Glossa ordinaria des Wal. Strabo, den additiones des Paul von Burgos und den Repliken des Matthias Thoring.

sehr behinderte. Bisweilen scheint eine Ausdehnung der litera auf dieses Gebiet hindurchzublicken.

Der Proselyt Paulus Burgensis (eig. Salomon Levita, dann P. de Sancta Maria, † 1435) corrigirte durch Additiones den Nicolaus, oft unglücklich. Hermeneutisch stellt er den Literalsinn auf Grund von 2 Cor. 3, 6 (nach alter Ueberlieferung) niedriger als den spiritualen, und sucht die Widersprüche gegen die exegetische Tradition zu beseitigen. Uebrigens ersehen wir aus ihm, dass diese Postille bereits allgemein die glossa ordinaria sehr in den Hintergrund gedrängt hatte. Dagegen ist es bedeutsam, dass er (wie Gerson) die Erklärung des Parabolischen dem Literalsinn zuweist. — Matthias Doringk vertheidigte Lyra gegen die Correcturen des Paulus, aber ohne genügende Sprachkenntniss.

3. Was die Exegese des Nicolaus betrifft, so benutzt er eifrig die jüdischen Ausleger, bes. R. Salomon Jizchaki (daher von Mercier später Simia Salomonis genannt). Seine Postillae perpetuae (geschr. 1293 — 1339) umfassen 85 Bücher; die ersten 50 behandeln die post. literales, die andern 35 geben Moralitates[4]. Nur von den ersteren sei hier die Rede. Oft beruft er sich auf das hebr. Wort, dessen Sinn er meist gut angiebt; den Conflict jüdischer und christlicher Meinungen lässt er oft ungelöst; wo er sich aber entscheidet, geschieht es nicht selten zu Gunsten der ersteren. Ein selbständiges Urtheil dürfen wir bei diesem ersten Versuche nicht erwarten. In den histor. BB. hält er den geschichtlichen Faden fest und giebt histor. und antiquarische Bemerkungen aus s. Quellen. Der Einfluss seines scholastischen Zeitalters zeigt sich theils in der Neigung zu Definitionen, theils in der Sucht nach sehr detaillirten Eintheilungen, die den Schein hervorrufen, der Autor habe nach genauester Disposition gearbeitet, selbst z. B. beim Buche Josua. Im Allgemeinen beweist er, dass die dialectische Schule durch die Nöthigung zu geistiger Gewandtheit bis zur Geschmeidigkeit die Präcision in Darlegung des Sinnes bedeutend zu steigern vermag. Ueberall zeigt sich jene verständige Klarheit und besonnene Nüchternheit, die dem rechten Exegeten eignet, und die seine Auslegung in ganz specifischer und auffallender Weise von denen seiner Vorgänger, Zeitgenossen und auch Nachfolger vortheilhaft auszeichnet.

Wir wählen einige Proben, behufs näherer Characteristik, meist Stellen der Genesis. I, 2: Geist Gottes, der Wille, welcher über der congeries elementorum schwebte, wie der Wille des Künstlers über dem Stoffe, den er zu gestalten beabsichtigt. V. 3 Gott sprach: Das Sprechen deutet nicht auf eine sinnliche Stimme, sondern ist intelligere Dei practicum, quod includit ipsum velle. Gegen die, welche den Fall der Engel in den 2. Schöpfungstag verlegen: hoc scripturae auctoritatem non habet. Das Wasser denkt er zuerst als nebelartig, daher konnte es den Himmel bilden; am 3. Tage verdichtet es sich und nimmt daher

4) Propono, sagt er im Prolog, S.S. iterum exponere secundum sensum mysticum, ubi est mystica exponenda. Die literales sind übrigens häufiger gedruckt.

geringeren Raum ein (I, c. 7, 9). I, 16: Frivol ist die Meinung der Juden, der Mond, anfangs der Sonne gleich, habe grösseren Glanz gefordert und sei deshalb an Licht verkürzt worden. Die Gestirne sind unbelebt. Zwischen den verschiedenen Ansichten über die Natur des Himmels will er nicht entscheiden. I, 21: Die Entstehung der Vögel aus dem Wasser ist ihm bedenklich: active stammen sie aus Gott, passive ex elementis, das Wasser sei nicht nur humor, sondern auch vapor (wie Augustin, der hiebei den Unterschied als unda labilis und aura flabilis fasst). — c. II: Rekapitulation mit Ergänzungen: per gubernationem res applicantur ad Dei operationes. Für das Paradies giebt er keinen Ort an: Pischon und Gihon sind Ganges und Nil. II, 22: Das Dilemma ist klar erkannt: entw. fehlt dem Menschen heute eine Rippe, dann ist er höchst mangelhaft — oder sie war damals überflüssig, dann ging er als Monstrum aus den Schöpferhänden Gottes hervor. Die Lösung ist ächt scholastisch: Manches kann überflüssig sein ratione individui, nicht ratione speciei; dieser Ueberfluss ist hier vorhanden. צלע = latus (so die Juden) verwirft er: Adam wäre monströser Doppelmensch gewesen. III, 5: eritis sicut Deus) non restricti aliqua inhibitione nec alicui subjecti. Aber III, 22 ist es Ironie seitens Gottes. Der spinöse Dogmatiker zeigt sich in der Untersuchung, wann Eva (interius aut exterius) gesündigt und welche Folgen es für die originalis justitia gehabt habe. Sehr interessant ist s. Behandlung von III, 15. Zuerst giebt er 1) Augustins symbolische Ansicht, der unter der Schlange nur den Teufel versteht: terram comedes homines terrena diligentes incorporabis. Die Feindschaft geht auf den steten Kampf des Menschen mit s. ratio inferior. 2) Die christologische Deutung, wobei zugleich mulier — Maria. 3) Alles geht nur auf die Schlange. Prius habebat serpens faciem gratiosam super omnes bestias et factus est horribilior omnibus (bekanntlich von Luther fast wörtlich wiederholt): sie hatte auch Füsse und aufrechte Gestalt. Gestraft wird sie nach Levit. 20, 15. 16. Allein diese Ansicht sei unwürdig: Gott rede nicht zu einem brutum animal, — die aufrechte Gestalt gezieme nur dem Menschen, — die Schlange selbst sei sündlos. Er selbst entscheidet sich für Augustin, also gegen die christologische Deutung[5]), ohne sie zu verwerfen. — IV, 15: Eine siebenfache Bestrafung dessen, der den Brudermörder Kain tödtete, war nicht rationabilis. Es heisst: Kain soll in der siebenten Generation sterben sc. durch Lamech (nach d. Rabb.), der in der Flut umkommt. IV, 16: egressus est Cain a facie Dei) sc. a facie similitudinis vel creaturae in qua Deus loquebatur. Kain hatte (IV, 14) den Tod gefürchtet a quocunque homine vel bestia occurrente. Das „Zeichen" war in s. Angesichte und brandmarkte ihn als Brudermörder. Die Stadt erbaut er zu seiner Vertheidigung. Das Lamechslied (IV, 23) beschwichtigt die Furcht der Weiber, L. könne mit den Waffen Tubalkains Unheil stiften.

---

5) G. W. Meyer a. a. O. I, 117 schreibt ihm die 2. Erklärung zu; aber N. sagt ja am Schlusse selbst: Et ideo prima expositio quae est Augustini melior videtur.

4, 22: Naamah ist Wollespinnerin und Schneiderin — offenbar nach Rabb., ohne dies zu erwähnen. IV, 26 geht auf den Beginn des Cultus und nicht mit den Juden auf den Götzendienst, wie später fast allgemein: הוּחַל profanatum est. — XVIII, 1: Abraham steht auf; Gott heisst ihn sich setzen: er werde selbst einst vor s. Nachkommen (als Richter) stehen. Diese jüd. Meinung sei haltbar, weil fidei nostrae consona et adimpleta: Christus vor Caiphas, aber hier praeter intentionem loquentis. Da Gott die Gastfreiheit Abrahams sieht, lässt er drei Engel erscheinen, ut eis exhiberet beneficium hospitalitatis. Michael verkündigt die Geburt Isaaks und wird deshalb mit Adonai angeredet, Gabriel den Untergang Sodoms, Rafael heilt ihn von der eben geschehenen Beschneidung: diese Judensage wird acceptirt. Aber kein Wort redet er von der Trinität, die indess I, 26 erwähnt wird. — In Gen. XLIX wird V. 10 freilich auf Auctorität des Targum hin von der Ankunft des Messias verstanden, doch v. 11 geht nicht auf Christi Leiden, sondern auf die Fruchtbarkeit Judäas. — Wie bedeutsam und treffend sein exeget. Blick war, zeigt die Vergleichung mit den Additionen des gelehrten (Exjuden) Paul von Burgos, der trotz seiner Kenntniss des Hebr. das alte Geleise der Tradition einzuhalten sucht, vollends aber die (in der Lyoner Ausgabe) hinzugefügten moral. und alleg. Deutungen. Gleichwohl hat Nicolaus nicht die unmittelbaren Wirkungen gehabt, da seine Zeit den unbedingten Werth des klaren einfachen Schriftsinnes noch nicht zu würdigen vermochte. Diese Erkenntniss entsprang erst aus dem scharfen Conflicte des kirchlichen Geistes mit dem Gewissen und dem rein religiösen Erkenntnisstriebe. — Ausserdem schrieb Nicolaus einen Tractat über die Abweichungen der gewöhnlichen Uebersetzung vom Hebräischen sowie ein Praeceptorium seu expositio in Decalogum divinae legis (nach Cave).

4. Der Vollständigkeit wegen führen wir einige exegetische Schriften an, dürftig in Zahl und in Inhalt; die Sentenzen des Lombardus wurden ungleich häufiger commentirt als die Bibel. Ludolph Saxo (1330) trägt in s. Erkl. der Psalmen[6]) nur Meinungen von August. Hieron. Cassiod. Petr. Lomb. zusammen, den mystischen Sinn betonend. Richard Pampolitanus (c. 1340) commentirt Threni und einzelne Stellen des Hohenliedes (Col. 1536); Robert Holkott (1340) schrieb 213 Lectiones in Sap. Salom. (Spirae 1483; Venet. 1586), Lecturae in Cant. Cantic. und in die 7 ersten Capp. des Eccles. (Venet. 1509), sowie einen Comm. in Prov. Salom. (Par. 1515) und in die XII proph. min. (MS. in Oxford), auch allegoriae utriusque Ti (als MS. in Biblioth. Canterbur.); Nicolaus Cabasilas Chamaetas (c. 1350) erläuterte die Visionen des Ezechiel c. 1 und 37, Joh. v. Ruysbroek (1360) die Stiftshütte (Colon. 1552. f. 1609 in 4). Von Petrus d'Ailly († 1425) haben wir Meditationen über einige Psalmen und ein verbum abbreviatum super libr. pss. sowie ein B. quaestionum in Hexaëmeron. Die Enarrationes in einige Psalmen von Johann Huss (Norimbergae 1558 f.

---

6) Ed. Paris 1506. Ven. 1521. Par. 1528. Lugd. 1540 (Cave).

und 1714. T. II) erheben sich nicht über das Gewöhnliche, kurze Glossen mit erbaulichen Bemerkungen. Der gelehrte Proselyt Hieronymus de S. Fide (1412) schrieb zwei BB. contra Judaeos[7]) (deshalb Hebraeomastix genannt), in denen er aus zahlreichen Stellen rabb. Schriften sowie aus dem A. T. beweist, dass alle Merkmale des Messias historisch eingetroffen sind, — in contorter Verwendung des bibl. Stoffes mit s. Gegnern wetteifernd; denn auch s. eigne Beweisführung trägt ganz talmudistisches Gepräge. Eine ähnliche Schrift ist die des Petrus Niger (1475): de conditionibus veri Messiae et de perfidia Judaeorum (Eslingae 1475 fol.), eines gründlichen Kenners der hebr. Sprache (Cave, appendix p. 124). — Johann Picus von Mirandula († 1494), das Wunder von Frühreife und universaler Gelehrsamkeit, schrieb 7 BB. in das Hexaëmeron und comm. in ps. 15; Conrad Summenhart († 1490) erläuterte die messianischen Stellen, welche die Gottmenschheit des Messias beweisen (Tub. 1494).

Eine höchst umfangreiche Auslegung lieferte Alphonsus Tostatus († 1454: hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne)[8]). Sein Aufwand von unnützer Gelehrsamkeit und ermüdender Geschwätzigkeit hat den Zweck, eine natürlich klare Auffassung des Textes zu verbreiten, im dunkeln Gefühl der Unzulänglichkeit mystischer Deutungen, die bei ihm nur in zweiter Linie erscheinen. Er kennt den hebr. Grundtext, ohne ihn recht zu verwerthen. Er will nur literalem sensum prosequi. Allein er zeigt, wie der Forschungstrieb zu seiner Zeit längst in Grübelei übergegangen war, die den naiven Glauben zerstörte. Unzählige Fragen dogmatischer Art werden zugleich erörtert, während er den nächsten Sinn nur kurz andeutet. Trotz seiner Breite bleibt er oft unklar, indem er verschiedene Ansichten zu vereinigen sucht; wirklich schwierige Data finden keine deutliche Erledigung. Der Aristoteles wird nicht vergessen; Nicolaus von Lyra wird stillschweigend stark benutzt und nur erwähnt, wenn er gegen ihn polemisirt. Bei aller Nüchternheit fehlt ihm der Sinn, das Abgeschmackte als solches zu erkennen. Er muss fragen: ob Gott nach dem 6. Tage (Gen. 2, 1) nichts mehr geschaffen, da doch fortwährend Thiere ex putrifactionibus entstehen? Nihil a Deo productum est, cujus simile ante non produxit vel in suis causis. Deus seminarias causas horum (sc. der Käfer und Würmer) rebus indidit. Die Heiligung des 7. Tages veranlasst ihn, über alles sonstige Geheiligte sich zu verbreiten. Warum war aber der Sabbath nicht auch Naturgesetz? Die ersten Menschen lebten in quiete continua, bedurften wenig Speise und Kleidung, da die Natur Alles darbot; Kain war Ackerbauer

---

7) Die Lectüre dieser Schrift soll 5000 Juden bekehrt haben. Ed. Francof. 1602 in 8. und in der Bibblioth. PP. maxima (Lugd. 1677) Tom. XXVI p. 528—554.

8) Edirt Comm. üb. Pentat., Josua, Ruth, Judd., 4 Regg. Chronik von Ximenes Venet. 1530; dann 1596 (diese Ausgabe liegt mir vor); Colon. 1612; Venet. 1728 — sämmtliche Werke in 27 Folianten mit 2 BB. Register.

ad aliquod exercitium magis quam ad necessitatem (Gen. 4, 3). Seit der Verwüstung der Erde durchs Diluvium bedürfen die M. mehr Arbeit, also auch eines festen Ruhetages. — Der Ganges (Pischon 2, 11) entspringt auf dem Berge Oscobares, einem Theile des Kaukasus. Ueberhaupt benutzt er diese Stelle, um s. geograph. und histor. Kenntnisse leuchten zu lassen, lauter unfruchtbare Notizen, die das Verständniss nicht fördern. War Adam weiser als Salomo? hat er allen Thieren Namen gegeben, da doch die Fische nicht vorgeführt werden konnten? Nur den rebus principalioribus (2, 19). Der Schlaf Adams ist übernatürlich (2, 21), Ekstase, um ihn den Schmerz nicht fühlen zu lassen; er war figura Christi, denn das aus der Seite entquillende Blut geht auf Versöhnung, das Wasser auf die Taufe — Beides bildete die Gemeinde, die sponsa Christi. — Beim Bau des Weibes ist Lyra's Deduction weiter ausgeführt. Gott wählte aber die Rippe, quia costa adhaeret cordi, quod vir uxorem valde amare deberet [9]). Die ersten Menschen waren (gegen Josephus) keine Kinder, sondern sapientia completa. — Die Schlange (3, 1) war nur instrumentum locutionis Diaboli, übrigens bediente sich der letztere einer Schlangenart, die aufrecht geht und ein jungfräuliches Antlitz hat, ut magis Eva complaceret, und die man Pharias nennt. Tentavit diabolus in gula, sicut nos tentat. Hat Eva vor dem wirklichen Genuss gesündigt? Verlor sie gleich die justitia originalis? Gott wandelte im Garten (3, 8) ad auram post meridiem: nach Aug.: Er kam langsam herbei, damit sich sein Zorn über den Fall abkühle, oder es geht auf den Ort: er kam von dem Süden her (aura = Auster), oder die Art: wie er dem Elias (1 Reg. 19) im Windessäuseln erschien. — Zu 3, 15: Die Schlange hat nicht gesündigt, wird daher auch nicht gestraft, sondern bleibt in ihrem natürlichen Zustande ad consolationem mulieris. Sonst vermischt er die versch. Erklärungen. — Zu Ex. 1, 5: animae für Menschen, denominando totum a parte. Ex femore Jacob — lange Deduction über das Verh. von femur, lumbus, sperma, genitalia; ebenso über die 70 und 66, die bei der Berechnung herauskommen. —

Eine sehr günstige Aufnahme fand auch der Comm. in psalterium Davidis des Cardinals Joh. de Turrecremata († 1468) [10]) — wegen seiner gedrungenen kurzen Erklärungsweise. Von einer Beachtung der davidischen Zeit ist kaum die Rede: David als Prophet muss auch das, was er scheinbar von sich sagt, von Christo gemeint haben. So heisst es zu Ps. 2: *quare fremuerunt)* more ferarum sine ratione — *gentiles)* romani milites crucifixores christi — *et populi)* judaeorum — *meditati sunt inania)* credentes per Christi mortem exstinguere nomen et famam et regnum ejus. *Affuerunt)* huic malitiae praebentes favorem Herodes

9) Sehr ähnlich Delitzsch (zur Stelle): „aus der dem Herzen naheliegenden biegsamen Ribbe", trotzdem dass er mit targ. jerus. sich für die unterste der falschen Ribben entscheidet, die doch höchstens der Milz oder der Leber benachbart ist.

10) Ed. Mogunt. 1474. Venet. 1485. 1513. Mir liegt eine Pariser Ausgabe etwa vom J. 1500 in 12. vor.

et Pilatus sacrilegis mentibus in hoc scelere consentientes; et sacerdotii — *principes convenerunt*) in una prava voluntate — *adversus Dominum)* Deum Patrem — *et adv. Christum)* filium — *ejus)* Dicentes Dirumpamus — *vincula)* sc. doctrinam et miracula et promissiones, quibus Christus et ejus discipuli nos sibi astringere volunt. — Der 3. Psalm führt Christus als Menschen redend ein admirans cur tot persecutores habeat. Psalm 8: de exaltatione Christi et ecclesiae dilatatione. Ps. 9: de judiciaria potestate christi. V. 6 *increpasti)* per praedicationem apostolorum — *gentiles)* de idololatria, cui erant dediti — *et periit impius)* diabolus amissa potestate qui adeo perivit. Ps. 10 (11): in quo docet resistere haereticis qui fideles nituntur in suam pravitatem convertere. Ps. 17 (18) de leticia resurrectionis Christi. Ps. 51 (52): confortantur fideles contra antichristum et complices ejus.

Viel ausführlicher ist der Psalmencommentar von Jakob Perez von Valentia[11]) († 1491), dessen bedeutende Belesenheit im Talmud und in rabbin. Schriften den Exjuden sehr deutlich verräth. Aber der Exegese kommt s. genauere Kenntniss des Hebr. nicht zu Gute: hier vereinigt er den blinden Eifer des Renegaten mit der kleinmeisterlichen Verschrobenheit des Talmudschülers. Sechs Tractate schickt er voraus, welche über die Art der David. Prophetie, über hermeneut. Regeln, über die gangbarsten Worte und Ausdrücke im A. T., über die Ueberschriften, endlich über die Uebersetzungen handeln — voll mancher eigenthümlicher Ansichten, in scharfer Polemik gegen alle jüdischen Meinungen, im Ganzen traditionell. Der Typus spielt bei ihm eine grosse Rolle, ohne indess das Gebiet der stricten Weissagung zu beschränken. In den Psalmen sieht er altiora secreta et mysteria als im Gesetz und in den Propheten. David ist der grösste Prophet nach 2 Sam. 23, 1 — 3, behauptet er, selbst mit Abweisung Augustins, der (Deut. 34, 10) Moses dafür erkläre, doch nur disputative, nicht affirmative. Von s. 10 hermeneut. Regeln bilden 7 die des Tichonius; ausserdem fordert er Anerkennung der höchsten Mysterien (Trinität, Christologie) im A. T. Christus ist finis Veteris et principium Novi Ti. Eundem Christum, quem Judaei exspectabant redemtorem, nos exspectamus praemiatorem et glorificatorem. — Elohim bezeichnet die Trinität. Adonai ist theils אדני th. יהוה geschrieben; diese 4 Buchstaben bedeuten Allmacht, Weisheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit; weil aber diese selbst unbegreiflich, so ist auch יהוה unaussprechlich. — Die Ueberschriften enthalten stets ein sacramentum occultum, auch die Instrumente. Die viereckige Form

11) Centum et quinquaginta psalmi Davidici. Erste Ausgabe Romae 1470. Le Long, Bibblioth. sacra ed. Masch. P. II, vol. III p. 410 sq. führt bis 1513 neun Drucke auf; aber es fehlt die Ausgabe von Stephan Gueynard Lugdun. 1512 in 4. Dieselbe umfasst die Auslegung der cantica ferialia (fol. 371 sqq.), die Schrift adv. Judaeos (fol. 435 sqq.) und auch die in demselben Jahre erschienene Erkl. des Hohenliedes, von der Le Long die unsrige auch nicht erwähnt (S. 413), nur Venet. 1498; Par. 1498; Par. 1507; 1513; Venet. 1513; Lugdun. 1514.

des Psalterium geht auf die 4 Evangelisten, die 10 Seiten auf die 10 Mysterien (Trinität, Menschwerdung, Leiden etc.). Die dreieckige Cither deutet auf Dreieinigkeit, auf die 3 theol. Tugenden, auf die 3 Merkmale der Seligkeit: visio, tentio, fruitio. Die Pauke geht auf Christi Leiden, weil sie geschlagen wurde. Selah deutet auf mutatio sententiae in eodem psalmo. In Tract. 6 zeigt er sich bekannt mit der Verwandtschaft der oriental. Sprachen; er mildert die Sprachverwirrung. Abram, der Chaldäer, änderte seine Sprache im Umgang mit den Kananitern. Tota scriptura fuit scripta ab Esdra *sine* vocalibus et sine punctis (fol. 22 b); die LXX haben Manches geändert ex Sp. Si auctoritate, quia fuerunt veri *prophetae* et pleni Sp. So. Die Rabbinen wollten im aegypt. Babel (zu Cairo) die Schrift fälschen und erfanden daher die Vokalzeichen, die sie nach Gutdünken zusetzten, um die manifesta mysteria de Christo et ecclesia zu verdrehen. — Die durchgängige christolog. Erklärung gestaltet sich ihm zum Princip; er sagt zu Ps. 36: non caret ps. mysterio et prophetia de Christo et de ecclesia, quod *aliter non computaretur inter s. scripturas.* Jenes Princip fliesst ihm also direct aus der kanonischen Dignität. Und so deutet er auch alle Psalmen. Ps. 1 beschreibt den Wandel des „homo misticus", procedit per sillogismos sive propositiones hypotheticas et duplices. Dabei werden Stoiker, Peripatetiker, die heidn. Priester, auch „Avicenna et Algazel" widerlegt. Zu Ps. 2, 12 geht er auf den Grundtext ein und derivirt aus der Lesung „nassechu bar" die verschiedenen Uebersetzungen (LXX, Hieron., Aquila), die er im Wesentlichen übereinstimmend findet. Zu Ps. 3: David sah in d. Gesch. mit Absalom das ganze Leiden Christi voraus. 4, 4 geht auf Christi Empfängniss und s. Wunder; 4, 5 wendet sich an die Pharisäer; 4, 6 erwähnt die Eucharistie. — In den *cantica ferialia* erläutert er den Gesang der drei Jünglinge im Ofen, Jes. 12, das Lied des Hiskias Jes. 38, Lied der Hanna 1 Sam. 2, des Moses Ex. 15, Habakuk 3 und Deut. 32. — In der Einleitung zum Comm. zum Hohenliede erwähnt er, dass die Proverbien aus 4 Sammlungen bestehen, welche Josia oder Esra zusammenfügte: parabolisch werden hier die Mysterien Christi und der Kirche behandelt. Salomo heisse ecclesiastes, weil er alle menschl. und göttl. Wissenschaften in sich vereinigte, und als solcher ein Typus Christi, des wahren ecclesiastes, gewesen sei.

Einen bedeutenden Ruf erwarben sich auch die Auslegungen des Dionysius Carthusianus (a Rickel) († 1471), der bes. im folg. Jahrh. häufig erwähnt wird[12]). In die practische Auslegung fallen die zahlreichen Reden über alttestamentliche Stellen von Hieronymus Savonarola (Cave, app. 131), die aber ungleich bedeutender durch die Gedanken sind, welche er an den Text anknüpft als durch die Erläuterung des Textes selbst.

5. Um die Scheide des Jahrhunderts verkünden einige bessere Erscheinungen den Anbruch der neuen Zeit. Noch in den Beginn des 15.

12) Comment. in universos SS. libros. Colon. 1533 in VII voll. fol. (Sie standen mir leider nicht Gebote.) S. Cave, append. p. 108.

Jahrh. fallen freilich die trefflichen hermeneut. Winke von Charlier Gerson († 1429)[13]. Er vollzieht die entschiedene Unterordnung des parabolischen Elementes, das die Aufstellung eines irgendwie allegorischen Sinnes zu erfordern schien, unter den Literalsinn. Derselbe ist stets wahr und allein katholisch. Denn alle Concilien und Constitutionen stützen sich nur auf den sensus literalis. Man gewinnt ihn zum Theil auch „aus den Tropen und figürlichen Redeweisen, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch mit Beachtung aller Umstände aus den vorhergehenden und folgenden Beifügungen zulässt". Dieser Sinn ist von Christo und den Aposteln allein offenbart und mit Wundern beglaubigt worden. Die vom heil. Geist regierte Kirche bleibt jedoch die Richterin über jede Willkühr. — Die eignen exeget. Arbeiten Gerson's über die 7 Busspsalmen und das Hohelied sind freilich recht unbedeutend. Opp. tom. IV, 6 sqq. —

Die Förderung der Exegese, das trat immer deutlicher zu Tage, war in nachhaltiger Weise unmöglich, so lange nicht die Möglichkeit vorlag, sich des Hebräischen in leichterer Weise als bisher zu bemächtigen. Wohl gab es schon längst orientalische Lehrstühle in Paris, Bologna, Salamanca (nach dem Concil zu Vienne 1311, durch Clemens V angeregt); allein diese Einrichtung diente vielmehr zu Missionszwecken als zur Förderung der Wissenschaft, unangesehn, dass gerade das Hebräische dort am wenigsten gepflegt wurde[14]. — Diese grosse Lücke füllte Johannes Reuchlin[15] (1455 — 1522) aus. Wohl hatte Pellicanus († 1556) schon früher eine kleine Grammatik edirt (De modo legendi et intelligendi Hebraea. Basil. 1503 in 4), doch höchst unvollkommen[16]. Reuchlin hatte das Hebr. zuerst von Joh. Wessel, später von jüdischen Gelehrten zu Wien und Rom, namentlich von dem Rabbi Jacob Jehiel Loans[17]) erlernt. Seine Rudimenta linguae Hebraicae (Pforzheim 1506 in klein Folio)[18] enthalten in den beiden ersten BB. ein Wörterbuch (meist ohne Derivate, meist nach Kimchi), im dritten eine Grammatik (p. 550 — 628), auch nach den Rabbinen[19]. Von ihm schreibt sich die übliche

---

13) Propositiones de sensu literali sacrae scripturae et de causis errantium. Opp. ed. *du Pin* I, 1 sqq.

14) Vgl. Eichhorn, Allg. Gesch. der Cultur I, 121.

15) Ueber s. Leben vgl. Mayerhoff, Joh. R. und seine Zeit. Berlin 1830. Lamey, J. Reuchlin. Eine biograph. Skizze. Pforzheim 1855. Klüpfel, in Herzog's th. REncykl. XII, 753 — 764.

16) Herzog, Realencyklop. XI, 289 ff.

17) Hebraicam linguam a literatissimis Hebraeis penes Cecios quidem Jacobo Jehiel Loans, in Latio autem Abdia cesinate atque alias a singulis singula expiscatus sum. s. Rudim. hebr. 1506 p. 548. (Wessel ist hier nicht erwähnt.)

18) In verbesserter Ausgabe von Seb. Münster. Basil. 1537 fol. 1554, unter dem Titel: Lexicon hebr. et in Hebr. Grammaticam Commentarius.

19) Er schloss die Vorrede: Exegi Monumentum aere perennius Nonis Martiis Anno MDVI. Das Buch, an Amerbach in Basel verkauft, ging schlecht.

Aussprache des Hebr. her, sowie die bisher geltende Terminologie; für das Studium des Hebr. unter den Christen war dieser erste Versuch epochemachend[20]. In seinen Erklärungen der 7 Busspsalmen[21], die freilich für Schüler berechnet ist, gewahren wir eine völlig neue Art der Exegese, genaueste Erläuterung der hebr. Wortformen, mit steter Verweisung auf s. rudimenta. למנצח giebt er: ad invitatorium, נצח ist Gerundium; יהוה nomen ineffabile, das Adonai zu lesen ist. Jede Form wird in ihren Bildungsbuchstaben genau erklärt. Bisw. streut er auch Fremdartiges ein, bei לילה eine Exposition über ליליה und ähnliche Gespenster. Die hebr. Sprache, linguarum matrix, wird hoch gepriesen, quae nihil impuritatis continet. — Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurde auch das A. T. hebräisch gedruckt. Zuerst der Psalter 1477 in 4, dann der Pentateuch, Bologna 1482 fol. (punktirt mit dem Targum des Onkelos und dem Comm. Raschi's). Die erste vollständige (punktirte) Ausgabe des ganzen A. T. erschien zu Soncino 1488 kl. fol. (Exemplare in Wien und Karlsruhe). Einen eignen Text mit eigenth. Lesarten hat die Ausgabe Brescia 1494 kl. 4, aus der Luther das A. T. übersetzte[22]. Viel besser ist der Text in der grossen Complutensischen Polyglotte, auf Kosten des Kardinals Franz Ximenes de Cisneros, auf der Basis von 7 hebr. Handschriften. Das A. T. unter dem Titel: Biblia sacra V. T. multiplici lingua nunc primo impressum. Complutum (Alcala in Neukastilien) 4 Bände fol. 1514 — 17. Ausser dem hebr. Texte, der ins Latein. übersetzt ist, Vocale, aber nicht Accente hat, enthält das Werk die LXX mit lat. Interlinearversion, die Vulgata, b. Pentat. das Targum des Onkelos mit latein. Uebersetzung[23]. Ein besondrer Band umfasst Introductiones Artis grammaticae hebraicae, ein Vocabularium chaldaicum atque hebraicum V. Ti und Interpretationes omnium hebr. chald. graec. nominum utriusque Ti, sämmtlich von Alphons von Zamora (1506), einem gelehrten Proselyten und einem der thätigsten Mitarbeiter an der Polyglotte.

Bedeutende Verdienste um dieselbe hatte auch Anton von Nebrissa († 1522), von dem wir Bemerkungen zu 50 Schriftstellen übrig

---

20) Später: De accentibus et orthographia linguae hebraicae libri III. 1518 in 4. Sein Hauptziel war die Kabbala: de verbo mirifico 1494; de arte cabbalistica 1516.

21) In septem psalmos poenitentiales hebraicos interpretatio de verbo ad verbum et super eisdem commentarioli sui, ad discendum linguam hebraicam ex rudimentis. Tubingae, apud Thomam Anshelmum Badensem 1512 in kl. 8. Meditationen über diese Psalmen schrieb Ludov. Vives († 1537).

22) B. W. D. Schulze, Vollständige Kritik über die gewöhnl. Ausgaben der hebr. Bibel. Berlin 1766. — J. Bernardi de Rossi, de hebr. typographiae origine ac primitiis. Disquis. hist. critica. Parmae 1778. 4. Recudi curavit G. Frid. Hufnagel. Erl. 1780.

23) Ausführliches in Le Long, Biblioth. sacra ed Masch. Halae 1778. I, 142 ff. — Kennicott, dissert. generalis in V. T. hebr. Recudi curavit et notas adjecit P. J. Bruns. Brunsvici 1783. — G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterkl. I, 171 ff.

haben[24]), die sich meist auf Archäologisches beziehen und einen Sinn für rechte Akribie verrathen, allein nirgend tiefer auf den Inhalt eingehen. So ermittelt er, warum die LXX *Ἄζωτος* für Asdod schreiben und Esra Esdras, dort sd mit z vertauschend, hier sd mit z (c. 3). Beth-Dagon ist ein Tempel der Derketus oder Venus. Für collyrida 2 Sam. 6, 19 conjicirt er collicida, Aschenkuchen. Die Schreibung Python (אוב) vertheidigt er gegen Pithon vieler latein. Codices. Das חשמל Ezech. 1 fasst er als Bernstein, nicht als das metallische Electron der Alten. Das Borith (Mal. 3) ist ein Seifenkraut, nicht Seife. Lev. 11, 29 ist unter Mygale das Ichneumon verstanden. In Ps. 110 bemerkt er die Dissonanz zw. V. 1 und V. 5; er schliesst aus latein. Autoren, dass der Ehrenplatz an der Linken, nicht an der Rechten gewesen sei.

6. Aus der griechischen Kirche haben wir meist nur exegetische Sammlungen[25]), die Arbeit der Klöster, in denen verschiedene Auslegungen kettenartig (daher Katenen) an einander gereiht sind, ohne eigenes Urtheil, wohl erst seit dem 9. Jahrh., da Procopius von Gaza nicht zu ihnen gerechnet werden darf. Die exegetische Thätigkeit der griech. Kirche des Mittelalters scheint sich auf solche Sammlungen beschränkt zu haben. Sie sind für den Literarhistoriker von viel grösserem Werth als die lateinischen, die nur Bekanntes bieten, da in jenen Reste vieler unbekannten Autoren erhalten sind. Wir haben eine recht reichhaltige (aus 51 Schriftstellern zusammengetragene) zum Oktateuch (ed. Nicephorus, Lipsiae 1772. 73. 2 T. Fol.), zu den Psalmen (gr. et lat. ed. Balth. Corderius, Antw. 1643 — 46. 3 T. Fol.), eine zum Hiob (gr. et lat. Patr. Junius, Lond. 1637 Fol.), zum Hohenliede (ed. J. Meursius. Lugd. Bat. 1617 in 4), zum Jeremias, Klageliedern, Baruch (gr. et lat. Mich. Ghislerius als Beilage zu s. Commentar Lugd. 1633 Fol. und zum Daniel (Angelo Mai, Scriptt. vett. nova coll. I)[26]). Bei Ablauf des Mittelalters wurden einzelne in Landessprachen übersetzt, z. B. ins Niederdeutsche zum Jesus Sirach[27]). In den Bibliotheken liegen noch manche Schätze verborgen. So erwähnt Cave (Appendix p. 168) eine grosse Catene vom griech. Presbyter Andreas über die Proverbien und über Jesajas, die sich in Wien als MS. finde (Cod. theol. XXIV) und 1241 geschrieben sei. Eben da liege von Leo eine Sammlung messianischer Weissagungen (Cod. theol. CCLII num. 10 fol. 33), meist aus Theodoret.

---

24) Quinquagena sive L. SS. locorum explanatio. Critici sacri VIII, 1165 bis 1211. Die Lobsprüche, welche Meyer a. a. O. I, 332 ff. ihm ertheilt, sind stark übertrieben.

25) S. diesen Artikel von O. F. Fritzsche in Herzogs theol. REncykl. IV, 282 ff.

26) Das Literarische am ausführlichsten bei Fabricii Biblioth. graec. cur. Harl. VIII, 637 ff. Auch Ittig, de catenis et bibliothecis Patrum. L. 1707. Walch, Bibl. theol. IV, 388. Graesse, Liter.-Gesch. III, 253.

27) Ge. W. Lorsbach, Archiv. f. d. bibl. und morgenl. Lit. 2, 55 ff.

§ 27.

Die theologische Anschauung.

Was den Inhalt des Alten Testamentes betrifft, so zeigt es sich in dieser Periode noch deutlicher als früher, wie der Mangel einer richtigen Hermeneutik jedem sichern Fortschritte der Erkenntniss entgegensteht. Zwar ist die Bekanntschaft mit demselben sehr bedeutend und in alle Beweisführungen nicht rein dialectischer Art wird es hineingezogen. Allein weil grade die völlige Einerleiheit des Inhalts beider Testamente den sichern Ausgangspunkt bildet, so treten auch hie und da die Unterschiede mehr hervor. Man sucht theils die Bücher des A. T. in der Eigenthümlichkeit ihrer Gruppen zu begreifen, theils ordnet man die Zeiten in mehrere Abschnitte, der leichteren Uebersicht wegen. Der angemessenste Gang der Lectüre wird Sache des Nachdenkens. Der Verstand wirft Fragen auf, welche zu sachlicher und literarischer Kritik hätten anregen können, wäre nicht in der Allegorie ein nur zu gefügiges Lösungsmittel solcher Probleme stets zur Hand gewesen. Darum gesteht man unbefangen dem historischen Sinne Widersprüche und Irrthümer, besonders in Namen und Jahreszahlen zu; die Allegorie giebt auch jetzt Deutungen, welche den geschichtlichen Gehalt vieler Erzählungen aufzulösen drohen. Die dogmatische Deduction bemächtigt sich einzelner Stellen der heiligen Geschichte und trägt auch dazu bei, das Historische ins Gebiet des Idealen zu versetzen, z. B. die Hamartigenie in Gen. 3. — Die Patriarchen geben Anlass, über die lex naturalis nachzudenken, die verschieden definirt wird; sie waren im Besitze grosser und tiefer Erkenntniss, wie ihre Schriften (z. B. Enoch, die Testamente) bezeugen. Beim Mosaismus werden die Sakramente des A. B. besprochen. Der Zweck des Gesetzes wird (nach Paulus) in die Erkenntniss der Sünden gesetzt, und die Differenz zwischen der Liebe, die das Evangelium, und der, welche das mos. Gesetz heischt, stark hervorgehoben. Sabbath, Beschneidung, Opfer sind schon durch die Propheten abgeschafft; aber der innere Zwiespalt zwischen dieser anerkannten Werthlosigkeit und ihrem figürlichen Gehalte reift nicht zur Frage und kommt noch weniger zum Austrag. Mit der

Deutung der Stiftshütte beschäftigt man sich gern, da in ihr die Architektonik der kirchlichen Hierarchie typisch vorgebildet ist. In scharfer und häufiger Polemik wird den Juden nachgewiesen, dass sie durch die Traditionen die göttlichen Gesetze aufheben; andre empfehlen die jüdische Tradition, als reich an Zeugnissen gegen ihre hartnäckige Verwerfung des Christenthums. — Die Propheten liefern den Weissagungsbeweis für das Christenthum. Man begegnet wieder zusammenhängenden Erörterungen der messianischen Stellen, welche Christum in der Trinität, als menschgewordnen, als leidenden, als letzten Richter verkünden, aber auch die Verwerfung des jüdischen Volkes, den Täufer, die Ausbreitung des Christenthums vorhersagen. Dan. 9, 24 und Jes. 7, 14 finden eingehende Behandlnng; man erwehrt sich kräftig der jüdischen Deutungen, die sogar auch in der Kirche festen Fuss fassen wollen.

Erläuterungen.

1. Wie tief die Kenntniss der biblischen Geschichte in der Bildung dieser Zeit wurzelte und als höchste Auctorität vielfach herbeigezogen wurde, zeigen z. B. die Schriften des Johann v. Salisbury, der ausserdem über eine sehr bedeutende Kenntniss der Klassiker verfügte. Neben Beispiele aus diesen treten ungemein häufig und fast unwillkürlich solche, die dem A. T. entnommen sind, selbst bei Fragen, welche nicht eigentlich religiösen Charakter tragen. Vollends galt die genaue Kenntniss der heiligen Geschichte als nothwendiges Element aller religiösen Bildung und wir finden einzelne Anweisungen über den Gang, den die Lectüre zu nehmen habe. So z. B. Abälard in s. Briefe ad virgines paracletenses (Opp. ed. Cousin 1849 I. 227): Psalter, Proverbien, Koheleth, Hiob; dann die Evangg. Apgesch. die Episteln; hierauf den Heptateuch, Bücher der Könige und Chronik, Esra und Esther. Zuletzt das Hohelied, ne si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum epithalamium non intelligens vulneretur. Die zuerst genannten schienen nämlich theils am meisten Christliches theils gute Moral zu enthalten und sich deshalb zu einer propädeutischen Vorstufe zum N. T. am besten zu eignen. Deshalb hat auch der anonyme Victoriner (Martene et Durand, Thesaurus I, 486 sqq.) nichts dagegen, wenn man sie zuerst liest; sonst empfiehlt er eine andre Reihenfolge. Zuerst sei das A. T. ad literam zu lesen: Pentateuch und historische BB., daneben aber Josephus, die Etymologieen Isidors, und Hieronymus de expositionibus hebraicorum nominum, auch das Buch partionarius oder glossarius. Daraus solle man sich recht gründlich einprägen: die Construction der Stiftshütte, und die Gesetze über Priesterkleidung, Opferkult, Lagerord-

nung. Bei den Propheten soll man beachten, was ad literam completum und complendum est. Drittens die BB. Esra, Esther, Makkabb., Judith, Tobi; viertens Prov. Sap. Sal. Sir. Psalm. Job Hoheslied. — Bonaventura sucht Gründe für die Reihenfolge der BB., wie sie im Kanon stehen: die libri legales zeigen die göttliche Majestät, die historiales s. Güte, die sapientiales s. Wahrheit, die Propheten bewegen durch ihre Weissagungen, so dass die Schrift einem breiten Strome gleicht, der immer mehr durch reichen Zufluss anschwillt, je weiter er läuft (Brevil. l. c. p. 7). — Radulf v. Flavigny (1157) unterschied zuerst (in Lev. XIV, 1), abweichend von der gangbaren jüdischen Eintheilungsweise, die libri historici, prophetici, proverbiales und simpliciter docentes (s. Hody, de textibus origg. p. 655); zu den letzteren rechnet er den Koheleth zum grösseren Theil, die Briefe Pauli und die 7 übrigen „kanonischen“ Briefe. — Vermittelnd im 15. Jahrh. Alphonsus Tostatus: die libri legales (Pentateuch), prophetales, welche principaliter vom Messias reden, dann auch ad gentium correctionem, — die libri historici nos ad percipiendam redemtionem dirigunt, — die andern BB. lehren theils durch das Wort (Parabolae, Eccles., Cant., Sap., Sirach) th. durch das Beispiel (Job, Judith, Tobia, Esther, Makkab.). — Nach Jakob Perez (von Valentia) verräth die jüdische Eintheilung den Christenhass der Rabbinen, die in babilone Egypti (Cairo) die Psalmen u. Daniel wegen ihres messian. Gehaltes aus der Reihe der Prophetenbücher strichen und in die Klasse der Hagiographen verwiesen (prol. zu dem Comm. üb. d. Pss. Tract. II).

Man sucht auch die ganze Geschichte in Perioden einzutheilen. Hugo (de scripturis et scriptoribus sacris c. 17) giebt sechs aetates an nach dem geschichtlichen und zwei status nach dem religiösen Gesichtspunkt; denn der erste ist der des Gesetzes und der Sündenschuld, der zweite, beginnend mit der Auferstehung Christi, der status gratiae — eine dogmatische Theilung, welche sich tief bis in die spätesten Zeiten hinabzieht und der unbefangenen Auffassung der alttestamentl. Heilsökonomie nicht wenig geschadet hat. — Dieselbe Doppelheit des Gesichtspunktes finden wir auch bei Bonaventura l. c. p. 8. Die Welt verläuft in drei Zeiten: tempus legis naturae, legis scriptae, legis gratiae; und in 7 aetates bis zum Ende der Welt, für welche denn Adam, Noe, Abraham, David, das Exil, Christus Epoche machen. Die 7. aetas verläuft parallel mit der 6., nämlich von der Grabesruhe Christi bis zur allgemeinen Auferstehung; dann beginnt die achte aetas. Aehnliche Theilungen bei Honorius v. Autun gemma animae lib. I. c. 51 und im prolog. in Cant. u. bei vielen Andern. — Allein nach und nach sank das Schriftstudium. Nicolaus de Clemangis[1] († 1440) beklagt dies tief und dringt darauf, dass die Geistlichen wieder aus der lex divina predigen und nicht ihrer phantasia folgen. Die Commentare der Väter, welche spiritu sancto illustrante edocti schrieben, sind doch nur

1) De studio theologico. Bei d'Achery, Spicilegium VII, 138; zweite ed. von Joseph de la Barre (Paris 1723) I, 473 sqq.

rivuli ex fonte sacrorum eloquiorum decurrentes, welche locken, zur Quelle selbst hinaufzusteigen. Seiner durchaus praktischen Richtung liegt indess ein streng wissenschaftliches Studium der Schrift gänzlich fern und von den Schwierigkeiten des Verständnisses scheint er nichts zu ahnen.

2. Der reflectirende Verstand giebt sich in vielfachen Fragen über das A. T. kund. Der anonyme Victoriner empfiehlt dringend Augustin's quaestiones zu lesen; Abälard löst eine Menge von problemata, welche ihm Heloise übersandt hat, sehr häufig geschickt harmonisirend oder durch Allegorie ausweichend. Opp. l. c. p. 271 ff. Z. B. fragt Heloise (probl. 40 p. 286), warum zu Adam nur Vögel und Landthiere, nicht auch Reptilien und Fische geführt worden seien. Abäl. deutet das Ganze als Typus auf die Glieder der Kirche. — Er selbst untersucht in s. expositio in hexaemeron (bei Martene l. c. V p. 1364 und Opp. ed. Cousin I, 637) mit Rücksicht auf die Naturgesetze, wie die Luft die oberhimmlischen Wasser habe tragen können, und beweist, wie durch den Verschluss der abyssi in der Sündfluth die Ueberschwemmung erzeugt ward, durch ihre Oeffnung aber die Wasser sich verliefen. — Kritischer Natur ist das problema, wer Deut. 33 u. 34 hinzugefügt habe, ob Mose in prophet. Geiste oder ein Anderer. Abälard lässt Esra ungemein frei schalten: Esdras prout sibi videbatur legentibus sufficere, rescripsit tam hoc quam alia *pleraque* scriptis Veteris Ti *adjecit* l. c. p. 287. — Hugo (de scripturis c. 18) gesteht offen ein, dass in Namen und Jahreszahlen sich vielfache Irrthümer fänden, doch nur wo es nicht wichtig sei; auch weist er nach, dass Kenntniss der Profangeschichte zum Verstehen solcher BB. wie Judith und Daniel nothwendig erfordert werde. Dass David, Job und Daniel unter den Hagiographen stehen, obgleich sie doch Propheten seien, sucht er (ibid. c. 12), ganz wie die neueren Apologeten, durch jene schiefe Unterscheidung zwischen prophet. Amt u. prophet. Begabung zu rechtfertigen. Sicut in his diebus non dicuntur episcopi nisi qui officii dignitatem et potestatem habent, licet meritum habeant et virtutem hujus nominis abundantius illis qui episcopi sunt: ita nec tunc prophetae dicebantur nisi qui officio aut missione prophetae essent.

3. Was die einzelnen Gruppen der alttestamentl. Geschichte betrifft, so blieb das Hexaemeron, die Schöpfungsgeschichte, häufiger Gegenstand der Exegese, ohne dass sich ein neues Interesse an sie knüpfte. Dagegen bildete der Sündenfall ein sehr gewichtiges dogmatisches Stück; unter diesen Deductionen litt aber die unbefangene Auffassung. Der Unschuldsstand, die Ursünde, Gottes Ebenbild ward begrifflich gedacht und nach dogmatischen Prämissen zurechtgelegt, um so leichter, je weniger die bibl. Erzählung jedes Interesse einer dialektisch entwickelten Zeit direct zu befriedigen vermochte. Die Allegorie stellt gern die Hamartigenie als ein Bild der Sünde überhaupt dar und die Tropologie streift den letzten Rest von factischem Gehalte ab. So bleibt es häufig unklar, ob in der Schlange wirklich der Teufel gewesen, oder ob sie nur als sprachlicher Tropus denselben nicht anders

bedeute, als Adam den Geist und Eva das Fleisch. Uebrigens wird Gen. 3, 15 ziemlich allgemein christologisch gedeutet, aber nie ohne in dem Weibe die Maria zu sehen.

Wichtiger war die Frage, woher die Patriarchen den Gotteswillen wussten, dessen Befolgung sie heilig machte. Vereinzelt steht Roger Baco (Opus majus ed. Jebb 1733 p. 38), der auf Grund der Pseudepigraphen Enoch und Testamente der 12 Patrr. ihnen eine sehr tiefe, ja noch deutlichere Erkenntniss des Christenthums zuschrieb, als die Propheten besassen oder zeigten. Eine Kenntniss der trinitarischen und christologischen Geheimnisse musste indess allgemein wenigstens den Stammvätern Israels zugesprochen werden. Sagte man aber, durch Befolgung der lex naturalis seien sie heilig geworden, so dachte man wohl vorzugsweise an die antediluvianischen Patriarchen. In genauerer Rede werden sie als justi, nicht als sancti bezeichnet und stehen den Aposteln des N. Bundes bedeutend nach. Joh. Sarisb. l. c. Polycr. VIII c. 17 (Opp. IV, 320) sagt: Patres et patriarchae vivendi ducem optimam naturam secuti sunt. Abälard (Opp. ed. Cousin I, 271) nennt als die beiden Gebote dieses Naturgesetzes den Inhalt von Matth. 7, 12 und von Tob. 4, 16. Nach Hugo a S. Victore (Opp. III fol. 248) enthielt es die 7 Gebote der Nächstenliebe, also den Inhalt der zweiten Tafel des Dekalogs; nach den Allegg. in Ex. l. III c. 5 umfasste es die beiden Gebote Matth. 7, 12 und: quod tibi non vis, alii non feceris. Bei der Lehre von den sacramenta bilden die sub lege naturali immer einen bestimmten locus (Hugo, erud. didasc. lib. VI c. 4; de sacramentis III, 241). Dahin gehörte die Beschneidung, deren Unvollkommenheit im Gegensatz gegen die Juden stets hervorgehoben wird. Sie bezweckt nur äussere, nicht innere Reinheit; sie ist geringer als die Taufe, da diese auch die Frauen umfasst (Abäl. l. c. p. 375). Aehnlich Hugo Erzbischof v. Rouen (c. 1130) in s. Dialogi lib. V c. 7 (bei Martene et Durand, thesaurus t. V p. 954). Dagegen stellt Abälard in s. Sic et non (ed. Henke c. 109 p. 261) die Ansicht des Augustin und Gregor, dass die Taufe ebensoviel gelte, der von Ambrosius u. A. gegenüber, dass erstere mehr biete. Doch wird die Frage nach der Beschneidung mehr noch unter den Mosaismus gestellt, und so erscheinen (bei Hugo) als die drei sacramenta der Patriarchenzeit die decimae, oblationes und sacrificia. — Die Väter hatten den richtigen Glauben an den kommenden Heiland; denn die Theophanieen waren Christophanieen; aber das Sacramentum regenerationis hatten sie noch nicht, und standen somit den Katechumenen gleich (Rupert v. Deutz de trinit. lib. IV c. 1). Sie hatten auch den heiligen Geist, allein diesen in viel geringerem Maasse, als er seit dem Pfingstfeste ausgegossen wird, so Hugo v. Rouen l. c. II c. 16.

Die lex scripta des Mosaismus hat nur mehr Gebote und mehr Sakramente als die naturalis lex. Der Zweck ist derselbe; Christus ist nicht früher gekommen, ut lex jubendo et prophetia docendo suam homini demonstret infirmitatem, sagt Hugo v. R. ibid. V interr. 8. Positiver wendet es Hugo a. S. Victore (de sacram. Opp. III, 248): Christus

ist nicht gekommen, ut fides paullatim cresceret et gratia manifestius se manifestaret. Das Gesetz ist als Ganzes umbra; die Gebote scheiden sich (Abäl. Opp. p. 265) in praecepta moralia und figuralia; auf jene bezieht sich des Herrn Wort Matth. 5, 17 (so dass πληροῦν adimplere, durch Ergänzung vervollkommnen bedeutet). Expositionen des Dekalogs treffen wir selten an, so bei Hugo a St. Vict. Opp. II init. nur auf wenigen Seiten. Als Summe des Gesetzes gilt die Nächstenliebe, aber nur eingeschränkt auf den Volksgenossen; ein Hass der Feinde sei jedoch nur als Unterlassung der Liebesthat erlaubt. Hugo v. Rouen l. c. lib. IV, 4 p. 974: Inde est, quod in V. To permissum est odire inimicos, non quidem per affectum ne fiat contra mandatum sed subtrahendo effectum. Abälard fügt den Unterschied hinzu, dass mehr die böse That als die böse Absicht und Lust untersagt werde. Lex Moysi nequaquam inimicum diligi praecipit sed amicum, nec peccatum in mente consummari decet sed opera magis quam intentionem interdicit. Etsi enim concupiscentiam quoque lex prohibeat, non tamen ex ea *reum* statuit esse putandum nec concupiscere prohibet nisi res ejus, quem juxta literam *proximum* definit, hoc est ejus qui de populo suo nunquam est alienigena. Denn diese Unterscheidung zwischen Nächstem und Fremdling zeige sich überall, z. B. darin, dass es gestattet sei, von diesem, nicht von jenem Zinsen zu nehmen.

Der Sabbath wird weniger als Kennzeichen dieser Heilsperiode als vielmehr in seiner Eigenschaft als Merkmal des bestehenden Judenthums aufgefasst und darum erweist man seine Abschaffung schon durch die Propheten, bes. nach Jes. 1, 13. So ein Anonymus (c. 1166) in der Schrift adversus Judaeum c. 10 (bei Martene l. c. V p. 1515). Petrus Alfonsus (c. 1100) contra Judaeos tit. 12 (Bibl. max. PP. Lugd. XXI p. 172) fügt den sonderbaren Grund hinzu: Adam sei an einem Sabbath gefallen und so sei dieser ein dies damnationis geworden. — Derselbe sagt, die Speisegesetze Lev. 11 seien nur geboten, damit sich die Juden von den andern Völkern unterschieden, und bekämpft die (Philonische) Ansicht vieler Rabbinen, dass der Genuss der unreinen Thiere verboten sei, ne duritiam cordis inferrent aut hebetudinem. Eine Anwendung auf die kirchlichen Gesetze ähnlicher Art begegnet man darum sehr selten, weil diese das Fasten zum Ausgangspunkt hatten, nicht eine religiöse Unterscheidung im Thierreiche.

Die Opfer sind abgeschafft durch die Propheten (Jes. 1; Jerem. 6. 7. 14; Am. 5); weil die Juden dennoch zu opfern fortfuhren, erhörte Gott ihre Gebete nicht. Unterlassen sie es aber in der Diaspora, so folgt, dass sie entweder das A. T. nicht mehr als buchstäbliche Auctorität anerkennen, und dann sind sie nicht Juden, sondern Christen oder Heiden, oder dass das Ansehen der Propheten bei ihnen höher steht als das Gesetz und dann müssen sie auf Grund der Weissagungen derselben sich zu Christo bekennen. (Petrus Alfonsus l. c. tit. IV.) Rupert v. Deutz: sacrificia non tanquam perficienda salutis instrumenta necessaria sed tanquam obstacula quaedam propter transgressiones positae sunt. Hugo a S. Victore giebt eine klare Uebersicht über die Opfer

vor der Exegese in den Leviticus (Opp. I Fol. 22 sqq.). Er unterscheidet zunächst sacrificia, oblationes (mit Trocknem), libationes (mit Flüssigem). Die ersteren zerfallen in Ganzopfer, in Theilopfer (wo nur einzelne Stücke geopfert wurden), identisch mit den Sühnopfern, welche pro peccato sine delicto (peccatum, heisst es in den Allegor. in Ex. lib. III c. 5, est facere non facienda, delictum est facienda non facere — also Begehungs- und Unterlassungssünden) dargebracht werden; endlich in pacifica, pro gratiarum actione, pro solvendo voto, pro spontanea devotione. Der Theilungsgrund ist mithin sowohl dem Opferzwecke als auch der Art der Darbringung entnommen[2]. — Die übrigen Gesetze gestatteten der Allegorie die freieste Anwendung; sie hatten keinen Selbstzweck, sondern müssen gleichsam wie Redetropen behandelt werden, wie dies bei Rupert v. Deutz, in Hugo's Allegorieen u. s. w. klar hervortritt. Hier schöpfte man aus der exegetischen Tradition. Dieser geistliche Gehalt ist der Lichtpunkt des Gesetzes. Lex in monte Sinai, sagt Abälard Opp. p. 479, obsuritatis caligine fuit involuta et tam fumo potius quam luce refecta sicut et patenter praefigurabatur quam ipsa traderetur. — Dagegen beschäftigte man sich eingehender mit den Deutungen der Bauwerke, der arca mystica Noe, des tabernaculum Dei, des salomonischen Tempels. Gedrängte allegorische Deutungen der letzteren, in denen wie bei Honorius v. Autun u. A. die Philonische Deutungsweise oft durchschimmert, besitzen wir von Hugo a S. Victore (Allegg. lib. III c. 9 und VI c. 3), von Richard Opp. I, 329; II, 1; über den Tempel Salomonis[3]) ibid. p. 10, über die Ezechielische Tempelvision II, 232—286. Derselbe schrieb auch über das zwiefache Pascha I, 564, über den Unterschied des Opfers von Abraham und dem Davids I, 603 und von der Jungfrau Maria I, 612. — Auch die Geschichte des Pentateuch ward vielfach angewandt, mehr noch die in ihm enthaltenen messianischen Weissagungen. Zu diesen rechnete man vor Allem Gen. 49 den Segen Juda's und V. 18, Gen. 15, 12; 27, 29; 22, 18, Num. 23, 22 (wo Christus mit dem Einhorn, Rhinoceros, verglichen sei) und Deuter. 33, 16.

Die Prophetie wird nur gelegentlich besprochen. Der Lombarde definirt sie (praef. in psalmos ed. Rich. Cenomanus Paris. 1641) als inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuncians. Das wundersüchtige Zeitalter vermochte nur das Wissenswunder in der Prophetie hochzuschätzen. Sie geschieht auf 4 Arten: durch facta (wie die Arche Noe), durch dicta (wie die Worte an Abraham), per ea quae videntur dici vel fieri id est per somnia et visiones. Aber eine ununterbrochene Fähigkeit zu weissagen wollte man ihnen nicht beilegen. Da-

2) Das Ausführlichere geben die Summae dieser Zeit, es gehört in die Geschichte der Dogmen; wir haben nur die Auffassung des A. T. in einzelnen charakteristischen Zügen zu zeichnen.

3) Ueber die Stiftshütte von Petrus Cellensis († 1187): Mosaici tabernaculi mysticae expositiones, libri II. u. von Joh. v. Ruysbroek (1360), Comment. in Tabern. M. Colon. 1552 f. 1609 in 4.

rum steht die prophetische Gabe Davids, nach dem Lombarden, so viel höher als die der andern Propheten, weil er solius spiritus instinctu, sine omni exteriori adminiculo seine Lieder voll Weissagungen gesungen habe, während die Andern die Musik als Anregungsmittel gebrauchten. Auf das psychologische Verhältniss des göttlichen Geistes zum menschlichen geht man nicht ein. Einen heiligenden Einfluss übte derselbe nicht aus. David wird nicht vertheidigt als adulter, proditor, homicida; quo enim altior gradus, tanto gravior casus (Abäl. Opp. 531). — Hugo a St. Victore (de scripturis c. 12) sagt, die Propheten seien theils officio theils gratia theils missione berufen worden. — Jacob Perez (prol. ad psalm.) fordert für den Propheten die Sendung an einen König oder an ein Volk. Prophetia: revelatio eorum quae procul sunt a humano intuitu. Der Inhalt geht auch auf vergangene Ereignisse, quae non sunt in scripturis nec in hominum memoria. Drei Arten: Traum, Vision, Gespräch mit Engeln. Drei Stufen: Erleuchtung mit Erlöschen der äussern Sinne; Ekstase mit Erl. der äussern und innern Sinne; raptus in coelum, wie bei Paulus; aber dieser raptus excedit limites prophetiae. Doppelter Scopus: die materialia et temporalia gesta (aber als Typen des Heiles) und die mysteria de Christo et ecclesia in illis rebus material. figurata. Moses ist nicht der grösste Prophet, wie die Juden meinen (denn er schaute nicht die essentia divina — Ex. 33), sondern David. — Was nun den Inhalt betrifft, so rügt es Abälard als übeln Einfluss des Origenes, dass Hilarius den ersten Psalm nicht von Christo sondern de justo quodam verstanden wissen wolle. Ueberall fand man Weissagungen auf Christus. In systematischer Ordnung erscheinen sie in den Widerlegungen der Juden, so in des Raymundus Martinus pugio fidei (ed. Carpzov 1687 lib. II), bei Petrus Alfonsus, bei Wilhelm v. Champeaux (denn die Zahl der polemischen Schriften gegen die Juden ist ungemein gross)[4]), vielleicht am reichsten in der Schrift jenes Anonymus contra Judaeum: ausser der ganzen Lehre und Geschichte von Christus werden auch die Strafgerichte an den Juden nach Verwerfung des Christenthums, die Geschichte der Kirche u. s. w. als Weissagungsinhalt bezeichnet. Bei Vielem steht aber die Erfüllung noch bevor. Eigenthümlich sind die Deductionen des Proselyten Rabbi Samuel (c. 1100) in s. Schrift de adventu Messiae (Biblioth. max. PP. XVIII, 520—531). Alle Weissagungen der Propheten sind bereits erfüllt in der siebzigjährigen Gefangenschaft, welche (nach Daniel) mit Titus endigt. Seitdem ist kein Prophet, der Neues geweissagt hätte, aufgestanden; also haben die Juden keinen Erlöser aus ihrer captivitas perpetua mehr zu erwarten. — Die Menge derartiger Arbeiten, die besondere Art der Hermeneutik, die Fülle der Stellen — Alles drei hinderte, dass sich in Bezug auf die letzteren eine bestimmte Tradition

---

4) In den 2 BB. contra Judaeos von Hieronymus a S. Fide (daher Hebraeomastix s. oben) wird viel Stoff aus jüd. Schriften verwendet, um die histor. Merkmale Jesu im Messias aufzuweisen. Jacob Perez zeigte (adv. Judaeos) in 5 Puncten, dass das Gesetz vollständig abrogirt sei.

festsetzte. Im Allgemeinen gelten aber die dicta prophetarum für tenebrosa und hellere Köpfe, wie jener Proselyt Petrus Alfonsus, spüren die Unsicherheit des Weges wegen der Menge möglicher Deutungen; andre sahen darin grade einen Vorzug, ein Zeichen der profunditas S. Scripturae. Weitläufiger werden aber die 70 Jahrwochen bei Daniel behandelt, weil sie am evidentesten, auf chronolog. Wege, die providentielle Erscheinung des Christenthums bewiesen, und Jes. 7, 14, weil diese Stelle auch damals mit bedenklichen unmessianischen Erklärungen zu kämpfen hatte. Die später viel gelesene Schrift des Cardinals (und Proselyten) Petrus Galatinus († 1532): XII libb. de arcanis catholicae veritatis (1518. Basil. 1550. 61. Paris. 1602. Francof. 1612) benutzt in hohem Grade das Werk von Raymund (pugio fidei). Als Form ist die der Gespräche gewählt, bei welchen der Autor zwischen Reuchlin (Capnio) und Hoogstraten vermittelt. Das 1. B. handelt über den Talmud, die andern über die einzelnen Lehrstücke. Das Thema der Deduction läuft darauf hinaus, dass die alten Juden das Richtige glaubten, die Spätern aber Tradition und Schrift aus Christenhass fälschten. — Im Ganzen scheinen die Ausleger sich in den prophetischen Schriften bei weitem nicht so heimisch zu fühlen, wie etwa in den Psalmen und vorzüglich im Hohenliede. — Doch macht Rupert von Deutz (in s. Tract. de victoria verbi Dei lib. V cpp. 22. 23 und im Comment. z. d. kl. Propheten lib. II fol. 23) auf die mannigfachen Dienste aufmerksam, welche die Herbeiziehung der israelit. Geschichte in der Erklärung der Propheten leisten könne. Allein von wirklich historischer Interpretation[5]) ist er weit entfernt. Er sucht nämlich an jenen Stellen die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichts an Israel dadurch zu erweisen, dass die Assyrer (Nineviten) relativ justiores et proniores ad poenitentiam gewesen seien.

§ 28.

Einfluss und Verwerthung des A. T.

An der Macht, welche die kirchlich-religiöse Vorstellung auf das gesammte Culturleben ausübte, musste auch, als ein hervorragendes Element, der Inhalt des Alten Testamentes einen grösseren oder geringeren Antheil haben. Zunächst begegnen wir demselben auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung. Die Macht des Religiösen gerieth erst in Frage und ward Gegenstand der Discussion, als sie sich als bestimmende Auctorität der kirch-

5) Heute wird er nicht selten als eine Art testis veritatis für diese Methode aufgeführt. Dies Urtheil (wie hundert andere nur nachgesprochen) datirt von dem Lobe, welches ihm Aug. H. Francke in s. introductio ad lectionem prophetarum (Halae 1724) c. IV, 2. 3 p. 224 ff. gespendet hat, — freilich nur in seinem Sinne.

lichen Hierarchie gestaltete und mit dem Ansehen und den Bestrebungen königlicher Macht in Widerspruch trat. Hier leistet den Vertheidigern der ersten das Alte T., als beiderseits anerkannte höchste Auctorität, mit seiner theokratischen Grundanschauung die besten Dienste. War man schon längst gewohnt, die Könige der Christenheit mit den Herrschern in Juda und Israel zu parallelisiren, wie die Chroniken aufweisen, so war es leicht, die Pflichten des Monarchen nach Deuter. 17, dem alten Königsgesetze, zu bestimmen und sein Majestätsrecht von der Befolgung priesterlicher Vorschriften abhängig zu machen. Gratian begründet die Neigung des kanonischen Rechtes, überall im A. T., dessen Inhalt die allegorische Auslegung ungemein elastisch machte, nach Beweisgründen und Stützen zu suchen: die Decretalen keines andern Papstes trachten mehr danach als die des gewaltigen Innocenz III. Allein weder in das kirchliche noch in das bürgerliche Recht drangen Momente des mosaischen Rechtes wirklich ein, — leicht erklärlich, da die theologische Auffassung desselben die eine Seite desselben für abrogirt ansah, die andre allegorisch auf christliche Verhältnisse deutete, und weil seit dem 12. Jahrh. zunächst in den Städten mit grosser Schnelligkeit das römische Recht sich einbürgerte. — Anders in der kirchlichen Kunst. Hier hat sich seit dem 11. Jahrh. bereits eine feste Tradition gebildet, die nur in Bezug auf den Grad der Freiheit in der Darstellung des Einzelnen und in ihrem Umfange Aenderungen erleidet. In der griechischen Kirche ist das A. T. ungemein reich vertreten; die Anzahl der ihm entnommenen Kunstmotive ist eben so gross, wie die aus dem N. T. und dem Leben der Heiligen zusammengenommen. Fast alle darstellbaren Geschichten des A. T. finden sich hier in den Gemälden, ausserdem eine lange Reihe typischer Personen, Männer und Frauen, alle mit bestimmtem Typus. Die Kunst ist die Sklavin der kirchlichen Tradition und Theologie. Nur selten spielt die Legende herein. Anders in der lateinischen Kirche. Zwar waltet hier eine ähnliche künstlerische und theologische Tradition; aber das 11. Jahrh., in welches das grosse Schisma fällt, bezeichnet insofern eine Scheide für die Kunstübung, als die künstlerische Freiheit sowohl in der Darstellung als in der Auswahl des Stoffes sich immer stärker bekundet. In Reihen von Parallelbildern entfaltet

sich das A. T. neben dem N. T.; aber jenes verschmilzt leicht mit der Geschichte des Alterthums und selbst mit der Gegenwart. Die typischen Formen treten nach und nach zurück und das Ende der Periode sieht gleichzeitig mit der höchsten Entfaltung der Kunst das Kirchliche schwinden, um dem rein Religiösen und Naturwahren Raum zu gönnen. — Der gesammte Cultus zeigt noch weniger Einflüsse des A. T. als in der vorigen Periode (nur in alten Litaneien erhalten sich ganz vereinzelt Anrufungen an alttestam. Gerechte), da das Opfer Christi immer ausschliesslicher den Mittelpunkt desselben bildet. Dagegen weisen die volksthümlichen Predigten eine ungemein reiche Anwendung sowohl biblischer Geschichte des A. T. als auch prophetischer Worte auf. Während im 13. Jahrh. die ersteren gern ausführlich erzählt werden, erwähnt man sie später nur kurz und das belehrende und ermahnende Element tritt in den Vordergrund; immerhin bleibt aber das A. T. der Hauptstoff der homiletischen Ausführung. Der practische Zweck begünstigte ein starkes Hervortreten des tropologischen Sinnes vor dem rein allegorischen. — Die Beichte aber nimmt in dieser Zeit ein wesentliches Stück des A. T. auf. Während der Dekalog weder in der Moral noch in den Beicht- und Abschwörungsformeln der früheren Zeit eine Stelle findet, wird derselbe am Ende des 14. und seit dem 15. Jahrh. das vorzüglichste Hauptstück, an welches sich (neben Credo und Paternoster) die Beichtfragen anknüpfen; und es entsteht eine bedeutende Literatur, in welcher der Dekalog für gelehrte und ungelehrte Beichtväter practisch erörtert wird. — In der volksthümlichen Moral zeigt sich zwar der Einfluss des Dekalogs (z. B. im Vridank), aber nur gering; der geschichtliche Stoff des A. T. ist in höherem Maasse — als autorisirtes Beispiel — Element des gebildeten Volksbewusstseins, das doch ebenso stark von der klassischen Moral beeinflusst erscheint, mehr noch von der unmittelbaren Lebenserfahrung.

Erläuterungen.

1. Verfassung. Am bedeutendsten erscheint hier Johann von Salisbury. Er weist nach (Polycrat. lib. VIII c. 18—20), dass nur solche Führer und Richter das Heil Israels beförderten, qui legis auctoritate regebant populum et eosdem fuisse legimus sacerdotes. Dagegen

sind die Könige von Gott im Zorn gegeben; die meisten sind Tyrannen. Ihre Vorbilder sind Nimrod und Saul; das Volk mit hartem Nacken verdiente freilich nichts Anderes. Aber die biblische Geschichte muss in erster Reihe (neben der Profangeschichte) ihm den Satz beweisen helfen, dass die Tyrannis stets zum Elende führe c. 21. Voluntas regentis de lege Dei pendet et non praejudicat libertati, at tyranni voluntas concupiscentiae servit, c. 22, ein Satz, den er aus Gideons Geschichte beweist. Viele verüben den gleichen Frevel wie Usias, sacerdotalia praesumentes, sed lepram ejus paucissimi erubescunt. Viele wollen die Bundeslade von den Schultern der Leviten reissen, d. h. die kirchlichen Angelegenheiten bestimmen, obgleich sie Laien sind. Princeps minister sacerdotis, ist sein Grundsatz Polycr. III, 3, jeder Fürst hat sein Schwerdt nur aus der Hand der Kirche. Dann wendet er das Königsgesetz Deut. 17 in ausführlicher Darlegung auf die Herrscher an und deducirt ihnen daraus ihre Pflichten ibid. c. 5. 6. Die Gesetze müssen nach den göttlichen Normen gegeben werden: omnium legum inanis est censura si non divinae legis (in der Wirklichkeit gleich dem kanonischen Rechte) imaginem gerat, et inutilis est constitutio principis, si non ecclesiasticae disciplinae sit conformis. Die legitimi sacerdotes sind zu hören, damit der gerechte Herrscher allen Schlechten den Zugang versperre. David und Hiskias werden ihm als Muster vorgehalten. Ja, seine eigne Legitimität ist eine L. des Geistes, nicht des Buchstabens, und verliert ihren Werth, sobald der Geist des Gehorsams gegen das göttliche (d. i. kirchliche) Gesetz mangelt. Auch knüpft er seine Deductionen über die Pflichten des Geistlichen und des rechten Mönches sehr häufig an alttestamentl. Stellen an lib. VIII c. 17; VII, 21—23. Besonders viel bedient sich Innocenz III. in s. Decretalen der Stütze des A. T. [1]). Die Fortsetzung der Leviratsehe wird jetzt geduldet, wenn die Conversion davon abhängig ist. Der frühere Kirchgang der Mutter (in der Zeit der Unreinheit) wird durch den Zweck der Danksagung besonders entschuldigt. Die Verwandlung eines Gelübdes in ein andres frommes Werk wird durch den Tausch der Sündopfer (bei Armen) gerechtfertigt. Das Verbot, mit Ochs und Esel zu pflügen, Wolle und Linnen zusammenzuweben, muss viele Anordnungen begründen helfen. Raymundus von Pennaforte nimmt mos. Bestimmungen unverändert ins Strafrecht. Der Papst erscheint gern als Nachfolger des Moses. Die Herabsetzung der Säcularfeier auf ein Jubiläum nach je 50 Jahren erfolgte durch Papst Clemens VI. mit directer Hinweisung auf das hebr. Jubeljahr. — Im wirklichen Leben trat natürlich die Macht der biblischen Auctorität sehr zurück gegen die der Verhältnisse und der streitenden Parteien. Auch ging man lieber auf die summa auctoritas zurück, welche dem summus Pontifex als Nachfolger des Petrus zukam. Die Gegner (z. B. die Verfasser des defensor pacis 1324) wollen die Auslegung der lex divina einem generale concilium fidelium überlassen wissen und betonen in diesem Zusammenhange die alleinige Auctorität der heil. Schrift. S. Goldast, monarchia II, 154 sq.

---

1) S. Jacobson in Dove's Zeitschrift f. Kirchenrecht 1867 S. 231 ff.

Gerson empfiehlt wenigstens Zuziehung Sachverständiger als peritos in lege evangelica. Opp. ed. du Pin II, 69.

2. Kunst. Im Oriente wird die Malerei fleissig geübt, mit grösserer Pracht, doch ohne Naivetät und Frische. Das 2. Concil zu Nicäa (787) gebietet: „Nicht die Erfindung der Maler schafft die Bilder, sondern ein Gesetz, eine Tradition der kathol. Kirche, welche die heil. Väter vorgeschrieben haben; ihnen gebührt die Composition, dem Maler nur die Ausführung." Selten wurden alle trefflichen Motive der constantinischen Zeit vereinigt. Die Darstellung des A. T. bewegt sich in festen traditionellen Formen. Für die Kunde derselben ist wohl das Hauptwerk die *ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς*, das Handbuch der Malerei vom Berge Athos (aus dem neugriech. Urtext übersetzt, mit Anmerkungen von Didron d. Aelt. und eignen von God. Schaefer, Trier 1855). Diese Anweisung, angeblich aus dem 11. Jahrh., jedenfalls der Niederschlag einer alten und festen Tradition, liegt den unzähligen Fresken in den griech. Kirchen, vorzüglich den 935 Kirchen und Kapellen des Berges Athos zu Grunde. Doch ist die ursprüngliche Gleichheit der Tradition unverkennbar im Abendlande, hervorstechend in den Skulpturen und Glasgemälden der Kathedralen von Tours, Mons, Bourges, Rheims und in den Katakomben. — Unter den heiligen Personen stehen obenan die Erzväter nach Gen. 5 u. 11; Patriarchen sind Abraham, Isaak, Jakob und des Letzteren 12 Söhne; die Andern sind Gerechte; David ist Prophetenfürst (*προφητάναξ*), so auch Salomon. Dann folgen die Könige Juda's ohne Auslassungen nach der Genealogie bei Matthäus, vom Exil an als „Gerechte". Ausserhalb stehen: Melchisedek, Job, die Propheten Moses, Aaron, Samuel, Jesus Nave, Tobias Vater und Sohn, dann die drei Gefährten Daniels, Joachim und Simeon. Die heiligen Frauen: Eva, Sarah, Rebekka, Lia, Rachel, Asineth, Maria, Deborah, Ruth, Holda, die Sareptanerin, Judith, Esther, Anna Samuel's und Anna Maria's Mutter. Ausserdem haben alle 16 Propheten nebst Moses, David, Salomon, Elias, Elisa, Zacharias, Vater des Joh. baptista, characterisirende Unterschriften. Eine Reihe von solchen sind nun auch streng messianischer Art: Gen. 49, 10; Ps. 72, 6; Jes. 9, 6; Habak. 3, 3; Micha 5, 2; Mal. 4, 2; Bar. 3, 36. 38; — Gen. 17, 12; Exod. 13, 2; Jes. 19, 1 (auf das Umfallen der Götzenbilder während der Flucht Jesu nach Egypten); Hos. 11, 1; — Jerem. 31, 15; — Ps. 77, 17; Jes. 1, 16; Jerem. 4, 14 u. s. w. Auf das Begräbniss geht Gen. 49, 9: daher der ruhende Löwe Symbol Christi. Die Fülle der typischen Ereignisse ist so gross, dass der Zweck untergeht in einer Vorführung des alttestam. Stoffes im Allgemeinen. — Die alttestam. Personen sind heilig, mit Nimbus (obgleich derselbe bisweilen nur Sinnbild der Macht zu sein scheint, s. Schäfer S. 199 Anm. 3); Kirchen werden ihnen geweiht, Taufnamen (z. B. Isaak, Melchisedek) von ihnen entlehnt.

Wie im Abendlande die Kirche lange Zeit allein alles geistige Leben pflegte, so auch die Kunst. Kirchliche Ideen darzustellen, war lange das einzige Ziel der Malerei, doch schon Bernhard von Clairvaux klagte über unkirchliche Stoffe selbst in Klöstern. Im Ganzen dominirte

das Kirchliche. Lange begnügt sich die Idee mit einer unentwickelten Form — ein Seitenstück zur Allegorese, die auch auf Ineinsbildung von Gedanke und Form, Ideal und Wirklichkeit verzichtet. — Ueberall lehnt sich die Darstellung des A. T. an die des Neuen an, aber die Art, wie es geschieht, ändert sich. Die mehr isolirende Auffassung einzelner typischer Gestalten und Ereignisse weicht mehr und mehr zusammenhängenden Darstellungen. Die Geschichte der beiden Testamente wird gern in Parallelbildern durchgeführt, spärlicher in Wandgemälden, reichlicher in den Miniaturen der Handschriften. Aber die Wahl der Bilder ist ungleich freier bis zur Willkühr; im Unterschiede vom Orient überragt die Typik der Facta die der Individuen. Indem die reine Allegorie bisweilen hinzutritt, gewinnt andrerseits das A. T. selbst an selbständiger Haltung; selten ist es selbst allegorisirt, etwa mit Gesetzesrolle und Opfermesser, daneben die Gestalt eines Mannes mit Wasserurnen, die vier Paradiesesströme andeutend [2]). Für die Parallelisirung bietet oft nur die Zahl den leitenden Faden: 10 ägypt. Plagen und Christenverfolgungen, 6 Schöpfungstage und Zeitalter, 4 Paradiesesströme und 4 Zeiten (Glaber Radulfus I c. 1), 8 Noachiden in der Arche und 8 Seligkeiten. Aber selbst das paränetische Moment [3]) hilft die mehr geschichtliche Auffassung befördern. Nicht nur christliche Vorgeschichte schien das A. T. zu bieten, sondern auch vorchristliche Geschichte. Sein Inhalt verschmilzt mit der antiken Historie und bildet ihren bedeutendsten Theil, aber auch mit der Specialgeschichte einzelner Klöster wie ganzer Provinzen und Reiche [4]): daher die Chroniken gern mit Adam beginnen (Gregor v. Tours). Zwar tritt unter der Einwirkung von Byzanz, seit Otto III., vorübergehend eine mehr schematische Behandlungsweise auf (im roman. Style), aber der Stoff selbst bleibt freier. — Auch in der Kunst gewahren wir mit dem 12. Jahrh. einen regeren Aufschwung. Der grössere Reichthum des äusseren Lebens verleiht auch den maler. Gestaltungen mehr Farbe und individuelle Lebendigkeit. Zwar sichern die überlieferten Typen den Gemälden eine gewisse ideale Würde, aber, in das Kostüm der Zeit gekleidet, werden die Gestalten erst recht geistiges Eigenthum der Zeitgenossen. Diese Tendenz, den Stoff zu unmittelbarem Verständnisse zu führen, löst die traditionellen Bildungsformen seit dem 13. Jahrh. mehr und mehr auf: die rein kirchliche, d. h. nur typische Bedeutung weicht sichtlich zurück; die Figuren auch des A. T. gewinnen mehr individuelle Selbständigkeit. Indem das A. T. in Einer

2) Evangelienbuch aus dem Kloster Niedermünster bei Regensburg (jetzt in der Hofbibliothek zu München). Kugler a. a. O. I, 158.

3) Synode zu Arras 1025: „Was die Ungelehrten sich nicht durch Lesung der heil. Schriften aneignen konnten, das erblickten sie in den Gestalten der Gemälde.“ Und die Zeitgenossen haben wirklich mächtige Eindrücke von wirklichem Leben aus jenen Wandgemälden der Kirchen empfangen, wie die Chroniken bezeugen.

4) So im Kloster Reichenau (S. Gallen) die Erzväter neben den Aebten. Purchardi carmen von V. 344 an bei Pertz, monum. Germ. VI, 621 sq.

Reihe mit Darstellungen der Profangeschichte verschmilzt, tritt die Absicht zu parallelisiren in den Hintergrund: die Ereignisse des A. T. werden als solche bedeutungsvoll (Kirche zu Lichtenhain). Aber man fesselt den Pinsel keineswegs an den Wortlaut. Die Gestirne verbinden sich z. B. mit der Lichtschöpfung; Erschaffung und Fall der Engel nimmt das Hexaemeron auf — da (nach Augustin's Vorgang) die Tagewerke nur als Successionen der in Einem Moment geschehenen Schöpfung gefasst werden. Die Thätigkeit Gottes wird mehrseitiger: er öffnet dem Abraham ein Pförtchen, damit er die schlafenden Könige (Gen. 14) überfallen könne. Zwar haben lange die Geistlichen die Anordnung des Stoffs und Ausführung der kirchl. Gemälde geleitet (so Hrabanus Maurus in Fulda, der kundige Abt Witigowo in Reichenau u. A., vgl. Kugler I, 127. 129): allein mehr und mehr wird der Laie eigentlicher Künstler. — Gott selbst wird wohl nach Dan. 7 als der „Alte der Tage“ dargestellt, als Greis, später bedeutend jugendlicher, wobei aber wohl mehr an den wirkenden Logos gedacht ist als an Gott Vater. Neu war Michelangelo's Darstellung als Schöpfer: ein Greis im Fluge dahinschwebend, von Genien umgeben. — Die Typik zieht sich mehr auf die einzelnen Figuren zurück. Bis zum 11. Jahrh. nehmen Moses, Abraham, Elias, Jonas und Daniel eben so viel Raum ein wie die Apostel. Ein Kreuz des 11. Jahrh. (Abtei S. Bertin) giebt noch dem Moses und Aaron, ja auch dem Josua und Kaleb die Aureole. Seit dem 14. Jahrh. fehlt sie überall. Unter den Frauen werden gern Bathseba und Susanna dargestellt (die im Orient fehlen), sowie Abigail und Abisag. Die Patriarchen erscheinen im Gefolge Christi oder Gottes, die Propheten entweder als Offenbarungsorgane neben Evangelisten und Aposteln oder in Einer Reihe mit den Märtyrern und Heiligen, und darum auch neben Bischöfen, Päpsten und Kirchenlehrern überhaupt; sie umgeben (etwa seit 1300) häufiger die Gestalt der Maria. Längere Reihen von alttest. Figuren bilden die Vorfahren der Maria oder Christi, selbst in Gruppen familiärer Art vereinigt (Michelangelo). Auch sonst verbindet man gern die Figuren zu Gruppen (Florentiner und Venetianer) und darum finden die des A. T. als Typen ihre Stelle erst in aussergeschichtlichen Situationen, wie im Weltgerichte. Am Schlusse der Periode erreicht die Malerei, jetzt befreit von der Dienstbarkeit gegen die Architektur, ihren Höhepunkt. Die Gestalten streifen jede kirchliche Starrheit völlig ab. Alles Typisch-Feste zerschmilzt in den weichen Linien naturwahrer Schönheit; die Transcendenz geht über in religiöse Innigkeit und Würde und die herrlichsten Werke der grössten Meister, wie Michelangelo Buonarotti und Rafael Santi, bilden Darstellungen des A. T. (Vatikan, sixtin. Kapelle).

Ausgeführte Parallelbilder des A. u. N. T., der alten und neuen Weltgeschichte fanden sich in Carl's d. Gr. Palaste zu Ingelheim[5]), in der Kirche von Petershausen bei Constanz (c. 900), rechts N. T., links A. T., in dem Kapitelsaale zu Brauweiler (c. 1100); typische Reihen an der Holzdecke des Michaelisklosters in Hildesheim (1200). Das Streben nach unmittelbarer Verständlichkeit und schon ein Ueberwiegen der geschichtlichen Tendenz zeigt sich in den

5) Bock, Die Bildwerke in Ingelheim, in Lersch, Niederrhein. Jahrbuch II, 241 ff. Beschreibung derselben von Esmoldus Nigellus 826.

Bildern der Marienkirche zu Kolberg[6]), obgleich die Parallelisirung noch durchblickt. Diese schwindet fast völlig in den zahlreichen Gemälden der Kirche zu Lichtenhain bei Jena (c. 1330)[7]). Nicht weniger als 40 Bilder kommen auf Gen. 1, 1 bis 25, 8; aus dem Wüstenzuge nur etwa 10 Bilder. Aehnliches in der Kirche des h. Veit zu Mühlhausen am Neckar (nach Klopfleisch S. 125). Noch schmiegt sich die Malerei ganz an die Architectur an. — Ein interessantes Beispiel der abendländischen Typik giebt der Verduner Altar, jetzt Altaraufsatz im Stifte Klosterneuburg[8]). Die neutest. Scenen stehen in der Mitte, die Typen rings herum. Christi Verkündigung (Luc. 1, 28) ist umgeben von der des Isaak (Gen. 18, 2) und der des Simson (Jud. 13, 3); ebenso Geburt und Beschneidung des Herrn. Die Parallele zur Anbetung der Magier bilden Abraham mit Melchisedek, Salomo mit der Königin von Saba. Pendants zur Taufe Christi sind der Durchzug durch's rothe Meer und das eherne Meer des salom. Tempels (1 Kön. 7, 23). Der dies palmarum wird durch Bilder nach Ex. 4, 20 u. 12, 3—6 erläutert, das Abendmahl durch Gen. 14, 18 u. Exod. 16, 33. 34, der Judaskuss durch die Tödtung Abel's und Abner's (Gen. 4, 8 nach LXX u. Vulg., 2 Sam. 3, 27), das Leiden Christi durch Opferung Isaak's und durch die Traube (Num. 13, 24). In sehr merkwürdiger Weise bilden Gen. 3, 6 u. Josua 8, 29. 30 die Pendants zur Kreuzabnahme, und zur Grablegung Christi der Sturz Joseph's in die Grube (Gen. 27, 24) und Jonas im Wallfisch, zur Auferstehung dagegen Gen. 49, 9 u. Jud. 16, 3 u s. w. — Für die Mischung des A. T. mit legendar. Scenen finden sich Belege in Evangeliarien zu Gotha und Trier, bedeutsamer in den Malereien der Kirche von S. Savin (départ. Vienne)[9]). Ueber die Verbindung mit Profangeschichte vgl. Piper, Mythol. I, 143—157; seit dem 12. sec. dringen wieder mythologische Motive ein ebend. II, 91 ff. 363 ff. — In einem bilderreichen Psalter (kais. Bibl. zu Paris c. 1300) erscheint Abraham mit s. Kriegern in ritterl. Rüstung, Melchisedek ganz als Bischof mit Hostie und Kirche, die Thiere der Arche sehr naturgetreu. Auch in den Glasmalereien der Kölner Kirchen, Dom u. S. Cunibert, zeigt sich freie Wahl des bibl. Stoffes. Daneben noch alte Typen, wie Opfer Isaak's, eherne Schlange, Abel und Kain — an der Kanzel der Kirche zu Wechselburg c. 13. sec. (Alt a. a. O. S. 234).

In Italien verräth die Markuskirche zu Venedig eine grosse Abhängigkeit von Byzanz — Mosaiken stellen die Gesch. des A. T. von der Schöpfung bis auf Moses dar. Neben Christus und Maria erscheinen David, Salomo und eilf Propheten. Daniel und Susanna sollen die Jugendgeschichte Christi typisch abbilden. In der Genealogie Christi (Wandbild) viele Figuren des A. T. Aber auch hier zeigt sich grössere Freiheit als im Orient. — Jerem. u. Jesaj. als Offenbarungsorgane in der Kirche S. Maria in Trastevere (1150) neben den Aposteln. In S. Giovanni in Florenz: Gesch. Joseph's neben der Christi. Grössere Darstellungen des A. T. an der Nordwand des Campo Santo in Pisa (c. 1390 u. später)[10]) von verschiedenen Meistern, bes. Gesch. der Genesis, aber auch des Hiob; — ferner in den grossen Fresken im Baptisterium des Doms zu Padua (Kugler S. 365 ff.); — vorzüglich in der sixtin. Kapelle von Sandro, Luca Signorelli, Michelangelo und von Rafael[11]) in den Stanzen und Loggien des Vatikans. Die neu erwachte Begeisterung für die Antike spiegelt sich auch darin, dass neben die Propheten von Perugino (Fresken im Collegio del Cambio 1500), Michelangelo (in den Ecken der Decke der Sixt.), Rafael (in S. Maria della Pace) die Sibyllen gestellt werden, als die Prophetinnen an die Heidenwelt.

---

6) Kugler, Pommersche Kunstgeschichte S. 182 f.

7) Fr. Klopfleisch, Drei Denkmäler mittelalterlicher Malerei aus den obersächsischen Landen. Jena 1860. S. 51—132. Mit vielem Scharfsinne sucht Herr K. sowohl dogmatische Gesichtspunkte als auch Coincidenzen mit den Bildern des N. T. zu finden, — wie mich dünkt, etwas zu künstlich.

8) Heyder, Mittelalterliche Kunstdenkmale des österreichischen Kaiserstaates Stuttgart 1856. 2. Lief.

9) Mérimée, Peintures de l'église de S. Savin. Paris 1844.

10) Kugler a. a. O. I, 340 ff. 409 ff. E. Förster, Beiträge zur neuern Kunstgeschichte S. 123 ff. 166 ff.

11) Vgl. J. D. Passavant, Rafael von Urbino. Leipzig 1839. 2 Theile.

3. Cultus. In der abendländ. Kirche giebt es für alttest. Heilige keine Feste; in den Litaneien werden sie zusammengefasst als Patriarchen und Propheten; nur in der pro agonizantibus heisst es: sancte Abel, s. Abraham. Ein Psalterium (MS. in der Bibliothek von Amiens, älter als das 10. Jahrh.) nennt nach den Engeln und vor den Aposteln die Patriarchen und Propheten h. Abel, h. Abraham, Moses, Aaron, Samuel, David, Amos, Habakuk mit ora pro nobis. Auch hierin räumt die griech. Kirche dem A. T. einen bedeutenderen Raum ein. — Das gewaltige Dies irae von Thomas v. Celano (c. 1250) ruht ganz auf Zephanja 1, 14—18, bes. V. 15. — Aus den Lectionarien ist das A. T. fast gänzlich verbannt, mit Ausnahme des Ambrosianischen in Mailand.

Für die Predigten vgl. die von Berthold von Regensburg und Tauler, sowie die von Hoffmann, Leyser, Roth, Mone, Franz Pfeiffer und Grieshaber herausgegebenen Sammlungen. Nicht selten wird nicht unmittelbar die Schrift benutzt, sondern eine um 1160 von einem Geistlichen in Rheims, Peter von Riga, abgefasste poetische Bearbeitung der Bibel Aurora in Distichen oder blossen Hexametern, über deren Verfasser vgl. Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aet. V, 816—819, Pertz, Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Gesch. VIII, 481. Man verwendet den Reichthum des A. T. zu anschaulichen Beispielen, ja, selbst behufs der blossen Ermahnung geht man lieber auf Sprüche der Propheten zurück, als auf das N. T. Der practische Sinn verhindert ein übermässiges Anschwellen der Allegorie in phantastischen Deutungen, die das Leben in enger Klosterzelle mehr beförderte. Die Innigkeit der Mystik geht mit entschiedener Hinweisung auf sittliche Thätigkeit Hand in Hand. Erst mit dem 14. Jahrh. nimmt die Anschaulichkeit mehr ab, die Ermahnungen werden mehr kirchlicher als sittlicher Art, die Erzählungen berührt man nur, die Prophetenstellen treten stärker hervor; in den besseren Predigten überwiegt dann theils das neutestamentliche Colorit, theils die gesunde kernige Volksmoral, theils die Vorführung der religiösen Seelenzustände. Uebrigens nahm die Verbreitung heiliger Schrift mit dem 15. Jahrh. ausserordentlich zu, so dass Sebastian Brandt in s. Narrenschiff (ed. F. Zarncke S. 2) schreiben konnte: „All Land synt yetz voll heilger geschrifft.“ Man denke nur an die 98 Auflagen der ganzen lateinischen Bibel vor 1500 und an die 14 hochdeutschen und 3 bis 4 niederdeutschen Uebersetzungen vor der Reformation, die einen sehr bedeutenden Leserkreis voraussetzen. In gleicher Art und in gleichem Maasse wie in den Predigten waltet die Allegorie in solchen Volksbüchern we die gesta Romanorum.

Ueber die hohe Bedeutung, welche mit dem Anfang des 15. Jahrh. der Dekalog in der Beichte erhielt, vgl. Geffcken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. Leipzig 1855. I 23 ff. Noch in die früheren Jahrhunderte gehören Albertus Magnus, der in s. Compendium theologicae veritatis lib. V c. 59—67 ed. Rothomagi 1505 eine ausführliche Behandlung des Dekalogs schrieb; ähnlich Thomas Aquinas, de duobus charitatis et decem praeceptis. Coloniae, Heberle, 1851. Bahnbrechend wirkte Nicolaus von Lyra († 1340) mit s. praeceptorium seu expo-

sitio in decalogum. Sehr gelesen waren im 15. Jahrh. Johann Nyder, Praeceptorium seu expositio decalogi, Heinrich van Herp, speculum aureum de praeceptis divinae legis (sehr ausführlich, in der Form von 221 Predigten [12])), Johann Herolt, de eruditione Christi fidelium. Für ungelehrte Beichtväter war die Summula confessionis des Antonin v. Florenz (bis 1500 in 72 Ausgaben verbreitet) geschrieben; ebenso das interrogatorium von Bartholomäus von Chaym, der Modus confitendi von Andr. de Escobar, besonders Johann Gerson's († 1429) Opus tripartitum de praeceptis decalogi, in welchem sehr characteristisch die Auslegung des Credo gegen den Dekalog sehr zurücktritt. Vgl. Geffcken a. a. O. S. 28—38.

Die Volksmoral nimmt nur Weniges aus dem Dekaloge auf; sie ist theils sprüchwörtlich, theils stützt sie sich auf die Alten (Seneca, Boethius). Sie ringt mehr nach einem persönlichen sittlich-religiösen Ideal und begünstigt als Haupttugend die Treue und Stätigkeit. Vgl. meinen Aufsatz: der wälsche Gast und die Moral des 13. Jahrhunderts in der Kieler allgemeinen Monatsschrift. 1852, August. S. 687—714.

§ 29.

Ausser-Kirchliche Richtungen.

Im Abendlande verwerfen die neu-manichäischen Ketzer fast durchgängig das A. T., eine Folge ihrer Opposition gegen die kirchliche Ueberlieferung und im dunkeln Gefühle, dass die orthodoxe Kirche selbst darin für ihr judaistisches Wesen einen Stützpunkt finden könne. Dagegen nahmen die Waldenser mit der ganzen Bibel auch das A. T. an. — Die mehr oder minder gewaltsamen Bekehrungen der oft verfolgten Juden gaben den Anlass zu seltsamen Mischungen stricter gesetzlicher Observanz und jüdischer Sitte mit einigen christlichen Sätzen, Mischungen, die als eine Bastardbildung zwischen Judenthum und Christenthum es kaum zu sektenhafter Gemeinschaft brachten und unter dem Namen Pasagier eine noch nicht völlig klare kirchengeschichtliche Erscheinung abgeben. — Bei den sogenannten Vorläufern der Reformation finden wir zwar manches Treffliche über die hohe Bedeutung der Bibel gegenüber der Tradition; doch da die letztere der Exegese bei Kenntniss der Ursprache weniger drückend ward, und da jene

12) Aehnlich die 10 Bücher von Johann Beetz († 1476). Lovanii 1486. fol.

Männer in der Interpretation häufig die Anschauungen ihrer Zeit theilten, übten ihre Ideen auf die richtigere Erkenntniss des A. T. keine bemerkbare Wirkung aus.

Erläuterungen.

1. Unter den Ketzern verwarfen die Katharer das ganze mosaische Gesetz. Dasselbe ist nicht von Gott, sondern vom Teufel gegeben; Moses war ein Magier. Sie sollen auch alle Patriarchen, Propheten, selbst Johannes den Täufer (übereinstimmend mit den Albigensern) verworfen haben; dieselben sind Teufelsdiener gewesen. Aus vier Gründen wird das Gesetz verworfen: wegen seines Widerspruchs mit dem N. T., weil Gott veränderlich wäre, weil er grausam erscheint, weil er der Lüge geziehen wird — dieselben Gründe, die wir bei den Manichäern fanden. Alles Gesetz ist aber Sünde, weil es nicht aus dem Glauben kommt. Ueber den Umfang ihres Kanons variiren die Nachrichten: unrichtig ist's, dass sie ihn ganz verwarfen oder nur die Evangelien annahmen. Dem weitesten Kreise nach nahmen sie nicht nur alle Citate des Alten T. im Neuen an, sondern von diesem auch Hiob, Psalmen, BB. Salomonis, Sap., Sirach, alle 16 Propheten, von denen einige im Himmel geschrieben sein sollen; — der Grund liegt in der weniger theokratisch-gesetzlichen Haltung dieser Schriften. S. Reiner in Max. Biblioth. PP. XXV f. 269. — Das Gegentheil von dem, was man von den Katharern sagte: ipsi haeretici omnia exterius intelligunt, nil autem interius, behauptet Lucas von Tuy von den Albigensern, diese hätten die Schrift nur dem innern Sinne nach angenommen. Die letzteren verwarfen das A. T., mit Ausnahme der im N. citirten Stellen, vollständig, die Väter sammt Moses und Propheten, Joh. d. Täufer hielten sie für einen der grösseren Dämonen. Die ihnen zugeschriebene Behauptung, lex Judaeorum melior est quam lex Christianorum, beruht entweder auf einer Verwechslung mit oder auf dem Widerspruch gegen den Begriff l x selbst, in welchem die Katholiker jede biblische und kirchliche Norm zusammenfassten. Vgl. Ulrich Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. Stuttg. 1845. I, 91 ff. 158. Petrus von Bruys scheint vom bibl. Kanon nur die vier Evangelien angenommen zu haben, weder die paulin. Briefe sammt Apgesch. noch das A. T. Die Waldenser widersetzten sich nur der Tradition und hielten die Schrift um so höher; vielleicht stammt daher auch (Ex. 20) ihre Bilderverwerfung. Einen bedeutenden Theil des A. T. lernten sie auswendig. Dagegen verwarfen sie den mystischen Sinn. S. Pseudo-Reiner in Max. biblioth. PP. XXV, 265: mysticum sensum in divinis Scripturis refutant; praecipue in dictis et actis ab ecclesia traditis. U. Hahn a. a. O. II, 272. Die gallischen Waldenser scheinen aber das A. T. verworfen oder nicht gebraucht zu haben. Ibid. S. 384 f. Nach der Lehre Dolcino's aber erklären sie die ganze Schrift durch Inspiration des heil. Geistes; im Zeitalter des A. Bundes waltet vorzüglich Gott der Vater. Hahn II, 398 f. — Joachim a Floris (vgl. oben

S. 191) schrieb eine Concordia utriusque testamenti, ein Psalterium decem chordarum und Apocalypsis expositio. Die Anschauung der 7 Zeiten (ähnlich bei Hugo und Bonaventura) wird eigenthümlich gestaltet in drei status. Das Vorbild der 7 Zeiten ist in den Schöpfungstagen, das Abbild in den 7 Siegeln der Offenbarung gegeben. Die Schlusspunkte der 7 Zeiten im A. T. bilden Josua, David, Elias, Hiskias, Exil, Maleachi, Zacharias, denen 7 Zeiten in der Christenheit parallel gehen. So wird die eigentliche Geschichte Israels zur Deutung der christlichen Reichsgeschichte verwandt, auf Grund mannigfacher Allegorisirung, ähnlich wie in heutigen Richtungen. Ueber ihn vgl. U. Hahn a. a. O. III, 72—175, bes. über s. Hermeneutik 131 ff., in welcher er sogar 12 Arten des intellectus unterscheidet. Er benutzt die Apokryphen ohne Anstand. Auch Engelhardt, Kirchengesch. Abhandlungen. Erlangen 1832. S. 1—150. 265—291.

2. Das Wesen der Pasagier (die Schweifenden, Vaganten) oder Circumcisi erläutert sich aus der Stellung der Juden im Mittelalter, welche sie oft nöthigte, das Christenthum äusserlich anzunehmen, während sie sonst ihren jüdischen Sitten treu blieben und vor Allem das Gesetz in allen Stücken, die Opfer ausgenommen, aufs strengste beobachteten. Auch Christen traten zum Judenthum über. Christus ist ihnen pura et prima creatura, sie nahmen das ganze Neue Testament an, verwarfen aber die Kirchenlehre. Ueber die Geschichte der Juden im Mittelalter s. Jost, Gesch. der Israeliten, bes. B. VII; Depping, les Juifs dans le moyen âge 1834. Ueber das Wesen der Pasagier, aber auch über alle Verhältnisse der Juden sammt den Hauptmomenten der christl. Polemik giebt Ulrich Hahn vortreffliche, gedrängte und ungemein fleissige Nachweise a. a. O. III S. 1—68 u. 209—259.

3. Unter den testes veritatis bemerken wir Wiclef's Stellung, der die Schrift hoch über alle menschlichen Bücher stellt und in ihr die Summe aller Wahrheit findet. In Betreff der Apokryphen theilt er mit Andern die strengere Ansicht, nicht ohne Verwechslung des Apokryphischen mit dem Pseudepigraphischen. Das Ansehen des A. T. beruht ihm darauf, dass Christus alle Bücher des alten Gesetzes, welche die Rechtgläubigen anerkennen sollen, entweder im Allgemeinen oder im Besondern allegire; daher haben alle Bücher der Schrift völlig gleiche Auctorität. Ihre innre Consonanz ist unzweifelhaft; bei etwaigen Bedenken trägt der schlechte Codex oder eigner Mangel an Einsicht die Schuld. Seine hermeneutischen Ansichten stimmen im Ganzen mit Augustin und Hugo v. S. Victor, nur dass er den einfachen grammatischen Sinn als den einzig richtigen empfiehlt und warnt, in die Schrift etwas hineinzulegen, was der heil. Geist nicht fordere. Die Dunkelheit soll ebenso anreizen wie demüthig machen. Er selbst freilich bringt statt Exegese viel Dialectik und Allegorie hinein: daher Vaughan, the life and opinions of J. de Wycliffe. London 1831. vol. II p. 315 not. 104 richtig sagt: Though his own expositions of scripture were sometimes obscured by mysteries and allegory, it is his remark, that „all things necessary

in scripture are contained in its proper literal and historical sense" etc. Vgl. de Ruever Groneman, diatribe in Joh. Wicl. vitam, ingenium, scripta. Traj. ad Rhen. 1837, und Lewald, die theologische Doctrin des Joh. Wycliffe in der Zeitschrift für historische Theologie. 1846. II. S. 171—187. Wiclef's Nachwirkungen sehen wir noch heute in der englischen Auffassung der „holy bible".

Drittes Buch.

Von 1517 bis auf die Gegenwart.

---

§ 30.

Eintheilung und Uebersicht.

Da die herrschende Kirche das Evangelium mit seiner Heilskraft nicht zur klaren Geltung kommen lassen wollte, gelangte die reformatorische Bewegung dahin, die heilige Schrift ausschliesslich als Norm aller christlichen Lehre anzuerkennen. Hiermit war im Princip anerkannt, dass die Pflege der biblischen Wissenschaft die Hauptaufgabe der reformatorischen Theologie bilden solle. Und freilich bleibt fortan der Boden der evangelischen Kirche die rechte Heimath für biblische Wissenschaft. — Aber jener religiöse Trieb, aus dem die mächtige Geisterbewegung entsprossen, erstarrt mehr und mehr in dogmatischer Controverse: eine neue Tradition sucht der Schrift Meister zu werden. Das Ende des Jahrhunderts sieht diese Wendung in voller Blüthe: damit schliesst die erste Periode. — Die zweite geht von 1600 bis 1750. Zwar will überall die dogmatische Tradition die unbedingte Herrschaft ausüben über die Schrifterklärung; doch nur auf lutherischem Boden gelingt es eine geraume Zeit lang. Unter den Reformirten regen sich schon seit dem Beginn der Periode bedeutungsvolle Gegensätze, welche jene Herrschaft des Dogmatismus nach und nach untergraben. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts haben die neuen Principien bereits an Kraft gewonnen, um den Gang der Forschung zu leiten. Mit

1750 beginnt die siebente Periode. Doch ehe noch die reagirende Gegenströmung die alte Gesammtanschauung des A. T. in Trümmer legt und ihren Höhepunkt erreicht, hat sich eine neue Anschauung von höheren Gesichtspunkten aus zu bilden begonnen, unterstützt durch tief eindringende, allseitige Forschung.

Fünfte Periode.

Die Reformation.

1517 — 1600.

§ 31.

Die neue Stellung der heil. Schrift.

Die Reformation wies der heiligen Schrift die Stellung der höchsten und einzigen theologischen Auctorität zu, gegenüber den Scholastikern, den Decretalen und Kanones, den Kirchenvätern, den Concilien und dem Papste. Diese stufenweise Ablösung lässt sich besonders bei Luther klar verfolgen. Die römisch-katholische Kirche kommt erst allmählig darauf, die Tradition als gleichberechtigt und als authentische Dolmetscherin der Schrift auch in der Theorie ihr gegenüber zu stellen. In beiden reformatorischen Richtungen galt als verbindlich, was die Schrift deutlich aussagte, als verwerflich, was ihr klar widersprach. Der Gegensatz nach der linken Seite hin lag theils in dem Spiritualismus der Secten, die überhaupt nur Geist, nicht Schrift wollten, theils in dem biblischen Rigorismus, welcher den ganzen Zustand des Gemeindelebens an die Schrift alten oder neuen Testamentes binden wollte. So erschien die Schrift als Richterin jeder andern Auctorität, bes. aller öffentlichen Lehre, sowie auch, wenn gleich minder scharf ausgeprägt, als die Quelle der Glaubensartikel, sofern mit einer Reinigung der kirchlichen Ueberlieferung nicht alles gethan war und das neue Heilsprincip auch einen dogmatischen Neubau der Lehre erforderte. Der Grund jener Schriftauctorität lag darin, dass sie als Dolmetscherin des göttlichen Willens zugleich das Heil der Seele im Glauben gewährleistete (Luther). Auf schweizerischem Boden überwog mehr das kirchlich-ethische Moment; die Schrift

war weniger Bürge für die Glaubenshoffnung als Inbegriff der christlichen Lebensordnung nach göttlichem Willen. In beiden Fassungen lagen aber Motive, von denen aus der Schriftinhalt sich organisiren liess, und welche die Mannigfaltigkeit desselben zu ihrem Rechte kommen lassen konnte. — Die alte Lehre der Inspiration erhielt jetzt eine viel grössere Bedeutung und wurde neu begründet den Ansprüchen der kirchlichen Tradition, mehr noch den auf eigne Offenbarungen sich berufenden Schwärmern gegenüber — in bestimmterer Weise auf schweizerischem als auf sächsischem Boden. — Aber die theologische wie die rein religiöse Verwendung der Schrift forderte die Unterschiede im Schriftinhalte zu erwägen, welche theils von dem erkennenden Subjecte theils von der Art des Objectes abhingen. Nach jenem Gesichtspunkte mussten die hellen klaren Stellen stärker verbinden als die dunkeln: dass in diesen nichts enthalten sei, was zur Seligkeit nothwendig und theologisch verbindlich sei, war mehr Forderung a priori, von einer fixirten Gesammtanschauung aus, als sichres Ergebniss, gestaltet sich aber bald zum hermeneutischen Grundsatz (analogia fidei). Das Wort Gottes ward von Luther wie von den Schweizern anfangs tiefer und weiter gefasst als die Schrift: aber schon in der Mitte des Jahrhunderts gewinnt die Lehre einer völligen Congruenz Raum: fortan soll Alles, was der Schriftcodex enthält, für Gotteswort in eminentem Sinne gelten, und Nichts ausserhalb desselben darf den gleichen Anspruch erheben.

Erläuterungen[1]).

1. Erst mit der Anerkennung, dass die h. Schrift höher stehe als jede Art der Tradition, war ein festes Erkenntnissprincip gewonnen. Während Luther anfangs zwar die Scholastiker unbedingt verwirft, will er sich doch noch aus den Vätern und den Decretalen eines Bessern weisen lassen: erst das Gespräch in Leipzig befreit ihn von der höchsten kirchlichen Auctorität, den Concilien[2]). Aber Carlstadt hatte schon gegen Eck 1518 erklärt, „er wolle lieber mit der Schrift wahn-

1) Selbstverständlich müssen wir uns hier mit lemmatischen Andeutungen begnügen.

2) Ueber den allmäligen Fortschritt in Luther's Lehre vgl. Gustav Frank, Geschichte der protest. Theologie. Leipzig 1862. I, 15 ff. Besonders

witzig, als mit Eck vernünftig sein". Auf Zwingli'scher Seite wird 1520 bereits der umgekehrte Satz gelehrt: es gelte nicht nur auszuscheiden, was der Schrift zuwider, sondern es sei nichts vorzutragen, was nicht aus der Schrift abgeleitet sei. Dahin neigt auch Melanthon in s. Locis: fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit quam a scriptura canonica. In der Augustana 1530 geschieht dies nicht: nur an drei Stellen wird die höchste Auctorität der Schrift behauptet. Nach den Schmalkaldischen Artikeln ist es allein das Verbum Dei, quod condit articulos fidei: indess Luther giebt bekanntlich „dem Worte Gottes" einen engeren und weiteren Umfang als die Schrift; es ist der Ausdruck des göttlichen Willens, vor allem nach seiner religiös belebenden Seite hin. Noch Hyperius vertritt diese Unterscheidung. Dagegen rückt diese der Schrift vorausgehende, über ihr stehende, aber auch in ihr waltende Macht des Wortes Gottes immer enger mit dem vorhandenen Kanon in Eins zusammen, zunächst bei den Schweizern[3]), dann auch auf sächsischem Boden: am wenigsten thut dieser Verschmelzung die Schule Melanthons Einhalt, da in Georg Major's Schrift de origine et auctoritate verbi Dei (1550) dieselbe offen zu Tage tritt. Seine Beweisführung hat den Zweck zu zeigen, prophetica et apostolica scripta aeterni Dei vocem et mandatum esse fol. 4ᵃ u. ö. Die Gründe sind: 1. die Propheten und Apostel sagen Vieles, was über die menschliche Vernunft völlig hinausgeht; 2. sie geben allein der Seele festen Trost des Gewissens; 3. ihre Lehre ist Eine von Anfang der Welt an (consensus); 4. ihre Weissagungen sind erfüllt; 5. ihre Lehre wurde mit so vielen und grossen Wundern bestätigt wie keine andre, deren grösstes der Fall des Heidenthums durch die evangelische Predigt. Dazu kamen noch der Hass des Satans, das Blut der Märtyrer, Strafe der Feinde der Kirche[4]). Die Schrift selbst wird auch an die Stelle der viva Dei vox gerückt. Calvin sagt: certo certius constituimus, Scripturam ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse (instit. I, 7, 5); ganz übereinstimmend Matth. Flacius Illyr.: cognoscere debet pius homo, se in Scripturis ipsius viventis Dei, nunc ibi coram secum agentis oracula auscultare[5]). In welchem Grade und welchem Umfange die Schrift fons oder nur judex (welche Stellung eine andre productive Quelle voraussetzt — den gläubigen Geist der Gemeinde) sein solle, wird nicht scharf erläutert: die Symbole reden

---

Köstlin, Luther's Theologie. Stuttgart 1863. I, 273 ff. Seine Anschauung von der Schrift ibid. II, 252 ff.; die vom Alten Testamente S. 258 – 268.

3) Auch hier wird zuerst ein Unterschied zwischen Wort Gottes und Schrift gelehrt. S. Heppe, die Dogmatik der evangelisch-ref. Kirche. Elberfeld 1861. S. 15 ff. Desselben altprotest. Dogmatik. I, 251—253.

4) Diese Abhandlung enthält in kurzer Darstellung die Grundzüge der Anschauung, wie sie sich bei den Epigonen der Reformation festsetzte. Vgl. Banz, Catechismus pia et utili explicatione illustratus p. 78—81. (S. Heppe, Gesch. d. protest. Dogmat. I, 226.)

5) Näheres hierüber bei Schenkel, das Wesen des Protestantismus. (1. Aufl.) I, 23 ff. Holtzmann, Kanon und Tradition S. 15 ff.

vom limpidissimus fons, aber die Concordienformel stellt die Schrift des Alten und Neuen Testaments nur als judex controversiarum und als Lydius lapis hin. Das Extrem der ersten Fassung musste zu einseitigem geschichtslosem Biblicismus führen, das der zweiten zu principloser Reinigung des Bestehenden ohne innre Selbständigkeit (Vertheidiger des Interims und der Adiaphora).

Diese Schriftauctorität beruhte auf der Voraussetzung, dass in der Schrift wirklich die göttliche Willenserklärung und Offenbarung vorliege: man vertauschte dieselbe bald mit der althergebrachten Behauptung, dass die ganze heilige Schrift vom heiligen Geiste inspirirt sei. Nur jener Satz entsprach dem tieferen Interesse der Reformation sächsischer Zunge; in der reformirten Kirche (vorzüglich seit Farel) sucht man jedwede Entfernung zwischen Offenbarungs-Akt und Schriftentstehung zu vernichten. Danach beruht alle Auctorität auf dem Satze: a Deo esse scripturam [6]). Aber auch Luther bleibt dem älteren Sprachgebrauche meistens treu, indem er überwiegend den heil. Geist als den Schreiber der Bibel bezeichnet (Walch XVIII, 1456 und sehr oft in s. exegetischen Schriften): „in der Schrift sei nichts vergebliches", kann er auf Grund seiner practischen Auslegung und Anwendung (wovon weiter unten) behaupten II, 689. Auch nach Zwingli zeigt sich die Heiligkeit eines Buches durch seine Wirkung (Opp. ed. Schuler I, 51; IV, 93). Die gemeinsame Lehre beider Testamente ist: Gott ist unser Gott, wir sind sein Volk (III, 423). Gott hat gegen Christi Zeit hin sich immer klarer geoffenbart (III, 415), — eine Bemerkung, die jedoch ohne Frucht bleibt. Der Unterschied zwischen d. Inspiration der Gläubigen und der Schrift verschwimmt. Historische Irrthümer in der Schrift sind von Gott gewollt in pädagog. Weisheit [7]).

2. In dem Maasse, als die Schrift Norm ward für alle kirchliche und theologische Verbindlichkeit, verlangte man von ihr auch Deutlichkeit. Jede Verwerfung, forderte Luther von Karlstadt, muss „auf einen hellen, klaren, starken Spruch gegründet sein". Diese Unterschiede wurden aber nicht theologisch geregelt; allmählig entsprang hieraus die Nothwendigkeit, die perspicuitas der Schrift, ohne welche die Verbindlichkeit derselben jeder Stütze entbehrt, näher zu bestimmen und zu entwickeln. Andrerseits schränkte Luther (gegen Caspar Schatzgeyer 1523) den Umfang des Gebietes ein, welches durch die Schrift bestimmt werden sollte: sie gelte nicht „für die untern Dinge" des gemeinen alltäglichen Lebens, nur „für die oberen" des geistlichen Lebens. Dies konnte zu der Einsicht führen, dass die richtige Anwendung der Schriftauctorität durch das Urtheil eines kirchlichen Sinns und christlich gebildeten Gewissens bedingt sei. Der Mangel dieser Einsicht störte sichtlich die Unbefangenheit der Exegese, wie bei den Fragen über die Bilder, die Kindertaufe, das Abendmahl zu Tage trat. — In objectiver

---

6) Calvin, inst. I, christ. 7, 5: Tenendum, non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, auctorem ejus esse Deum.

7) H. Spörri, Zwingli-Studien 1866. S. 63 ff.

Hinsicht war es den ersten Reformatoren noch lebendig, dass die blosse Kategorie des göttlichen Wortes oder Willens nicht genüge und seine gleichartige Ausdehnung auf alle Schrifttheile sowohl der Kirche wie der Bibel selbst Gefahr bringe. Man erinnert sich, dass das Wort Gottes in Christo jene höchste Auctorität erst in Anspruch nehme. Zwingli meint, in der Lehre Christi seien genug Concilien enthalten, ohne dass dieser Gedanke zu einer concentrischen Gliederung des Schriftinhaltes geführt hätte, von dem Standpunkte der historischen Offenbarungs-Thatsache aus. Aehnlich neigt Luther dahin, als kanonisches Kriterium einer Schrift aufzustellen, ob sie „Christum treibe". (Walch I, 230; XIV, 148 ff.). Aber bestimmter und enger gestaltet sich ihm die Frage dahin, dass nur das tröstende Evangelium Heilswort und Gotteswort sei. Dadurch lösen sich viele Widersprüche bei ihm, weil er häufig nur diese soteriologische Spitze, dann wieder die Bedingungen und Folgerungen ins Auge fasst. — So forderte die Schrift selbst, forderte der practisch-kirchliche Gebrauch mit Einsicht den vorhandenen Unterschieden Rechnung zu tragen, — eine Forderung, welche bei dem starken Triebe nach fester Auctorität in Lehre und Kirchenbildung wie bei den äussern und innern Stürmen unerfüllt blieb. G. Major (in der genannten Abhandlung) will weder von Unterschieden noch von Möglichkeit des Irrthums etwas wissen: überall habe „der Sohn geredet", unmittelbar wie mittelbar in Aposteln und Propheten, — daher er auch, sofern er erscheint, als Christus zu denken ist, während die Alten (Eusebius) in diesen Theophanieen nur den *λόγος ἄσαρκος* sahen. Auch Calvin behandelte in der Theorie die Schrift wie eine juristische Urkunde, und ihm folgend Bullinger u. A. Ersterer sagt: der Schrift gebühre dieselbe Ehrfurcht wie Gott. Diesem ist das A. T. „nicht weniger Gottes Wort als das Neue".

3. In der römisch-katholischen Kirche musste alle freie Schriftforschung dadurch principiell gebunden werden, dass man die Tradition in gleichen Rang mit der Schrift stellte. In aller Strenge macht das tridentin. Concil diese Fassung zum Glaubensgesetz (sess. 4 decr. 1). Die eigentliche Erkenntnissquelle bilden die schriftlichen und mündlichen Traditionen, die von Christo und den Aposteln herstammen: ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, ab ipsius apostolis Spiritu S. dictante quasi per manus traditae, ad nos pervenerunt. Dem Beispiele der orthodoxen Väter gemäss werden die Schriften des Alten und N. T. dahin gerechnet; daneben (pari pietatis affectu ac reverentia) nimmt die Kirche die Traditionen an, die auch ex ore Christi stammen und vom h. Geiste dictirt sind. Vgl. Bellarmin, Controv. I, 253.

§ 32.

Gesetz und Evangelium.

Je inniger sich der religiöse Grundgedanke der Reformation an die paulinische Lehre anschloss, um so bedeutungsvoller wurde sie für die Gesammtanschauung der Schrift. Das göttliche Heils-

wort ward erfasst als Gesetz und Evangelium, deren Unterschied eine organische Einheit nicht ausschloss, und die sich Beide ebenmässig in der Schrift befinden. Damit verband sich leicht die Rücksicht auf die vorhandne Scheidung in Altes und Neues Testament. Zwar findet man in beiden Theilen Gesetz und Evangelium, aber es hält sichtlich schwer, die Vermischung dieser zwei Paare von polarischen Gegensätzen abzuwehren, und leicht wird das Alte Test. mit dem Gesetze, das Neue mit dem Evangelium gleich gesetzt. Dadurch gewann freilich das A. T. von religiöser Seite her sofort christliches Bürgerrecht, das sich vorzüglich in der Aufnahme des Dekalogs in den christlichen Unterricht manifestirte. Ohnehin trat die practische Bedeutung des A. T. um so stärker in den Vordergrund, als man die ganze Schrift als Erbauungsbuch gebrauchte und behandelte. Denn überall erwies sie sich geeignet, das Gewissen des Sünders zu schrecken und das erschrockne wieder durch Versicherungen der göttlichen Gnade zu trösten. — Allein zwei Erwägungen mussten der völligen Gleichstellung des Alten Testamentes mit dem Neuen wehren. Grade wenn man aus dem A. T. nur Mosen reden hörte und mithin dasselbe mit dem Gesetze fast identificirte, konnte es nur als eine Vorstufe zum Christenthum, niemals als das Evangelium selbst gelten; sofern es auf gute Werke dringt, musste es von den strengen Gegnern der römischen Heilslehre noch ungünstigere Urtheile erfahren. Zu dieser religiösen Werthverminderung kam die theologische hinzu, wenn auch bei Weitem weniger stark ausgesprochen: man begann zu fühlen, dass die Urkunden einer andern Religion unmöglich denselben Grad theologischen Werthes ansprechen durften als die der christlichen. — Als aber einzelne Richtungen auf Grund ähnlicher Erwägungen den Zusammenhang beider Testamente gänzlich lösen wollten (Antinomismus), zog die kirchliche Hauptströmung, statt Einheit und Gegensatz tiefer zu erkennen und deutlicher zu bestimmen, nur die Verbindung beider um so fester an; und dies störte in bedenklicher Weise die ruhige Entwickelung der Frage und verleitete auf die bisherige exegetische Tradition zurückzugreifen. Darum musste der theologische Ertrag dürftig ausfallen, und die vorhandenen Keime besserer und tieferer Anschauungen mussten verkümmern.

Erläuterungen.

1. Die Doppelheit des göttlichen Wortes als Gesetz und Evangelium entspricht dem Heilsprozesse, wie ihn vor Allem die sächsische Reformation klar darlegt: das Gesetz weckt Sündenerkenntniss, das Evangelium bringt Sündenvergebung. Sonach ist das erstere ein integrirender Theil des Gotteswortes. „Es ist ein Licht, das da leuchtet und offenbar macht, nicht Gottes Gnade, auch nicht Gottes Gerechtigkeit, sondern die Sünde, den Tod, Gottes Zorn und Gericht". Luther [1]) (bei Walch VIII, 2259). Beide Lehren verhalten sich wie Sonne und Mond (XIII, 2039); sie bedingen sich gegenseitig als Voraussetzung und Vollendung (IX, 47; XXII, 655). Darum ist das Gesetz gut, vom heiligen Geist und alles gute Leben muss danach angestellt werden (XV, 1266; XX, 2043, 2058). — Allein noch ganz ideell-religiös gefasst hat es seine Schattenseite; denn „es fordert die Werke und nicht den Glauben" (V. I, 1431). Darum kann in dieser seiner Forderung nicht Offenbarung des richtigen Gotteswillens sein. In Luthers Aeusserungen ist wohl zu scheiden zwischen der idealen, der empirischen und der historischen Fassung des Gesetzes, obgleich diese Unterschiede nirgend in wünschenswerther Klarheit sich auseinanderlegen. Nur in ersterer Beziehung ist es soteriologisch bedeutsam und ächtes Gotteswort; empirisch zeigt es sich als Buchstabe, der tödtet. „Man siehet, wie das Gesetz, dieweil es noch schriftlich und in Buchstaben ist, Niemand fromm macht noch ins Herz kömmt; es folgen auch die Werke nicht hernach, denn nur eitel Heuchelwerke und ist nur äusserlich gezwungen Ding" (XII, 819). Noch ungünstiger wird das mosaische Gesetz behandelt. Göttlicher Befehl hat Mosen geleitet, aber „er hat solcher Stücke viel in seine Gesetze gebracht, die zuvor von den Vätern sind gehalten worden", wie Opfer, Beschneidung, Unterschied der Speise. „Denn er musste anrichten ein neu Welt, und ein neu Regiment bestellen". Auch „aus den Sitten und Gewohnheiten andrer umhergelegenen Völker hat er genommen und in seinem Volk angerichtet; so heisset doch daselbst Alles Mosis Gesetz" (I, 1835). Die Gesetze sind enge gebunden an das Land Canaan, darum thun die Juden in der Zerstörung auch übel, dieselben noch zu halten. Ibid. Die Zeit der Vormundschaft ist ja vorüber nach Gal. 4, 4 und der Erbe ist frei (VIII, 2363). Selbst der Dekalog hängt mit den Ceremonien und den Judicialia eng zusammen; zu jenen gehören Bilder und Sabbath. „Das Gesetz Mosis gehet uns nichts an. So verordnet das Evangelium gar nichts von den Rechten sondern lehret allein den Geist" (X, 404). Aufs stärkste lehnt Luther den Zwickau-

---

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer gesch. Entw. und in ihrem innern Zusammenhange dargestellt. Stuttgart 1863. II, 496—503. — Theod. Harnack, Luthers Theologie mit bes. Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Erlangen 1862. I, 475 ff., bes. S. 580—599.

ischen Schwärmern gegenüber[2]) jede Verbindlichkeit des Gesetzes (also der solidarischen Auctorität der Bibel) ab: „Wir wollen Mosen weder sehen noch hören. . . Denn Mose ist allein dem jüdischen Volke gegeben und gehet uns Heiden und Christen Nichts an“ (XX, 203). Auch den bürgerlichen Gebrauch der mos. Gesetze will er als Zwang nicht zugeben, weiset auf Naaman, Hiob, Joseph und Daniel hin, die der Heiden Gesetze und Rechte beobachteten, in deren Lande sie waren. Seine freien Urtheile in den Ehefragen stimmen damit überein. Wohl aber erscheint es ihm fein, aus freien Stücken manchem mosaischen Gebote zu folgen, wie beim Wuchergesetze, beim Jubeljahr, bei Bestrafung der Diebe; selbst die Leviratsehe ist ihm „ein fein Gebot“ (Köstlin II, 84). — Doch findet sich ein Zusammenhang zwischen dem idealen und dem mosaischen Gesetze in zwiefacher Weise. Das erstere ist nämlich theils natürlich theils geistlich. „Wenn das natürliche Gesetz nicht in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müsste man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden. . . Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erweckt, dass ja das Herz bekennen muss, es sei also, wie die Gebote lauten“ (III, 1575). Nun aber haben die Moralia innerhalb des mos. Gesetzes Verbindlichkeit, „da sie Gott in die Natur gepflanzet hat, als die zehn Gebot, so rechten Gottesdienst und Ehrbarkeit belangen“ XXII, 640 (Tischreden). Mithin ist die Auctorität des Dekalogs nicht historischer sondern natürlicher und ursprünglicher Art. Das geistliche Gesetz ist nun auch Gottes Wille, ins Herz geschrieben, aber durch das besondre Wirken des heiligen Geistes, der einen neuen Menschen macht (XII, 819). — Alle diese Unterschiede werden aber bei Luther oft durch die Anwendung des „Wortes Gottes“ durchkreuzt und paralysirt.

2. Melanthon's Anschauung hat wohl in dem Grade noch weiter gewirkt, als seine loci das eigentliche Handbuch der evangelischen Lehre bildeten. Ausführlich spricht er in ihnen über Gesetz und Evangelium wie über den Unterschied der Testamente. Seine Abwehr ist gerichtet gegen die scholastische Scheidung: in beiden Testamenten sei ein Gesetz gegeben, das Alte gehe nur auf die äussern Werke, das neue auf Regelung der Affekte. Leicht weist M. das Gegentheil aus dem mos. Gesetze, vollends aus den Propheten nach. Sehr entschieden deckt er den Irrthum auf, der den Pharisäismus mit dem alten Bunde gleichstellt. S. loci v. 1521 ed. Augusti 1821 p. 70 — 73. Auch der Gleichstellung von Vetus testamentum mit lex redet er nicht das Wort: man folge da mehr einer consuetudo loquendi als der ratio p. 125. — In seiner eignen Doctrin wechselt aber die Vorstellung der lex als rein begrifflicher mit der soteriologischen Bedeutung und der ökonomischen Erscheinung derselben. Der Begriff der lex sei: sententia qua bona tum praecipiuntur tum mala prohibentur. Aug. p. 40. Die Gesetze selbst seien naturales, divinae, humanae. Eine andre Definition als voluntas Dei (p. 128)

2) Am umfassendsten wird diese Frage von L. behandelt in der Schrift: „Wider die himmlischen Propheten“. Vgl. die Analyse bei Köstlin II, 78 ff.

greift offenbar zu weit. Die ökonomische Stellung der lex hängt ganz ab von der Bedeutung, die ihr im soteriologischen Prozesse zugewiesen wird. Gestützt auf die paulinische Doctrin wird fürs Erste vertheidigt: das Gesetz sei vollständig abrogirt. Denn es verdammt nur, erlöst nicht, es gehört nur zur politia externa Judaeorum, es knüpft die göttliche Gnade an Bedingungen. Hob Christus die maledictio legis auf, so auch das jus legis p. 127. Besondern Nachdruck legen die Loci von 1521 auf den Satz: esse antiquatum novo Testamento *decalogum* p. 126. Vilissima, sagt er, fuerit libertas Christiana, et plusquam servitus, si solas caeremonias tollat, partem legis omnium facillime ferendam. Melanthon belegt dies u. A. mit Act. 15 und Röm. 7 — 8. — Allein andrerseits war die Lex soteriologisch von hoher Bedeutung. Ihre eigenthümliche Kraft liegt in der revelatio peccati (Aug. p. 67), welche dem Glauben und dem Evangelium vorangehen muss; denn dieses ist promissio gratiae et condonatio peccati. Darum bedingen lex und evangelium sich gegenseitig, sind so unzertrennlich wie ihre typischen Vorbilder, die beiden Cherubim auf der Bundeslade p. 73. Nachdem so der lex ihre wichtige Stellung in der christlichen Doctrin gesichert ist, wendet sich der Blick auf ihre ökonomische Erscheinung in der Schrift. Beide Arten von Gotteswort sind in der ganzen Schrift vorhanden: daher in den Reden der Apostel, in den Briefen Pauli, in den Vorschriften Christi die paraeneses neben der Heilsbotschaft. Eine gleiche Mischung im Alten T.: nicht nur treten zu Moses die Propheten, sondern auch in diesen ist Paränese, also lex, neben Verkündigung Christi, in den Büchern Mosis aber auch reichlich Evangelium. Dasselbe beginnt mit der Verheissung vom Weibessaamen und zieht sich durch die ganze Schrift hindurch. Videbis, in universam scripturam mirifice sparsum esse evangelium p. 106. Wiederholt macht er auf diese Kette evangelischen Wortes aufmerksam. Daher wird auch die Weisung ertheilt, alle Weissagungen auf Christum, das Pfand der Gnadenverheissung, zu beziehen; auch die geweissagten res corporales — ein Hauptunterschied des Alten vom Neuen Bunde — deuten auf die misericordia et bonitas Dei hin, das Object des rechtfertigenden Glaubens p. 106 f. So wird auch der decalogus wieder rehabilitirt (freilich nur durch die doppelt missliche Gleichung desselben mit lex im Allgemeinen, mit voluntas Dei, überhaupt mit dem sittlich-christlichen Ideal): denn der heilige Geist ist viva Dei voluntas et agitatio; sofern derselbe in den Gläubigen lebt, thun sie von selbst das Gesetz. Ita fit, ut decalogo opus sit fidelibus p. 137. Dieser Stellung desselben entspricht die Auslegung aus dem doppelten affectus, der Liebe zu Gott und zum Nächsten p. 46 ff. — So schwankt die Anschauung zwischen fast gnostischer Trennung der Testamente und fast völliger Gleichstellung. Um den Unterschied doch zu wahren, greift Mel. nicht zu einer genaueren Analyse der lex, auf Grund reichsgeschichtlicher Anschauung sondern zu alten Kategorieen: die historiae apostolicae *clarius* explicant gratiam, und: testantur *exhibitum* Christum quem veteres tantum promiserunt p. 70. Das letztere höchst fruchtbare Moment — die thatsächliche

Wirklichkeit des Heils im Unterschiede von jedem Worte — wird nicht in seiner Tragweite erkannt; denn Mel. neigte früh zu einer Vermischung der realen patefactio Deo mit der ideellen „doctrina Scripturae Sacrae". Ubi *hi libri* non sunt, sagt er, ibi ecclesiam Dei esse impossibile est.

Wir blicken auf die letzte Ausgabe der loci von 1561 (ed. Detzer 1828). Jene scharfe Unterscheidung der Testamente hatte zwei Ursachen: den unbefangenen Blick des christlichen Forschers, und den Widerspruch gegen die judaisirende Doctrin der Scholastiker. Der letztere nahm an Stärke ab, je fester sich die Reformation begründete, der erstere ward stumpfer, je heftiger rein dogmatische Fehden und Interessen die junge Kirche bewegten. Daher sehen wir: die Abrogirung des Gesetzes erscheint stark gemildert, die des Decalogs aufgegeben. Vielmehr ist derselbe *aeternum* et immutabile judicium Dei adversus peccata, weil er mit so grossen Wunderthaten bestätigt wurde. Detzer I, 276. Das muss die beiden Oekonomieen noch näher bringen: *eadem* est vox prophetarum et apostolorum de peccato, de liberatione per Christum, de vita aeterna, denique de vera agnitione Dei et vero cultu Dei I, 270. Dass die Frömmigkeit der Heiligen des Alten Bundes genau dieselbe gewesen, wird oft behauptet, im Anschluss an Röm. 4 und Hebr. 11. — Doch in zwei Punkten gewahren wir einen Fortschritt. Erstens wird die allgemeine Verbindlichkeit des Decalogs stricter bewiesen. Als von aussen gegebene lex divina gehörte er ja der politia Israel an, von welcher der Geist befreit ist. Nun weist Mel. nach, dass die lex naturae congruire mit dem Decaloge. S. I, 138 ff. Er ist nur der Inbegriff der *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις* morales, welche Gott den Menschen ins Herz geschrieben hat. Ihre Verdunkelung durch die Sünde motivirt ihre Offenbarung am Sinai. So ist der Decalog zugleich lex naturalis und divina. Das würde aber nur usum legis paedagogicum, die Busspredigt, begründen. Dass er auch für die Wiedergeborenen gelte, wird durch evangelische Auslegung desselben ermöglicht. Freilich mangelt die Lösung dafür, dass nun der Dekalog dort und hier mit sehr verschiedenem sittlichen Gehalte erfüllt wird, — eine Discrepanz, welche seine Verbindlichkeit wieder in Frage sellt. — Ein zweiter Fortschritt besteht darin, dass die promissio gratiae im A. T. nur als eine anfangende bezeichnet wird; wenigstens erhält dieser Gedanke stärkeren Nachdruck. Dadurch tritt die Thatsächlichkeit des Evangeliums mehr hervor und die Identität der Testamente wird beschränkt. In Vet. To *inchoatur* promissio evangelii, completur integre exhibita luce I, 258. Dazu kommt ein Ansatz, die historisch-nationale Seite der politia Israel als ein magnum beneficium, und die Verheissungen der res corporales ohne spirituale Umdeutung als einen Segen zu begreifen I, 265. 256. Freilich wird auch dieser Fortschritt durch die hermeneutische Weisung aufgewogen, die promissiones sämmtlich auf den Messias zu beziehen, sowie durch die irrige Behauptung: prophetae hoc volebant, *lege* non postulari caerimonias sive notitia et *fiducia Messiae* I, 256.

3. Bei Zwingli tritt die rein ideale Währung des Gesetzes stark in den Vordergrund. Er stellt es nicht nur dem ethisch-religiösen Ideal für den Menschen gleich sondern nimmt auch die rein evangelische Seite des göttlichen Liebeszweckes mit auf. „Wir lernen aus dem Gesetz nicht nur, dass wir Gott lieben sollen, sondern dass er uns lieben wolle“ [3]). Lex nihil aliud est quam aeterna Dei voluntas III, 203. Damit fällt freilich jede theologische Scheidung vom Evangelium fast zusammen: um so schwerer lässt sich aber von diesem idealen Begriffe aus zu der konkreten Erscheinung des Gesetzes im A. T. die Brücke schlagen. Das Gesetz verdammt nicht, es ist nur ein Spiegel, in welchem die Entstellung durch die Sünde erkannt und verurtheilt wird — unanwendbar auf das mosaische Gesetz, das nicht die höchste Norm göttlicher Forderung aufweist, dagegen sehr häufig droht und verdammt. Sachlich steht Zw. aber den sächsichen Reformatoren näher. Die civiles und caerimoniales leges gehören nur zum äussern Menschen. Hae leges pro tempore variantur, ut in civilibus videmus saepe fieri, et caerimoniales per Christum in universum sublatae sunt. Das Sittengesetz fasst er noch entschiedener als beides, lex naturae und lex divina nach Röm. 2, 14: in corda nemo scribit nisi solus Deus III, 203. Aber auch bei ihm, wie bei Luther, bleibt der volle Hiatus zwischen der blossen Menschlichkeit des Ceremonialgesetzes und der Währung des gesammten Alten Testamentes als verbum divinum. Denn vermag das letztere theilweise einen Inhalt zu haben, der weder absolute Wahrheit noch ewige Verbindlichkeit involvirt, so droht sein specifischer Unterschied von Menschenwort zu schwinden, jedenfalls verlangt sein Begriff, um auf das ganze A. T. anwendbar zu sein, eine wesentliche Umprägung. Eine solche vollzog weder die Reformation noch die Folgezeit. Uebrigens vgl. Schenkel a. a. O. S. 174 ff.

4. Calvin's Aeusserungen sind darum sehr belehrend, weil bei ihm der genannte Hiatus viel stärker hervortritt. Vom Geiste evangelischen Christenthums aus verwirft er den Opferdienst, Gott lasse sich durch kein Opfer versöhnen; dass Gott auf der Bundeslade gethront habe, gehöre zu den crassis figmentis, von denen auch ein David, ein Hiskias u. A. nicht frei gewesen; Gott habe überhaupt keine Opfer befohlen und die Propheten verwarfen die Ceremonien. Daher sagt er in der Vorrede z. d. Comment. über die vier letzten Bücher des Pentateuch: Sequitur itaque ad regulam bene recteque vivendi praeter *decem verba* desiderari nihil posse. Andrerseits sucht er die beiden Vollbegriffe von lex und verbum divinum wirklich auf das A. T. anzuwenden. Weder das A. T. noch Paulus scheidet das Ceremonialgesetz aus: Calvin durfte es also auch nicht. Das letztere muss an der göttlichen Würde und dauernden Geltung der lex Theil haben: nur profani homines können dies verkennen. Legis nomine non solum decem praecepta intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam. Instit. lib. II, 7, 1. In jener Vorrede hilft er sich aus dem Dilemma so heraus, dass er erklärt, der

---

3) Opera ed. Schuler et Schulthess IV p. 104.

politische und ceremonielle Theil des mos. Gesetzes seien nicht wesentlicher Natur, fügten dem Decalog nichts Wichtiges bei. Unde colligimus, eas non esse ex substantia Legis nec per se ad Dei cultum valere nec eas a legislatore ipso exigi quasi necessarias vel etiam utiles, nisi in gradu inferiore subsidant. In summa *accessiones* sunt, non quae legi vel unum apicem *addant*, sed quae pietatis cultores retineant in spirituali cultu. In politicis omnibus praeceptis nihil plane reperietur, quod aliquid secundae tabulae ad perfectionem addat. Jener ideale Begriff des Gesetzes bringt ihn zu der Aeusserung: zu seiner Befolgung bedürfe es einer angelica puritas, da seine Aufgabe dahin gehe, das menschliche Leben göttlich vollkommen zu gestalten. Und ob er gleich Evangelium im strengen Sinne nicht von der vorchristlichen Zeit will gebraucht wissen, so schwindet ihm doch thatsächlich jeder mehr als rein äusserliche Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Der Geist Christi hat auch durch den Mund Mosis geredet; im Gesetze sei nichts enthalten, was nicht auch das Evangelium sage. S. Scriptura nihil aliud est quam *legis* expositio. Ja, selbst die Propheten werden nur legis appendices. Somit kehrt der alte Irrthum (gegen den sich Melanthon sträubte) wieder, Gesetz und A. T. sachlich zu identificiren und beides mit neutestamentlichem Gehalt zu erfüllen. — Diese theologische Anschauung musste theils die Unbefangenheit der alttestamentlichen Exegese untergraben, theils dem Christenthume selbst das Gepräge des Gesetzlichen aufdrücken, wogegen Luther so stark eifert. Daher sagt Zwingli: auch die Getauften seien obnoxii *legibus* foederis III, 581. Die reformirten Kirchen zeigen darum auch leicht einen mehr gesetzlichen als evangelischen Character und das A. T. erscheint auf völlig gleicher Stufe mit dem Neuen, wie denn Zwingli *innumera* in V. To vaticinia findet, quae Christi adventum conversationes mortem ac omnem prorsus et actionem et vitam suam explicant III, 187. Nur Calvins exegetischer Tact und Wahrheitssinn bildet einen starken Damm gegen solche schädlichen Folgen und birgt einen entschiedenen Gegensatz zu seiner theologischen Anschauung, der späterhin zu gegensätzlichen Richtungen (Arminius und Coccejus) sich entwickeln musste [4]).

5. Die lutherischen Symbole gehen selten über das Erörterte hinaus. Die Apologie betont vorzüglich, dass die christliche Predigt durchaus nicht in eine lex verwandelt werden dürfe: diese gilt nur in Verbindung mit dem Evangelium, der Lehre von der Gnade in Christo. Freilich geschieht durchweg die Berufung auf Stellen des Alten und Neuen T. promiscue. Die Katechismen motiviren nicht die Aufnahme des Decalogs; im grösseren heisst's in der praefatio: Certum est quod qui decem praecepta probe norit ac perdidicerit, is totam etiam Scripturam sciat (Hase, p. 395). Faktisch vollzieht Luther durch die Erläuterungen

4) Ueber die dogmatische Bedeutung des Gesetzes s. Alex. Schweizer, die Glaubenslehre der reformirten Kirche. Zürich 1844. I, 339 ff. 103 ff. Ueber die Föderalmethode, in welcher derselbe Unterschied in andrer Weise formulirt wird, s. weiter unten.

eine evangelische Verklärung und Ausgleichuug mit dem christlich-ethischen Ideal, ohne im Princip die Stellung des A. T. zu ändern. Daher verwirft er beim Sabbathsgebot die Ruhe — mithin die in der Urkunde selbst befindliche authentische Interpretation der Heiligung des 7. Tages — als blos ceremoniell und substituirt das Anhören und Lernen des göttlichen Wortes. — Die formula Concordiae entscheidet sich für eine weitere und engere (propriissima) Bedeutung von Evangelium: jene schliesst die doctrina poenitentiae ein, diese aus. Sie verwirft die nuda legis praedicatio sine mentione Christi. Moses allein bringt nie die agnitio peccatorum zu Wege; erst das Evangelium hebt die Mosesdecke von dem Auge. Nach diesen Voraussetzungen definirt sie die (ideale) lex als doctrina divina, in qua justissima et immutabilis Dei revelatur, qualem oportet esse hominem, ut Deo probari possit. Beide Arten von Lehre, lex und evang., waren seit Beginn der Welt da. (Hase p. 709 bis 717.) Diese soteriologische Doctrin übt indess keine Wirkung aus auf die Gesammtauffasung des A. T. Die prophetica et apostolica scripta erscheinen als gleich berechtigte Autorität.

Während der evangelische Sinn leicht den richtigen Gebrauch des A. T. in Predigt und Katechese findet, vorzüglich in der lutherischen Kirche, hindert der Einfluss der Inspirationslehre sowohl die Richtigstellung des Princips wie auch die Freiheit der dogmatisirenden Exegese. Der weite Hiatus zwischen der Praxis, welche die Unvollkommenheit des A. T. und seine Ergänzungsbedürftigkeit mehr fühlt als anerkennt, und der Theorie bleibt ungeschlossen.

6. Die reformirten Symbole betonen als den Zweck der heiligen Schrift, „dass Gott dem menschlischen Geschlecht günstig sei und ihm wohl wolle“ (Helvet. I Art. 5 bei Niemeyer p. 106). Allein das ideale Gesetz wird mit dem Dekalog leicht vertauscht. Nach dem Catechismus Genevensis vollzieht sich die poenitentia schliesslich im Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Dieser aber, als vivendi regula, deckt sich mit den zehn Geboten (s. Niemeyer S. 140 ff.). Noch deutlicher als bei Luther wird die quietis observatio für abrogirt erklärt, als jüdisch und temporär; aber der dreifache Zweck dieser caerimonia war: ad spiritualem quietem figurandam (dum a propriis operibus feriamur), ad conservationem politiae ecclesiasticae, ad servorum sublevationem. Somit erhält die allegorische Erklärung symbolischen Werth. Noch entschiedener geschieht dies in der Gallicana art. 23: Nous croyons que toutes les figures de la Loy ont prins fin à la venue de Jesus Christ. Mais combien que les cérémonies ne soyent plus en usage (gleichsam als blosses Factum hingenommen), néanmoins la *substance* et *vérité* nous en est demeurée en la personne de celuy, auquel gist tout accomplissement. Au surplus; it nous faut ayder de la Loy et des Prophètes *tant* pour reigler nostre vie que pour estre confermez aux promesses de l'Evangile. Niem. p. 321. Somit hat das A. T. sowohl für den Glauben wie für dies praktische Verhalten schon als solches Werth und Auctorität — die Consequenz seiner Gleichstellung mit dem N. T. als Gotteswort. Die Scotica (Niem. 342 f.) nimmt im 5. Art. eine kurze

Uebersicht der Heilsgeschichte auf, als einen Beweis, dass Gott zu allen Zeiten „seine Kirche berufen habe“. Die Belgica (p. 376) stimmt fast wörtlich mit der Gallicana, nur dass sie aus dem Aufhören der caerimoniae auf ihre rechtliche Abrogation schliesst. Vorsichtig und ausführlich redet die Helvetica posterior (von 1562) de Lege Dei, die Lehre Calvins blickt deutlich hindurch. Es ist ins Herz geschrieben und auf die mosaischen Tafeln, in den andern Büchern Mosis nur *copiosius* exposita, — aber idealer Natur: credimus *hac* lege Dei *omnem* Dei voluntatem et omnia praecepta necessaria ad *omnem* vitae partem *plenissime* tradi. Da aber das Gesetz nicht rechtfertigt, nur verdammt, so ist es abrogirt; Christus implevit omnes legis figuras. Unerörtert bleibt, wie eine solche Abrogation des Gesetzes möglich sei, wenn es den ganzen Gotteswillen aufs vollständigste darlegt. Dennoch soll es nicht verworfen werden; scimus lege nobis tradi *formulas* virtutum et vitiorum; darum sei die lectio legis der Kirche nützlich. Die Väter haben zwei genera promissionum erhalten, rerum terrenarum et coelestium. Inde claret, veteres *non prorsus* destitutos fuisse omni evangelio. Niem. p. 487 — 490. Mit Rücksicht auf das aeternum Dei consilium wird die doctrina evangelii für die omnium antiquissima erklärt. — Die 39 Artikel leugnen einen Widerspruch der Testamente, da auch im Alten das ewige Leben durch Christus verkündigt ist, und behaupten eine directe Auctorität der mandata moralia des mosaischen Gesetzes auch für den Christen. Niem. 603. Die repetitio anhaltina betont den Unterschied sehr scharf und giebt fast ganz getreu die lutherische Lehre in Art. 5 und 6. S. a. a. O. p. 625 ff.

§ 33.

Hermeneutik und Kritik.

Die bessern hermeneutischen Grundsätze, welche am Schlusse der mittleren Zeit sporadisch auftauchen, werden von den Reformatoren mit Entschiedenheit erfasst. Nur die Schrift selbst durfte Auctorität haben, nicht scholastische Meinungen, nicht Uebersetzungen, mochten diese auch (wie die LXX oder die latein. Vulgata) eines langen Ansehens geniessen. Nur die Grundsprachen ergeben den entscheidenden Sinn. Vor Allem gewann theoretisch der Literalsinn die Oberhand. Aber während Gerson die Hochstellung desselben zur Stütze der traditionellen Kirchenlehre verwandt wissen wollte, bildet sie nunmehr die Basis für die Neuschöpfung des Dogmas. Wiederholt entwickelt Luther die Gefährlichkeit der allegorischen Deutungen, die jeden exegetischen Ertrag illusorisch machen. Der Widerwille gegen die exegetische Tradition steigert sich hie und da bis zur Verwerfung aller Commen-

tare. — Je energischer man an dem Satze festhält: die Schrift legt sich selbst aus, um so unbefangener urtheilt man über isagogische Fragen. Ja, die Kritik erfasst auch den Inhalt. Nach dem Maasstabe, dass eine Schrift nur insofern kanonischen Werth habe, als sie »Christum treibe«, schienen mehrere neutestamentliche, noch mehr alttestamentliche Bücher ihre Geltung als Gotteswort einzubüssen. Die Frage nach Zeit, Zweck, Ort der Abfassung der Schriften, weil für den religiösen Glauben zunächst und relativ unwichtig, fanden kein tieferes Interesse, nach vereinzelten glücklichen Anfängen (Karlstadt). Die richtige Ueberzeugung, dass Alles, was zum Seelenheil nothwendig sei, deutlich in der Schrift vorliege, verbarg meist die Schwierigkeiten eines durchgängigen Verständnisses der Bibel, welche indess bei der Lehre vom Abendmahl auftauchen und hier practische Bedeutung gewinnen. Man hielt sich an die Regel, dass das Helle das Dunkle erleuchten solle und könne, und drang auf die analogia fidei als den Regulator aller Bedenken. Allein dieselbe setzt eine Gleichartigkeit des Schriftinhaltes voraus, deren Annahme nicht nur einer unbefangenen Exegese sondern auch vielen gültigen Hauptsätzen der reformatorischen Lehre zu widersprechen drohte: die Berufung auf die innre Uebereinstimmung »des Wortes Gottes« konnte nicht genügen, sofern die Art derselben erst Ergebniss (nicht Voraussetzung) der exegetischen Arbeit selbst sein durfte. So schauten denn manche nach einem Tribunal »frommer Doctoren« für gültige Auslegung um, mehr eingedenk der Schwierigkeiten, welche der Mangel solcher höchsten Auctorität für die straffe Einheit der Kirchenleitung mit sich führen musste, als vertrauend auf den Geist des Evangeliums.

In practischer Hinsicht gewahren wir bei Luther bedenkliche Freiheiten in der Exegese. Die Allegorieen sollen freilich nie das Dogma stützen, wohl aber dürfen sie als „Zierrathen“ dienen, um zu erbauen: so gewinnen bei ihm die geistlichen Deutungen oft einen solchen Raum, dass selbst die Einheit des Sinnes, dieses schwer errungene Gut, leicht gefährdet werden konnte. Seine starke Anlehnung an Augustin und Hieronymus in den Fällen, wo es sich nicht um einen Glaubensartikel handelte, sowie seine übertriebene Abneigung gegen die von Lyra viel gebrauchten jüdi-

schen Exegeten steigerten die Gefahr. — Der Druck, welchen die analogia fidei, die sich bald mit rein dogmatischem Gehalt füllte und als Symbol das gewünschte exegetische Tribunal ersetzen wollte, auf die gesunde Freiheit des Schriftforschers ausübte, rächte sich durch eine falsche Freiheit nach der practischen Seite hin, welche, der hermeneutischen Schranken spottend, den Werth des Schriftprincips selbst in Frage zu stellen drohte und unter der vorzüglich das A. T. leiden musste. —

Erläuterungen.

1. Luther tritt für die Freiheit der Auslegung in die Schranken gegenüber der päpstlichen Auctorität[1]. „Wir sollen muthig und frei werden und den Geist der Freiheit nicht lassen mit erdichteten Worten der Päbste abschrecken, sondern frisch hindurch nach unserem gläubigen Verstand der Schrift richten.“ S. W. W. X, 309—311. Ebenso gegenüber den Kirchenvätern und den Scholastikern. „Aller Väter Bücher muss man mit Bescheidenheit lesen, nicht ihnen glauben, sondern darauf sehen, ob sie auch klare Sprüche führen und die Schrift mit heller Schrift erklären.“ XVIII, 1583. Entschieden verwirft er die vierfache Auslegung: „Ist es aber nicht ein ungöttlicher Handel, die heilige Schrift so zu zerreissen, dass Du dem Buchstaben oder dem schriftlichen Sinn weder Glauben noch Sitten noch Hoffnung zuschreibest sondern dass die Historie allein unnütz sei?“ Das hiesse das Kleid Christi zerreissen. „Durch welch' ihr Thun sie (die Schultheologen) zu wege gebracht haben, dass sie ganz und gar keinen beständigen Verstand der Schrift uns hinterlassen haben.“ IV, 1759 ff. VIII, 2533. Die Allegorieen sind ihm „ungeschickte, ungereimte, erdichtete, altvettelische, lose Zoten.“ Daher im Allgemeinen: „Ich mag nicht leiden Regel oder Maasse, die Schrift auszulegen, dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, nicht soll noch muss gefangen sein.“ XV, 944. Bei dem damaligen Stande der Exegese ist die Aeusserung natürlich: „ich wollte, dass keine Auslegebücher wären und die Schrift allein überall herrschte und mündlich erklärt würde.“ Und Melanthon schliesst 1521 seine loci mit den Worten: Censeo non aliter atque pestem fugiendos hominum commentarios in rebus sacris. Quod doctrina spiritus pure, nisi e scripturis haurire non possit, quis enim spiritum Dei propius expresserit quam ipse sese! Andre Motive lagen dem Eifer eines Sebastian Franck gegen Commentare zum Grunde.

Die Meinung des Schriftstellers selbst zu verstehen, bleibt das Ziel der Auslegung XXI, 855. Und darum darf es nur Einen Sinn geben. „Der Sinn, den man geistlich und lebendig nennt, ist's eben, dass, so

1) Schon 1520 schreibt er an den Papst: *Leges* interpretandi verbum Dei non patior.

man ihm allein anhangt und den schriftlichen Sinn fahren lässt, besser wäre, eitel Poeten-Fabeln dafür zu lesen . . . Damit gehet die Schrift unter; es muss der einige rechte Hauptsinn, den die Buchstaben geben, es allein thun. Der h. Geist ist der allereinfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist, darum auch seine Worte nicht mehr, denn einen einfältigen Sinn haben können, welchen wir den schriftlichen oder buchstäbischen Zeugensinn nennen.“ XVIII, 1602 f. „Es gebühret uns nicht, Gottes Wort zu deuten, wie wir wollen; wir sollen es nicht lenken, sondern uns nach ihm lenken lassen.“ III, 100. I, 1435. Wo L. von der Bedeutung der „Historie“ redet, ist meist dieser sensus literalis sive historicus gemeint. Damit schliesst er keineswegs eine Deutung der Tropen und alles Gleichnissartigen aus. Aber „man soll bei den dürren klaren Worten bleiben, wo nicht die Schrift selbst zwinget (als, dass sich der einfältige Verstand gar nicht reimet) etliche Sprüche als ein verblümet Wort zu verstehen.“ XVIII, 2271 ff. und 1344. Er erkennt die rhetorische Bedeutung der Bilder an: „sie haben eine besondre Kraft einzudringen und zu bewegen, so dass alle Menschen von Natur gern figürlich reden und hören mögen.“ Daher tadelt er die hebräischen Sprachkünstler, dass sie einem Worte zu viel Bedeutungen aufbürden. ibid. 1384. Vgl. I, 428 ff.

2. Dennoch bedarf es eines sichern Kanons für die Auslegung. „Die Schrift gehört für Alle und ist klar genug, soviel man zur Seligkeit nöthig hat, aber auch dunkel genug für Seelen, die forschen und mehr wissen wollen. Daher muss man die ganze Schrift vor sich nehmen.“ III, 2042. „Das ist der heiligen Schrift Eigenschaft, dass sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Oerter sich selbst ausleget und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden sein.“ ibid. und XV, 1265. Aber man muss nicht nur zusehen, ob es Gottes Wort sei, sondern auch „zu wem es geredet sei, ob es Dich treffe oder einen Andern.“ III, 14. XVIII, 1366. Man soll bei den einfältigen Worten bleiben, „es zwinge denn irgend ein Artikel des Glaubens, dass man es müsse anders verstehen, denn die Worte lauten“ (Luther W. W. III, 23). So wird die Annahme eines Tropus nicht nur dadurch gerechtfertigt, dass sonst kein Verstand möglich sei, sondern auch „wenn er lautet wider die andern Hauptstücke der Schrift oder wider den Glauben“ XVIII, 2271. Daher schadet es nichts, wenn eine üble Uebersetzung einen andern Sinn hat, als der natürliche und ächte ist, wenn er nur der Gottseligkeit keinen Schaden thut und erbaulich ist . . . Es ist der Kirche aber nicht nöthig, dass sie alle Schriftstellen nach dem Sinn des h. Geistes verstehe.“ IV, 1272. — Mel. (de rhet.): Meminerimus, unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta Grammaticae, Dialecticae et Rhetoricae praecepta. Die Geschichten des A. T. will er nicht durch Allegorieen moralisiren lassen, ut admoneamur, mendacium ac vanitatem hominem esse, veritatem Deum. S. Meyer, Gesch. d. Schrifterkl. II, 153. Die Allegorie nihil *certi* docet, *labefactat* auctoritatem scripturae. Plerumque (?) uno sensu grammatico contenti esse debemus, ut in prae-

ceptis et promissionibus Dei. Das dogmatische Interesse unterstützt also wesentlich die Verwerfung der Allegorie. In s. Comment. zu d. Proverbien sagt er: Una et simplex est scripturae sententia videlicet quam aperit ratio grammatica. Seine hermeneutischen Ansichten sind gut zusammengestellt in Strobel's historisch-literarische Nachricht von Philipp Melanthons Verdiensten um die heilige Schrift. Altdorf und Nürnberg 1773 S. 7—10. Melanthon dürfte das Verdienst zukommen, auf die Einheit des Schriftsinnes am entschiedensten hingewiesen zu haben, gewiss nicht ohne Einfluss seiner classischen Studien. Schon in s. Abwehr gegen Eck (1519) betont er nachdrücklich diese Forderung: Den Autor selbst muss man verstehen wollen, nicht nur seine Schrift; aber freilich darf derselbe nichts sagen, als was der Kirche gemäss ist. Es gelte daher z. B. Salomo zu verstehen, dass immer der Glaube an den Messias voraufgeleuchtet habe (Thilo p. 24)[2]). Er drang auf Kenntniss der Archäologie, bes. der Geographie von Palästina; denn ohne die zeitlichen und örtlichen Umstände zu wissen, könne man die Geschichte nicht verstehen.

Bei der principiellen Freiheit der Auslegung konnte Missbrauch eintreten. Luther hebt daher die geistigen Schranken hervor: ausser gründlicher Sprachkenntniss ist Beistand des h. Geistes vonnöthen, dazu Furcht, Demuth und andächtiges Gebet. III, 1961. IX, 857. X, 160. Den Zwiespalt der Auslegung wollte dagegen Melanthon beseitigt wissen durch einen consensus piorum, qui pio studio quaerentes veritatem et cum timore Dei secundum scripturam pronuntient; *hoc concilium audiatur!* Opp. III, 123. Ganz ähnlich will Calvin eine freie Verständigung über gleichartige Auslegung durch „fromme Doctoren" s. Schenkel p. 95. Die Kirche müsse eine Gewalt haben; die oracula Dei könnten nicht privatae interpretationis sein. Darum meint er, nullum esse nec melius nec certius remedium, quam si verorum episcoporum synodus conveniat, ubi controversum dogma excutiatur. Die Concilien hätten freilich nicht immer die rechte Auslegung, aber er wünscht, dass nach gründlicher Discussion eine definitio gewonnen werde, quae os obstruat cupidis et improbis hominibus, ne pergere amplius *audeant.* Die principielle Neigung zu römischen Grundsätzen tritt deutlich zu Tage. S. inst. christ. lib. IV, c. 9, 13[3]). —

Auch Zwingli[4]) erklärt sich entschieden dafür, dass die Schrift

---

2) Vgl. Thilo, Melanthon im Dienste an heil. Schrift. Berlin 1859. S. 20 ff. — Fr. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanthons als Theologen. Halle 1840. S. 166 ff.

3) Die Conf. Helv. II sagt artic. II: Illam dumtaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis — ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurimorum quoque et clariorum expositae — cum regula fidei et caritatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Niem. 469.

4) Vgl. die treffl. Abh. von Hermann Spörri, Zwingli-Studien. Leipzig 1866 S. 58—78.

„sich selbst erleuchten müsse“ Werke I, 287. 573. Die „Klarheit und Gewissheit des göttlichen Wortes“ steht ihm fest, ebenso die Nothwendigkeit, auf den Zusammenhang der Schriftstellen zu achten. Bei scheinbarem Widerstreit entscheide die Glaubensanalogie II, 148; aber diese und die Schrift bedingen und erläutern sich gegenseitig. II, 2, 3 ff. Mit Oekolampad weist er auf das „ingenium“ der Schrift III, 481. Die cognitio troporum ac schematum sei für den Schriftausleger vor allem nöthig. Vgl. Schenkel l. c. 71. 98 f. — Dem feineren Tacte Calvin's lag die sincera et germana Scripturae interpretatio noch mehr am Herzen. Am entschiedensten unter den Reformatoren verwirft er das Allegorisiren; er spottet derer, die in jedem Theile des Ceremonialgesetzes göttliche Geheimnisse wittern. Praestat inscitiam fateri quam frivolis divinationibus ludere Opp. I, 145. — Auch bei Luther finden sich deutliche Worte gegen alle Typologie: Aaron bleibe Aaron, und sei nicht Figur Christi; das Ceremonialgesetz sei wörtlich zu nehmen, nicht allegorisch. W. XVIII, 1597 ff. Carlstadt: Die Juden hätten darin den ewigen Willen Gottes verfehlet.

3. Anders stehen Luther und Zwingli zu den Allegorieen, wo es sich um rein practische Exegese handelt. Jener will sie als „Zierrathen“ gebraucht wissen, „um das unerfahrne gemeine Volk zu lehren, welchem man einerlei unter veränderter Gestalt einschärfen müsse.“ W. VI, 15. Das Auslegungsprincip des A. T. ist das Neue, allein die Art, wie es zu gebrauchen sei, wird nicht näher bestimmt; daher die unklare Vermischung. Zu Jes. 6 sagt er: „Die Studiosi sollen ein Exempel haben, welcher Art von Allegorieen sie am sichersten brauchen mögen, wenn einige ja in diesem Stücke ihre guten Einfälle zeigen wollen.“ So deutet er die Seraphim auf Apostel und Prediger, die Flügel auf das Amt des Wortes, das Fliegen auf die Predigt des Evangeliums, das Bedecken der Füsse darauf, dass sie sich nicht ihres Wandels rühmen. Auch giebt er zu einzelnen Psalmen mehrere Arten solcher allegorischen Auslegung. Theoretisch bleibt sein Urtheil dasselbe: „sie sind gewisse Zierrathen, durch welche die historische Abhandlung einige Zierde bekömmt“ VI, 99, weil der gemeine Mann Lust und Gefallen daran findet VIII, 2518. Das Recht dazu liegt darin, dass auch Christus und die Apostel dergleichen gebraucht haben, ihr Maass in der Regel und Richtschnur des Glaubens oder dass man „gewissen Grund habe im Buchstaben und in der Historie“ I, 431, ihr Nutzen, dass man sie auf die Verheissungen Gottes und die Lehre des Glaubens zieht, damit sie die Herzen trösten und stärken I, 921 ff. „In der Schrift ist keine Allegorie vorhanden, wo nicht an einem andern Ort eben das historisch ausgedrückt ist; sonst würde die Schrift ein Gespött werden“ IX, 1481. Oft warnt L. eindringlich vor den Allegorieen I, 925; II, 692. 814 ff. „Die Historien“ aufzusuchen räth er sehr häufig ernstlich, die Allegorieen gestattet er wenigstens an andern Stellen. Die eigentlich reformatorische Strömung seiner Gedanken ist gegen dieselben gerichtet III, 1032. — Nicht anders Melanthon. Caeterum quaedam facta extant in ss. litt., et caerimoniae quaedam, quae ad id institutae fuerunt, ut aliud

quiddam significarent. In his est allegoriae locus. — Alleg. *sequitur* literalem sententiam, . . . semper versabitur intra locos praecipuos doctrinae christianae. Beweis: Christi Anspielungen auf die erhöhete Schlange, auf Jonas, das velum Mosis bei Paulus. In *historiis* alleg. periculosior est. De rhetorica lib. I p. 38.

4. Eine Kritik konnte sich nur auf gelegentliche Wahrnehmungen beschränken. Immerhin ist es aber bedeutungsvoll, in welcher Art sie auftreten, ohne die Ahnung, das Schriftprincip könnte durch dergleichen Ansichten Gefahr leiden. In voller Freiheit macht Luther bekanntlich von dem Rechte christlicher Unterscheidung Gebrauch, hinsichtlich der Apokalypse, des Briefes Jacobi, des Br. an die Hebräer, nicht einmal und in früher Zeit, sondern in allen Lebensperioden. Auch im A. T. gestattet er der Inspiration keinen Einfluss auf die Form der Bücher. Da ihm das A. T. nur in zweiter Linie steht, spricht er sich auch seltener über die einzelnen BB. aus. Es ist ihm wahrscheinlich, dass nicht nur Jeremias, sondern auch Hosea, Jesaja und Koheleth ihre letzte Gestalt durch fremde Hände empfangen haben (vgl. die Vorreden)[5]. In den Tischreden fragt er: „was thäte es, wenn auch Mose den Pentateuch nicht selbst geschrieben hätte?“ Die Propheten haben aus Mose geschöpft, und in dem, was sie von weltlichen Dingen reden, folgten sie ihrem eignen Geiste. Die Mangelhaftigkeit in der Ordnung der Weissagungen ist es, die ihn auf die Annahme fremder Diaskeuasten führte. Nimmt er gleich die Ueberschriften der Psalmen als richtig hin, so bezeichnet er doch zu Ps. 127 die Autorschaft Salomo's nur als „sane verisimile“. Das Buch Hiob ist ein fein Gedicht und von einem Poeten gemacht. Auch Ecclesiasticus sei aus vielen Büchern, die wohl Sirach erst in der ptolem. Bibliothek fand, zusammengetragen worden. Esther findet er besser, als die ausserkanon. BB., schweigt aber sonst darüber. Bei Esra u. Nehemia sagt er einmal kurzweg: mirum modum estherissat et mardochissat. — Während Luther an dem alten Satze festhält, dass die Apokryphen des Alten T. gut zum Lesen, aber unbrauchbar zum dogmatischen Beweise seien, ja selbst einige derselben des Kanons würdig erachtet, bildet sich in der reform. Kirche ein stärkerer Gegensatz aus, jedoch erst sehr allmählig. Das letztere Moment betonen die conf. gallic. und belg. stärker als das erste, weniger die helvet. post., welche fast Luthers (und des Hieronymus) Ansicht wiedergiebt; die 39 Artikel zählen die Apokryphen bei gleichem Urtheil ausdrücklich auf[6]. — Da aber im A. T. das dogmatische Interesse nicht hervortreten konnte, so hören wir auch hierüber von Luther nicht so harte Urtheile wie über d. Brief Jakobi und Apokalypse, wenn wir gleich im A. T. auch „nicht immer Gott selbst reden hören“; Widersprüche in geschichtlichen Thatsachen und chronologische Schwierigkeiten gesteht er zu. — Anders Karl-

5) S. Köstlin, Luthers Theologie. II, 258 ff. und in Herzog's Realencykl. VIII, 609.

6) Näheres bei Bleek, Stud. u. Krit. 1853 S. 278—354, und Einl. ins A. T. 1860 S. 699 f. 704 f.

stadt. Er gab 1520 eine Flugschrift heraus: de canonicis Scripturae S. libris (von Credner neu veröffentlicht in s. Buch: Zur Geschichte des Kanons 1847 p. 316—412). Er beweist, dass die canonischen Schriften die regina et domina für alle andern seien (§ 5): Nolite legibus hominum sacras literas coaptare, adnitemini magis vestras traditiunculas ad verbum Dei, velut ad *Lydium lapidem* (§ 28), — eine Bezeichnung, die bekanntlich für das evang. Schriftprincip symbolisch geworden ist (form. Concord. ed. Rechenb. p. 573). Mit wissenschaftlicher Klarheit scheidet er die Apokryphen als dogmatische Beweismittel aus. Im dritten und vierten Abschnitt giebt er die Verzeichnisse der BB. des A. T. nach August. u. Hieron. Den Verf. der BB. Mosis erklärt er für unbekannt; Moses konnte es nicht sein, weil das Stück Deut. 34, 5 ff. nemo nisi plane dementissimus dem Mose zuschreiben werde, dasselbe aber mit dem Uebrigen Ein unauflösliches Ganzes bilde. Auch kann Esra den Pentateuch nicht redigirt haben, wegen Jos. 24, 26; 2 Regg. 22, 3. Dieser hat auch nicht das Buch Esra geschrieben wegen des Selbstlobes 7, 6. 25. Auch der Verf. d. BB. Samuel sei unbekannt. §§ 81—89. In § 99 ff. stellt er die drei Ordnungen des Kanon, Tora, Propheten, Hagiographa auf; aus Daniel will er nur die griech. Zusätze ausgeschieden wissen; s. Stellung ausserhalb d. Propheten erregt ihm nicht Bedenken. Vielfach stützt er sich auf Hieronymus. Die Apokrr. theilt er § 114 in 2 Klassen: zur ersten gehören Sap. Eccl. Jud. Tob. 2 Macc. Im gemeinsamen Schlussverzeichniss § 165 theilt er beide Canones in drei Klassen und stellt die Antilegomena des N. T. den Hagiographis des A. gleich. Die Stufenfolge involvirt einen Unterschied der kanonischen Dignität § 158. 161. — Was aber von hermeneut. Grundsätzen durchblickt, zeugt weniger Scharfblick. § 109: Hester in ecclesiae typo populum liberat a periculo. 106: In Chronicc. l. innumerabiles evangelii quaestiones explicantur. § 100: In Judicum quot sunt principes, tot figurae sunt. Samuel Heli et Saulo mortuo veterem legem abolitam monstrat. Si historiam Regum respicis, verba simplicia sunt, si in literis sensum *latentem* inspexeris, Ecclesiae paucitas et haereticorum contra ecclesiam bella narrantur. Die typische Deutung der Gesch. liefert also den rechten Sinn, entgegen den reformat. Principien. — Diese Schrift hat keine bedeutende Wirkung geübt. Jedoch ergiebt sich das Resultat, dass die Reformatoren durchweg die Apokryphen von dem Kanon getrennt haben, ohne sie schlechthin als unwürdig zu verwerfen. Nur den 3. u. 4. Esra liess Luther gänzlich fallen (vgl. s. Vorreden zu den einzelnen Büchern); indess enthält sie die erste protest. Ausgabe der deutschen Bibel (Zürich, Worms, Strasburg 1529. 30) nach der Uebersetzung von Leo Judä.

Im Gegensatze zu dieser Ansicht, welcher in der alten Kirche seit Hieronymus alle gründlicheren Theologen huldigten, erklärte bereits die 1528 zu Paris gegen Luther gehaltene Synode („S. von Sens") die Apokryphen für kanonisch. Trotz bedeutender Opposition siegte diese Meinung auf dem Tridentiner Concil (in der 4. Sitzung am 8. April 1546) unter namentlicher Anführung aller Schriften und Beifügung des

Anathema gegen Alle, welche jene Trennung vornähmen. Seitdem ist die Auffassung der Apokryphen als „deuterokanonischer" Bücher (s. Sixtus Senensis in s. bibliotheca sancta 1566 und seitdem Mehrere) unkatholisch.

5. Die bedeutendste Schrift, welche die hermeneutischen Ansichten sowie die theologischen Anschauungen vom A. T. am umfassendsten zusammenstellt, ist die Clavis Scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum von Matthias Flacius Illyricus, zuerst erschienen Basel 1567 [7]). Der zweite Theil ist hier nur von Bedeutung. (Ich citire nach der Ausg. von Suicer 1719 folio.) Freilich sind die freieren und tieferen Gedanken der Reformatoren nicht mit aufgenommen. — Der erste der sieben Tractate spricht de ratione cognoscendi sacras literas: er entwickelt trefflich alle Schwierigkeiten des Verständnisses nach Form, Sprache, Inhalt und giebt dann die remedia: das erste besteht in der Absicht der Gottheit uns *θεοδιδάκτους* zu machen, das zweite in einer aliqua *catechistica cognitio* über den Schriftinhalt und das Heilsbedürfniss. Wie die lebendige Predigt also den Schriftforscher vorbereitet, so sollen auch die Dunkelheiten allmälig perpetuis concionibus doctorum ecclesiae aufgehellt werden. Den Mittelpunkt der Schrift bildet Jesus der Messias; aber die verschiedenen genera doctrinae sind lex und evangelium. Die historia steht obenan als das sichere Fundament. Zwar stellt er Christum auch als die Erkenntnissquelle hin, dessen Lehren die *κριτήρια* seu Lydios lapides enthalten (p. 14); allein dies verengt sich zur *analogia fidei:* Omnia debent esse consona praedicatae catechisticae formae aut articulis fidei S. p. 12, 17. Im letzten Tractate deckt sich diese Norm mit den Symbolen, wo er über die Ordnung bei Disputationen spricht: Norma judicii sit Verbum Dei, tria Symbola, Conf. August., Apologia, Smalcaldici articuli. S. p. 699. — Trefflich ist der Grundsatz: contentus sit lector, ut simplicem et genuinum Sacrarum literarum sensum assequatur nec quaerat aliquas umbras aut sectetur somnia allegoricarum. Dann soll man auf Zweck, Eintheilung, Zusammenhang achten, ferner wer angeredet werde, in welcher Zeit u. ähnl. Endlich giebt er Andeutungen, wie die scheinbaren Widersprüche zu erledigen seien, ganz die Grundsätze, die in der alten Evangelienharmonistik (Osiander) ihre Anwendung fanden. — Ueber die vier Sinne lässt er zunächst Melanthon und Hyperius, aber auch Augustin u. andre Väter sich ausführlich aussprechen. Der Allegorie wird eine berechtigte

---

7) Vgl. Gust. Frank, de M. Fl. Ill. in libros sacros meritis. Lipsiae 1859. Wilhelm Preger, M. Fl. Ill. u. s. Zeit. Erlangen 1861. II, 478—516. — Der Clavis ging ein andrer Versuch voraus: Regulae et tractatus quidam de sermone literarum. Magd. 1551. In einer gleichzeitigen Schrift de vocabulo fidei sucht er die versch. Anwendung von האמין und *πιστεύειν* im A. u. N. T. aus den Zeitverhältnissen zu erklären. Seine Kenntniss des Hebräischen war für seine Zeit bedeutend, verleitete ihn jedoch zu kühnen Etymologieen. Das Wort „Kerl" im Althochdeutschen sei gleich „Mensch" und stamme aus dem Hebräischen: קֹרֵא אֵל invocator Dei (Preger p. 483).

Anwendung im Sinne Luthers zugestanden in drei Fällen: wenn der grammatische Sinn gegen den klaren Verstand, gegen die guten Sitten, gegen die gesunde Lehre streitet. — Hiemit wird sogleich die allegorische Deutung des Hohenliedes begründet p. 77. Daneben steht noch die utilitas derselben bei den Geschichten des Hiob, der Rahel: sub *duro cortice* literae invenies suavem nucleum spiritus et non injucunda mysteria. Nos aliquando juvenilis exercitii causa ita sumus in Scholis interpretati. Vorzüglich wo nur von fraudes, astutiae, stultus amor, opum cupido die Rede ist. Liam diximus adumbrare Philosophiam humanam, Rachelem vero divinam sive Theologiam. Er giebt auch eine Reihe von observationes, ut hoc *artificium* (allegorias texendi) addisci queat p. 79 f. — Dass solche Anweisungen übel stimmten zu der Strenge, mit der man in der Schrift nur Gottes Wort finden wollte, ja zu den eignen hermeneutischen Sätzen, zu dem Zwecke der Schriftforschung, deren Ertrag dadurch illusorisch werden musste, entging ebenso dem Flacius wie den Spätern. — Im zweiten Tractate stellt er viele Sätze über Interpretation aus den Vätern zusammen; zum Schlusse nimmt er fast die ganze Schrift von Junilius, de divinae legis partibus auf. — Tract. 3: de partibus orationis, also über Grammatik, wie Tr. 4 de tropis et schematibus über Rhetorisches. Tr. 5. über den Styl der h. Schrift, dem Einfachheit, Kraft, Fülle, Kürze, Zusammenhang eignet: der stylus Paulinus sowie Johanneus werden bes. behandelt. Tr. 6: über einige theologische Begriffe, wie Busse, Fasten, Löhne, Werke u. s. w. — Im Ganzen steht Flacius völlig in den Ansichten seiner Zeit. Aber während Luther die Glaubensanalogie mehr in allgemeinerem Sinne von dem religiösen Gesammtgeiste der Schrift versteht, so ist es ein bedenklicher Fortschritt, dass F. diese Glaubensanalogie dogmatisirt und an's Symbol bindet. Dadurch wird die Lehrtradition der Kirche der eigentliche Schriftschlüssel, die norma normans aller Exegese. Freilich sollte diese anal. *fidei* nur eine anal. *scripturae* sein, in der Voraussetzung, dass der Sinn aller klaren Schriftstellen sich genau mit dem symbolischen Dogma decke. Jene Zuspitzung der hermeneut. Doctrin ist für die evangelische Exegese verhängnissvoll geworden. Und deshalb bedarf die vulgäre Lobpreisung seiner Verdienste [8]) bedeutend der Einschränkung [9]).

6. Wichtig aber nicht von Einfluss war der Zweifel an dem Alter der hebr. Vokale. Nach älteren Vorgängen (Aben Esra, Raymund Martini, Nic. Lyra, Elias Levita) taucht derselbe auf bei Pellikan, Zwingli, Calvin und bes. bei Luther, der sie als „neu Menschenfündlein" der Rabbinen bezeichnet, um die er sich nicht kümmere VI, 292. Dieser Ansicht folgten Theod. Beza, Joh. Piscator, Drusius, Jos. Scaliger,

---

8) Schon Flacius selbst und Viele nach ihm haben die Originalität seiner hermeneut. Arbeiten sehr übertrieben. Nehmen wir Augustin's Regeln (vgl. oben S. 84 ff.) als Grundlage und fügen Einiges aus Hieronymus und Luther hinzu, so haben wir den Grundstock seiner Leistung.

9) S. darüber Frank l. c. p. 21.

Gessner, Mercier, selbst L. Hutter, bis sie im folgenden Zeitalter wissenschaftlich discutirt wurde. S. Aug. Pfeiffer, Critica sacra c. 4 quaest. 2 (ed. 1721 p. 71 sq.). Schon Flacius vertritt dies hohe Alter der Vocale mit aller Entschiedenheit [10]).

7. Die Hülfsmittel zum Studium des A. T. mehrten sich. Ausser der Complutensischen (1517, 1520) und der Antwerpner (1572) Polyglotte erschienen die Bibeln von Daniel Bomberg in Venedig 1518 (Felix von Prato), 1521 und besonders 1525 (Jakob ben Chajim), welche die richtige Herstellung des Textes ungemein förderten [11]). — Auch Wörterbücher der hebr. Sprache entstanden. Die Complut. Polyglotte enthielt in ihrem Apparat ein Vocabularium hebraicum totius V. Ti. Die eine Richtung von Lexikographen (Seb. Münster, Santes Pagninus) schliesst an Reuchlin und die Rabbinen an, die andre will die Sprache aus sich selbst erklären (Johann Förster, † 1556, Avenarius, † 1576), beweist indess, wie wenig das hebr. Sprachstudium jener Zeit die rabbin. Tradition entbehren konnte. Vgl. Loescher, de causis linguae hebraeae p. 158 sqq. Wolf, bibl. hebr. II, 548 sqq. 600. — Eine bedeutende Hülfe gewährten auch die Concordanzen, welche nun durch den Druck vervielfältigt werden konnten [12]). Die von Hugo a S. Caro († 1262) citirte nur die Stellen zu den latein. Worten; Johannes von Derlington, Richard von Stavenesby u A. gaben in den Concc. maximis oder gallicanis den Wortlaut an (1252), Conrad von Halberstadt (1321) verkürzte dieses Werk, indem er die Worte bei der Citation nicht wiederholte, hgg. Basil. 1521. Auf Anregung des Johannes von Ragusa (1430) schrieb Joh. de Secubia eine Concord. über die in den anderen CC. ausgelassenen indeclinabeln Wörter, hgg. von Sebastian Brant 1496. Euthalius Rhodius (1300) arbeitete eine Conc. über die ganze griech. Bibel aus [13]), Rabbi Isaak Nathan (von 1438—1448) eine hebräische, ed. Dan. Bomberg, Venet. 1524, bei Laur. Bragadin, Venet. 1564, dann Basil. 1581, von Anton Reuchlin ins Latein. übersetzt Basil. 1556. Jene latein. Concordanzen wurden schon früh gedruckt, schon 1479. 85. 86. 87. 89. 96. 1506, seitdem sehr häufig [14]). Editiones a nata typographia,

10) Bereits 1543 in seiner Magisterdissertation, abgedruckt in der Clavis II, 474 sq. Vgl. Frank p. 31; Preger p. 482.

11) Vgl. Bibliotheca sacra post coll. vv. Jacobi Le Long et Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab Andr. Gottl. Masch. Halae 1778 sqq. I, 12 ff. Nach Bomberg, Seb. Münster (1536), Rob. Stephanus 1539—1544, Justinian 1551, Johannes de Gara 1566, Plantinus 1566, Elias Hutter 1587 cf. ibid. p. 13—37. Näheres auch in: Annales hebraeotypographici sec. XV descripsit fusoque comment. illustravit J. Bern. de Rossi. Parmae 1795. 4°. und bei G. W. Meyer, Gesch. d. Schrifterklär. II, 15—129 (auch für das Folgende).

12) S. Bindseil, Concordantiarum homericarum specimen cum prolegomenis. Halis 1867. — Arnold in Herzog's theol. REnc. III, 58—60.

13) S. Sixt. Senensis, biblioth. sancta. Colon. 1626. lib. IV p. 286.

14) Bindseil, prolegg. p. 86 sqq. 105 sq., bes. Lipenius, bibl. theol. I, 384.

schrieb Quétif[15]), tot sunt, ut vix numerari possint. — Auch die Grammatik ward gefördert durch Wolfgang Fabricius Capito (institutiones hebraicae. Argent. 1525 [16])) und Santes Pagninus (inst. hebr. Lugd. 1526. Par. 1549). Auf die semitischen Dialecte, deren Wichtigkeit man für das Hebräische erkannte, richtete sich der Fleiss der Bibelforscher, so dürftig auch die Ergebnisse sind. Fürs Arabische schrieb eine Grammatik (nach dem Vorgange von Peter von Alkala. Granada 1505) Wilhelm Postell (Grammat. arabicae rudimenta. Paris. 1538), für das Chaldäische Sebast. Münster (Basel 1527), Guido Fabricius (im Apparat der Antwerpner Polyglotte), für das Syrische Widmanstad und Andr. Masius (Syriacae linguae elem. Viennae 1555; Gramm. ling. syr. Antw. 1571); ein Dictionarium syro-chaldaicum gab Guido Fabricius, Antw. 1573, heraus[17]). Ueber die Art des Gebrauchs dieser Dialecte schrieben Tremellius und Wilhelm Postell. — Arias Montanus erläuterte die jüdischen Antiquitäten Antiqq. Jud. libri IX. Lugd. 1593, zuerst in der Antw. Polyglotte.

8. Die römisch-katholische Hermeneutik macht dagegen Rückschritte. Zwar schliesst sich Santes Pagninus[18]) noch eng an Augustin und Tichonius an. Allein die practische Anwendung soll die Auslegung regeln, wie schon Aug. gesagt: quicquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas, cf. cp. XIX p. 15. Die einfache Inversion dieser Regel fanden wir bei Melanthon und Flacius. Darum stellt auch Pagninus den mystischen Sinn sehr hoch. Hier schlägt der scharfe Gegensatz gegen die reformat. Hermeneutik durch, wenn es in der Dedication heisst: Historia tanquam palea est, mysticus vero sensus triticum. Hist. est tanquam folium, myst. s. tanquam fructus. — Dagegen empfiehlt Sixtus von Siena[19]) den historischen Sinn als sehr nothwendig ad instructionem earum rerum, quae nobis credendae sunt et ad

---

15) Scriptores Ordin. Praedicat. recensiti. Lutet. Paris. I, 209.

16) Das erste Buch der Institutio in hebraicam literaturam erschien schon 1516; die erste vollständige Ausgabe: hebraicarum institutionum libri duo, Basil. Froben. 1518, dann Argent. 1525, und 1531. — Franz I. stellte zuerst 1530 einen eignen Lehrer der hebr. Sprache in Paris an. In Wien kam das Hebräische schon 1420 in den Lectionskatalog nach Wolf, Studien zur Jubelfeier der Wiener Universität im J. 1865 S. 18. Dort hatte früher Heinrich von Hessen (Langenstein) 13 Jahre lang über Gen. 1—3 gelesen und 22 Jahre über Jes. 1. S. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität im 1. Jahrh. ihres Bestehens. Wien 1865. S. 387. 518.

17) Vgl. die Geschichte der morgenländ. Druckereien in Paris bis zum Erscheinen der Pariser Polyglotte 1645 (bes. nach M. de Guignes) in Eichhorn's Allg. Biblioth. der bibl. Wiss. II, 377—409.

18) Isagogae ad sacras literas liber unicus. Ejusdem Isagogae ad mysticos s. s. sensus libri XVIII. Colon. 1540. fol.

19) Bibliotheca sancta. Venet. 1566 (Francof. 1575), bes. im dritten Buche: de arte exponendi sacra volumina.

fidei confirmationem et defensionem, vorzüglich zur Widerlegung der Häresen geeignet. Er tadelt heftig die, qui rejecta prorsus literali expositione coactas quasdam et insulsas allegorias protrahunt, vim inferentes divinae scripturae. Dennoch ist der mystische Sinn longe secretior et sublimior: er erneuert die alte Weisung non per verba sed per res ipsas significatus. Darum tadelt er die, welche nur auf die todten Buchstaben sich legen, als frigidi et exanimes, als solche, die sich mit den jüdischen Irrthümern beflecken; er gesteht ein, dass die veteres historiae juxta nudam literam nichts nützen, da das mystische genus ad institutionem morum longe utilissimum sei. — Aehnliches tragen die andern Hermeneutiker und Isagogiker der röm. Kirche vor: der histor. Sinn, wenn festgehalten, deckt sich doch in seinen Ergebnissen vollständig mit der Kirchenlehre. So bei Ambros. Catherinus, duae claves ad aperiendas intelligendasque ss. scripturas. Lugd. Bat. 1543. Wilh. Lindanus, Panoplia evang. s. de verbo Dei evang. libb. V gegen Brenz, Melanthon, Bucer 1550 und Col. 1575 fol.[20]); Martin Martini, Joh. Hoffmeister u. A. — Das Tridentinische Concil (vgl. oben) hat auch die hermeneutische Methode an die Tradition und an das kirchliche Votum gebunden, — eine schwankende Norm, welche alle aus der Sache selbst geschöpften hermeneut. Regeln zwecklos zu machen drohte. In diesem Decrete konnten viele Evangelische die letzte Consequenz ihrer eignen Bestrebungen, jede „privata interpretatio“ zu verbannen, erblicken, wenn gleich die consequentere Behauptung, jeder fromme, erleuchtete Christ sei zur Auslegung befähigt, die Oberhand hatte[21]).

9. Dasselbe Decret ward auch Veranlassung, dass man sich evangelischerseits über den Werth der Tradition klar zu werden suchte. Martin Chemnitz stellt in s. examen concilii Tridentini (zuerst 1565—1573, beste Ausg. Francof. 1707 fol., die mir vorliegt) in d. loc. II de traditionibus die verschiedenen Arten der Tradition auf und beurtheilt sie nach evangelischen Grundsätzen. Hierhin gehört die vierte Art: de vero sensu et nativa sententia Scripturae. Sie stimmt überein mit den reformat. Grundsätzen, was besonders aus Irenäus und Tertullian erwiesen wird. Auch die späteren Kirchenlehrer huldigten dem Grundsatze: *πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς*. Die exeget. Tradition in sachlicher Hinsicht gilt ihm als nicht unbedingte, aber bedeutende Auctorität; einen andern Sinn zu eruiren, ist erlaubt, si modo verbis scripturae, circumstantiis textus et analogiae fidei consentanea sit. I, 8, 7. Obgleich das donum interpretationis nicht gebunden ist an die Priester, sondern lumen Spiritus Sancti accensum in cordibus piorum, so ist es doch nöthig interpretationem probare monstratis certis et firmis rationi-

---

20) S. Hupfeld, Begriff und Methode der sog. bibl. Einleitung S. 62.

21) Flacius, Clavis I, 472: In ecclesia de interpretatione lis est, penes quem ea potestas sit? Vera autem responsio est: *unumquemque* pium, praesertim intelligentem, aut talibus donis instructum, habere jus interpretandi scripturam. Doch soll nur die Auslegung gelten: ex perspicuo verbo Dei vere ac evidenter comprobata.

bus et fundamentis interpretationis, d. h. mit rein wissenschaftlichen Mitteln I, 8, 4. 5.

Von bedeutendem Einfluss auf die Folgezeit erscheint aber seine Gesammtanschauung von der Entstehung des A. T. Sie ist gebunden und bedingt durch den Gegensatz gegen die römische Geltung der Tradition; daher das Misstrauen der Protestanten gegen den Mutterschooss alles Schriftthums, die mündliche Ueberlieferung[22]). Er entwickelt s. Anschauung I, 2, 1—4: de origine, causa et usu Veteris Ti. Von Anfang der Welt an hat Gott sich und seinen Willen geoffenbart. Der ganze weitere Offenbarungsprocess ist nur bestimmt, diese *doctrina* divinitus patefacta rein zu erhalten oder zu erneuern. Die älteste Form der Tradition war die mündliche, ihr Träger Adam. Die Sicherheit, nur annähernd verbürgt durch die lange Lebensdauer der Patriarchen, war keine absolute; Kain's und der Elohimssöhne vorzüglichste Schuld bestand in der adulteratio verbi Dei. Noah, unterstützt stupendis in diluvio miraculis, puritatem *doctrinae* collapsam *restituit*, und fügte ausführliche Erklärungen bei. Genau dasselbe bewirkten die Offenbarungen an Abraham; auf Isaak, Jakob und die zwölf Stammväter ging die pura doctrina testamentarisch, auf natürlichem Wege über. Weil nur mündlich, ward sie aber in Aegypten verfälscht — nach Ezech. 20, 28. Daher: deus puritatem doctrinae suae per Moysen ad *veteres* fontes Patriarcharum revocavit. Die Wunder bezwecken nur die Beglaubigung Mosis als des Restaurators der reinen Doctrin. Somit hatte sich aber wiederholt eine traditio sola viva voce als unzureichend erwiesen: damit nun nicht ferner novae et particulares revelationes (doch stets mit identischem Inhalt) erfordert würden, ward eine *scriptura* divinitus inspirata nothwendig. Dieser Uebergang von Wort in Schrift ist keine Verschlechterung, auch keine Neubildung, sondern nur eine Steigerung der Sicherheit und rein formelle Aenderung; sie wird geweiht durch die unmittelbare That Gottes, der eigenhändig den Dekalog niederschreibt. Dann erst erhält Moses den Auftrag, ex ore Dei das Andre zu schreiben, zunächst die Genesis, welche capita doctrinae et fidei Patriarcharum enthält. — Moses legt den Pentateuch an der Bundeslade nieder (Deut. 31, 26); der Stamm Levi sollte ihn hüten. Seine Dignität und sein uranfänglicher Gebrauch als Kanon erhellt aus Deuter. 17, 11. Freilich haben die Patriarchen ein Mehreres geglaubt, gelehrt, gepredigt, als in der Genesis steht; allein dieses genügt völlig ad fidem et ad mores. — Josua und die Propheten brachten gleichfalls keine neue Offenbarung, sed ex divina revelatione addebant *interpretationes illustriores*, prout

22) Schon Melanthon hatte geschrieben loci theol. ed. Detzer I, 252: Deus singulari beneficio *scribi* perpetuam historiam ab initio voluit et servavit et huic libro *scripto* per patres et prophetas addidit testimonia ingentibus miraculis, ut sciremus, unde et quomodo ab initio propagata sit ecclesiae doctrina... Quare cogitemus, ingens Dei beneficium esse, quod certum *librum* ecclesiae tradidit et servat et ad hunc *alligat* ecclesiam. Tantum hic populus est ecclesia, qui *hunc librum* amplectitur, audit, discit.

lucifer Novi Ti magis magisque appropinquabat. Ihre Bücher wurden stets zu dem Pentateuche an der Bundeslade niedergelegt Jos. 24, 26; 1 Sam. 10, 25; Jes. 30, 8; Habak. 2, 2; Jerem. 36, 2; 45, 1; 51, 60. Zwar haben sie noch mehr geweissagt, aber nur das aufgeschrieben, quae Deus ad fidem et ad pietatem posteris necessaria judicavit[23]). Sie selbst beweisen ihre kanonische Dignität Jes. 8, 20; 1 Regg. 23, 1 ff.; 2 Chron. 17, 8 f.; 31, 20. 21; 34, 14. Ps. 19, 5 (wo קָו apostolorum doctrina ist). — Sonach ist die Bibel durch ihre Entstehung nicht nur in gleichem Grade, sondern auch in derselben Art beglaubigt, wie eine diplomatische Urkunde oder ein notarielles Instrument. Leider ist diese genetische Geschichte wesentlich mythisch, weil fast Schritt für Schritt historische Facta fingirt werden und weil sie überwiegend das Thun Gottes erzählen will. Schädlich musste dieser Bibelmythus wirken, weil er die Sicherheit des protestantischen Schriftprincips zu erhärten schien, mithin der apologetischen und polemischen Richtung förderlich war, und vor Allem, weil er, freilich ganz im Geiste der nachreformatorischen Epigonen, den Offenbarungs- und Schriftinhalt nur als doctrina bezeichnete und denselben von Anfang der Welt an als völlig identisch fasste, der nur der Reinigung, Wiederherstellung, Erläuterung bedurfte.

§ 34.

Die Exegese.

Nicht philologische Kunst, sondern die wunderbare Treue, mit welcher er dem Gesammtgeiste der Schrift, sowie dem Genius der deutschen Sprache gerecht wurde, hat der Bibelübersetzung Luther's ihren ausserordentlichen Einfluss verschafft. Durch sie hat auch das Bibelstudium eine mächtige Anregung empfangen. Andre Versuche, die Schrift zu übersetzen, waren nützlich, ohne in gleichem Grade dasselbe zu fördern. — In der Exegese der Reformatoren und ihrer ersten Nachfolger überwog zunächst das Interesse, die Reinheit des »Evangeliums« auch im Einzelnen wiederspiegeln zu lassen. Der scharfe Gegensatz gegen die allegoristische Willkür und gegen Einschleppung blosser Schulfragen führte doch nicht zur Annahme der Methode Reuchlin's, die man lieber dem münd-

---

23) „Nachdem die Propheten zum Volke gesprochen hatten, setzten sie eine brevis summa ihrer Prophetie auf und hefteten sie an die Thüren des Tempels, damit sie Jedem kund würde. Wenn sie einige Tage ausgehangen hatte, nahmen die Tempeldiener sie ab und legten sie in den Schatz, damit sie dort als monumentum perpetuum verbleibe.“ S. August. Marloratus, Esajae prophetia. 1564. fol. p. 1.

lichen Unterrichte überliess. Dem grammatischen Erfordernisse glaubte man durch Veranstaltung einer guten Uebersetzung genügt zu haben. So wird die Auslegung practisch und dogmatisch zugleich. Der Aufschwung der klassischen Studien blieb nicht ohne Einwirkung. Aber die Ahnung, dass schon die Gewinnung des Literalsinnes eine strengere Geistesarbeit erfordere, zeigt sich erst in den Auslegungen Calvin's, während auf lutherischem Boden selbst die Allegorie sich nach und nach der neuen Weise unterordnete, und die dogmatische Tradition das strengere exegetische Interesse bis zum Ersticken überwucherte. So hat die Reformation zunächst nicht eine gründliche Erneuerung der exegetischen Methode geschaffen; die Epigonen der grossen Führer traten ihr sogar feindselig entgegen. Nur auf reformirtem Boden blieb der Geist williger, die historische Eigenthümlichkeit der biblischen Schriftsteller zu wahren, namentlich im A. T., — eine Aussaat für die Folgezeit.

Erläuterungen.

1. Uebersetzungen. Die älteren Uebersetzungen der Bibel in die Landessprachen, besonders ins Deutsche[1]), waren meist aus der lat. Vulgata geflossen, in roher Sprache, und drangen nicht ins Volk. Gleich nach dem Beginn der Reformation versuchten sich Einige in neuen Uebertragungen: J. Böschenstain übersetzte die 7 Busspsalmen und Ruth, Caspar Amman, Otmar Nachtgal, Georg Fröhlich den Psalter, Hetzer Maleachi, Capito Hosea. — Alle diese Versuche geriethen schnell in Vergessenheit, als Luther's Bibelübersetzung erschien. Schon seit 1517 hatte er einzelne Stücke (einige Psalmen, Gebet Manasse) gelegentlich übertragen; erst gegen Ende 1521 fasste er den Plan, die ganze Bibel zu übersetzen. Schon 1523 erschienen (nach dem N. T.) die 5 BB. Mose, 1534 war die Bibel als Ganzes vollendet und publicirt. Wohl hat er die Freunde gern um Rath gefragt; dennoch ist diese erste Ausgabe völlig sein Werk. Seine Kenntniss des Hebräischen konnte nur gering sein; dennoch hat er durch exegetisches Feingefühl, durch seine tiefe Erfassung des Gesammtgeistes der Schrift, wie durch glückliche Ahnung unendlich mehr geleistet, als dem kundigsten Hebraisten jener Tage möglich gewesen wäre. Anfangs schloss er sich enger an das Hebräische an, später ver-

1) S. den vortrefflichen Artikel „Deutsche Bibelübersetzungen“ von O. F. Fritzsche in Herzog's theol. RE. III, 334—350, über Luther S. 337 ff. Auch Ed. Reuss, Gesch. des N. T. 1864. S. 471 ff., wo die Literatur in grosser Vollständigkeit angegeben ist.

wandte er grössere Sorgfalt auf den deutlichen Ausdruck. Sieben Jahre später ward unter stetigem Beirath von Melanthon, Bugenhagen, Cruciger, Rörer und Aurogallus (dem Hebraisten) eine gründliche Revision vorgenommen, deren Ergebnisse schon 1540, am vollständigsten in der Ausgabe letzter Hand 1545 [2]) ans Tageslicht traten. In der Reihenfolge der Bücher schloss er sich der Vulgata an, indem er jedoch die Apokryphen ans Ende stellte; in der Kapiteltheilung wich er vielfach von der hergebrachten ab; Versabtheilung ist nur in den Psalmen und Sprüchen, doch ohne Zahlangabe. Am Rande finden sich Parallelstellen und Glossen [3]). — Bald nach dem Erscheinen der ersten Theile begegnen wir denselben auch in den sog. combinirten Bibeln, wie z. B. in den ersten vier Züricher Ausgaben (1524. 1527. 1530 zwei Mal), wo nur die Propheten und Apokryphen von Conrad Pellicanus, Leo Judä, Theodor Bibliander [4]) u. A. übertragen sind; auch die Wormser von 1529 gehört dahin u. a., in denen sich die gute Uebersetzung der Wiedertäufer L. Hetzer und J. Denk (Worms 1527) findet. — Keine von den in den andern Ländern veranstalteten Uebersetzungen erreichte eine gleiche Wichtigkeit [5]); erwähnenswerth ist die protest.-franz. Bibel von Robert Olivetan (1535) und die unter Elisabeth veranstaltete englische. — Auf römisch-kathol. Gebiete revidirte Hier. Emser die luther. Bibel aus der Vulgata (L. 1527), J. Eck (Ingolst. 1537) übersetzte aus ihr das A. T.

Wie Erasmus das N. T., so übertrug Sebastian Münster (der sich um Förderung des hebr. Studiums überhaupt sehr bedeutende Verdienste erwarb) das A. T. [6]) in möglichst genauem Anschlusse an das Original; bei dunkeln Stellen bildete er nur den hebr. Text nach [7]) und vertraute den rabbin. Führern oft zu blindlings. — Ungleich bedeutender war die von Leo Judä besorgte latein. Uebersetzung. Er selbst starb über der Arbeit; Bibliander beendete sie, unter Pellican's Beihülfe, von Ezech. 40 ab; Petr. Cholinus übertrug die Apokryphen; Rob. Gualtherus überarbeitete die erasmische Version des N. T. [8]). Leo Judä bediente

---

2) Neu edirt von H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, Altes Testam. 5 Bde. Halle 1845—53. 8⁰.

3) In Gen. 1, 2 hatte er die alte Deutung von רוח „wind" aufgenommen; in der 2. Ausgabe erschien am Rande die Glosse „geyst"; 1534 kam dies Wort in den Text. S. Fritzsche a. a. O. S. 339.

4) Vgl. Theodor Bibliander. Ein bibliograph. Denkmal von J. J. Christinger. Frauenfeld 1867. 4⁰.

5) Näheres hierüber bei Ed. Reuss § 473 ff.

6) Basil. 1534. 35; dann Basil. 1546. 2 T. fol. Nachgedruckt in der bei Froschauer in Zürich 1539 erschien. latein. Bibel, Einzelnes häufiger.

7) Nach der Vorrede will er dimissa latinitatis elegantia simpliciter hebr. veritatem producere ... Ubi verba adeo obscura sunt, ut ad varia torqueri possint, ibi hebraica tantum producimus. Beispiele s. bei G. W. Meyer, Gesch. d. Schrifterkl. II, 281 ff.; und O. F. Fritzsche in Herzog's theol. RE. XVII, 450, — ein Artikel, der auch alles Nähere über die Vulgata enthält.

8) Vollständig bei Froschaver in Folio. Zürich 1543; gleichzeitig erschienen Ausgaben in Quart und in Octav.

sich des Beiraths seiner Collegen und des getauften Juden Mich. Adam (s. Fritzsche S. 451). Auf den Sinn und die latein. Diction liess er den Hauptnachdruck fallen. — Ein elegantes Latein hatte Sebastian Castellio (Chateillon) vor Allem im Auge[9]). Auch er folgt dem Grundtexte (ausser in den chald. Stücken), lässt aber den Sinn und die Sprache so vorwiegen, dass er, das Hebr. periodisirend, dem Ganzen einen umschreibenden Character giebt; statt der kirchlichen Ausdrücke wählte er oft klassische — respublica (ecclesia), genius (angelus), lavacrum (baptismus). Die grosse Verbreitung des Werkes zeigte, dass es einem Bedürfnisse entsprach; aber das odium theologorum rechnete es ihm als Verbrechen an; erst die Nachwelt hat gerechter geurtheilt. — Noch grösseren Beifall fand die unter den Auspicien des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz entstandene latein. Bibel des Exjuden Immanuel Tremellius, den sein Schwiegersohn Franc. Junius unterstützte[10]), — später vielfach verändert, bes. durch Henr. Middleton und Junius, doch mehr im N. als im A. T., sowie in den Anmerkungen.

Anfangs bedienten sich auch die Evangelischen vielfach der Vulgata, doch aus dem Grundtexte verbessert, so zuerst Andreas Osiander 1522 f.; dann die lat. Wittenberger Bibel, bei der man theils Luthern, theils Melanthon den Hauptantheil zuschreibt, ersteres wohl mit mehr Grund (s. Fritzsche S. 441); ferner gehören dahin die Texte bei den kürzeren und längeren Commentarien (Conr. Pellicanus, Victorin Strigel); viel wurde die letzte Verbesserung der Vulg. von Lucas Osiander gebraucht (Tub. 1574—1586, 7 T. 4⁰), später mit und ohne expositio mehrfach aufgelegt. — Katholischerseits besserten den Text nach dem Original Rudelius (1527), meist dem Andr. Osiander folgend, Augustin Steuchus Eugubinus 1529, 4⁰, und 1542 Isidor Clarius, der viel dem Seb. Münster entlehnt. Die selbständige Uebersetzung von Santes Pagninus (1528), die von Hugo a Porta (1542) und von Rob. Stephanus (1557) neue Recognitionen erfuhr[11]), konnte nicht zur weiteren Verbreitung kommen, da das Tridentin. Concil am 8. April 1546 die Vulgata als authentische Ausgabe der Bibel allen Disputationen u. s. w. zu Grunde zu legen und nie zu verwerfen sei, schwerlich (wie manche wissenschaftliche Katholiken meinten[12])), eine nur disciplinarische, nicht dogmatische Bestimmung. Gleichwohl ward der von Sixtus V. besorgte Abdruck (1590)

9) Basil. bei J. Oporin 1551. 1555. 56 in mehrfach verbesserten Auflagen. — Cast. hat die Bibel auch ins Französische übertragen.

10) Zuerst bei Andr. Wechel in Frankfurt 1575—79 in 5 pp. fol., dann 1579 in 2 Tomi fol. Die beste Ausg. von Paul Tossanus. Hanau 1624. fol.

11) Ueber diesen wie über andre Versuche siehe das Nähere bei Fritzsche a. a. O. S. 449 ff.

12) Schon der berühmte Spanier Fray Luis de Leon (vgl. dessen Biographie von C. A. Wilkens. Halle, Pfeffer 1866) suchte dem Beschlusse des Trident. Concils eine möglichst milde Deutung zu geben in einer öffentl. Disputation 1567. Die Berichtigung aus dem griech. u. hebr. Texte stehe frei; die früheren Concilien hätten eine freiere Stellung zur Vulgata eingenommen.

bald (auf Antrieb Bellarmin's und der Jesuiten) beseitigt, meist unter unbilligem Tadel; denn die Aenderungen in der Clementinischen Edition 1592 zeigten viel Willkühr und Unkritik, dabei durch viel mehr Druckfehler verunstaltet als die Sixtina. Bis heute entbehrt die römische Kirche eines irgendwie kritisch tüchtigen Textes ihrer „authentischen" Bibel.

2. Für eine völlige Neubildung der Exegese selbst hat Luther gleichfalls den Weg gebahnt. Zwischen den weitläufigen Darlegungen eines Alphonsus Tostatus, der alle Schulfragen in die Auslegung verwob, oder den Andern, welche das römische Dogma überall bestätigt fanden, — und der reuchlinischen, lediglich für die Schule bestimmten Methode musste ein Mittelweg gefunden werden. Zwar blieb im Allgemeinen der Unterschied der Bedürfnisse, den Wissenschaft und Kirche haben, verborgen; gleichwohl suchte man beiden irgendwie gerecht zu werden. Schon dass die Schriftauslegung als die grösste, wahrhaft heilige Aufgabe erscheint, giebt dieser Thätigkeit einen höheren Schwung und einen tieferen geistlichen Ernst, den die frühere Zeit nie empfunden hatte. Luther [13]) zeigt in seinen zahlreichen Auslegungen mehrerer Bücher des A. T., von denen er einige, wie die Psalmen, wiederholt bearbeitete, den Geist der reformatorischen Exegese weniger nach der wissenschaftlichen Seite hin, als vielmehr nach seiner Grundtendenz und nach der Art, in welcher er in den allegorischen Anwendungen das Schriftwort deutet. In s. eigentl. Commentaren tritt die Ermittelung des buchstäblichen Sinnes als seine erste, das Verständniss des zeitgeschichtlichen Hintergrundes als die zweite Sorge hervor: in beiden Punkten entschieden progressiv. Seine hebr. Sprachkenntniss [14]) befähigt ihn zu manchen richtigen Etymologieen (Rakia von rakah, ausbreiten, Walch W. I, 57; Abweisung der Deutung auf Maria Gen. 3, 15 ib. 352, wenn er gleich „des Weibes Saame" emphatisch auf die jungfräuliche Empfängniss Christi deutet; richtige Fassung des על־דבר Gen. 12, 17 ib. 1225 u. ähnl.), schützt ihn aber nicht vor starken Missgriffen (שָׁמַיִם von שׁ׳ und מַיִם das Wässrige [15]) oder שַׁדַּי von שַׁד die Mutterbrust I, 1532 [16]), oder Gog

13) Ausser den zahlreichen grösseren Monographieen vgl. A. M. Runge, de L. ss. ll. interprete Vit. 1770. „L. ist nicht der Form, sondern dem Geiste nach der Restaurator des Bibelstudiums geworden" — so Reuss a. a. O. § 548. Köstlin in Herzog's theol. RE. VIII, 615.

14) Dieselbe schlägt er selbst nicht hoch an, vgl. die Auslegung zu Jesajas. VI S. 12.

15) Vgl. Opera exegetica latina. Erlangae I, 31. Die ersten 11 Tomi behandeln nur die Genesis, T. 14 — 20 die Psalmen. Luther bemerkt I, 4: Extemporaliter et populariter omnia dicta sunt, prout in buccam venerunt verba, crebro et mixtim etiam Germanica, verbosius certe quam vellem. — Ueber Gen. 3, 15 vgl. I, 242 — 251. Dass semen mulieris — s. Mariae bedeute, sei eine mirabilis synecdoche.

16) Die damals verbreitetste Ansicht: sufficientiam in se habens (von der er sagt: non sane repugno etsi non credo) ist um nichts besser. Opp. lat. Ev.

von גַּג das Dach: der Dachmann „von Türken und Tattern, die in Hütten als unter Dächern und Scheunen wohnen“ VI, 1408). Sowohl bei einzelnen Psalmen wie bei den Prophetieen bemüht er sich, die historische Veranlassung zu finden, und verwerthet die geschichtlichen Umstände zur richtigen Deutung, wie wenn er Jes. 13 auf den Untergang Babels, Jes. 45 auf die Befreiung aus dem Exil durch Cyrus, Dan. XI auf Antiochus Epiphanes bezieht. Aus dem Dringen auf historische Auslegung erklärt sich auch seine Auffassung des Hexaemeron und des Sündenfalles, wo er den Allegorieen eines Origenes und Hieronymus ausweicht. — Gleichwohl übt die dogmatische Fassung des Christenthums noch einen bedeutenden Einfluss auf ihn: so glaubt er Gen. 1, 1. 26. 3, 21. 11, 7. 8. 9. Numeri 6, 22. 2 Sam. 23, 2. Dan. 7, 13 deutliche Spuren der Trinitätslehre zu entdecken und in Gen. 2, 7 eine Hinweisung auf die Unsterblichkeit der Seele. Noch schrankenloser ist seine Beziehung des A. T. auf Jesus: die Psalmen sind ihm deshalb grade eine kleine Biblia, weil darin von Christi Reich, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt so klärlich geredet werde XIV, 23. Auch im Pentateuch ist sein Aufsuchen von Messianismen unbegrenzt und wird von ihm empfohlen. Vgl. „Unterricht, wie sich die Christen in Mose schicken sollen“ W. III, 11 ff. Andrerseits zeigen sich auch Spuren einer sachlichen Kritik, meist nur auf dogmatischem Grunde. Der Gegensatz gegen die Allegorie hält ihn davon zurück, irgend eine Geschichte in historischem Gewande für symbolisch zu halten, — wie z. B. die des Jonas, die man „für eine Lüge und ein Mährlein halten könnte, so sie nicht in der Schrift stände“ (VI, 2641). Dagegen sucht er das persönliche Reden Gottes mit den Menschen hinwegzuerklären; er meint, „Gott habe Alles ausgerichtet durch den Dienst der Engel“ (I, 317), so wenn Gott zu Adam oder zu Moses (III, 1546) redet. Die Verheissung Gen. 9, 12 ist entweder „durch einen Engel oder durch den Mund Noäh“ gesprochen. Gott fährt auch nicht herab (Gen. 11, 5), denn er ist überall, sondern „er lässt sich merken“. Abraham hat seine Berufung durch den Patriarchen Sem oder durch Andre, so von ihm gesandt, erhalten (W. I, 1108). Den Sem identificirt er mit Melchisedek (W. I, 1356). Merkwürdig, dass nach ihm Koheleth von Anderen aus Salomo's Munde zusammengesetzt sei (V, 2015) und von der Verwaltung des Amtes rede, dass im hohen Liede Salomo für die Einrichtung und Bestätigung seines Reiches und seiner Policey Dank abstattet, darum so genannt, weil es von demjenigen Werke handelt, das unter allen menschlichen Werken das höchste und grösste ist, nämlich vom weltlichen Regiment. — Aber auch wo Luther allegorisirt, da ist der Geist ein weitaus andrer, als in der früheren Zeit. Ganz überwiegend sucht er Deutungen entweder auf den Werth des Glaubens oder auf Ehe, Familie, Gemeinwesen u. dgl., mithin fast nur tropologisirend nach einer gesunden practischen Grund-

---

IV, 50. 52 f. Ineptum, imo impium quoque est, es mit von den Juden von שׁדד abzuleiten, weil es „vastare“ bedeute. Zu seiner Erklärung vergleicht er die griech. Dea mammosa: Deum vocamus alumnum, qui *alat* universum genus humanum.

anschauung des normalen Christenlebens. Im Gefühle der weiten, grossen Aufgabe [17]) ist er überaus weit entfernt, dem Exegeten irgend welche Schranken zu setzen; er will jede Auslegung gelten lassen, modo pia sit — ein deutlicher Nachklang Augustin's.

3. Auch Melanthon erwarb sich Verdienste um die Auslegung des A. T. [18]). Seine bezüglichen Schriften finden sich im Corpus reform. XIII p. 761—1244 (resp. 1472?) und XIV, 1—160. Des Hebräischen kundig, hielt er Vorlesungen über den hebr. Psalter, nach Entweichung Johann Böschenstain's, seines früheren Lehrers, wenn gleich seine Kenntniss nicht viel weiter reichte als die Luther's: die hebr. Etymologieen sind von dem gleichen Werthe; selten geht er auf die Grundsprache zurück [19]). Verdienstlich war eine verbesserte Ausgabe der Septuaginta Basileae 1545, obgleich er dieselbe selbstverständlich viel tiefer stellt als den Grundtext, aber höher als die üblichen latein. Uebersetzungen. Apparet interpretibus his (graecis) non tam verborum intellectum defuisse quam diligentiam in distinguendis sententiis ... Summa tamen operis est utile testimonium de significatione ebraei sermonis. — Am hervorragendsten sind folgende exegetische Schriften: Erläuterung einiger dunkeln Kapitel der Genesis (1523), Commentarien zu den Psalmen (doch nur 1—60 u. 110—132; der 51. 31. 34. noch besonders) [20]); Uebersetzung und Erklärung der salomon. Proverbien (1524. 29. 48. 50. 55); ein Ueberblick über den Koheleth (1550); Commentar in den Daniel (1543), zum Theil gegen Osiander; ausserdem einige argumenta zu Jesajas, Jeremias, Klagelieder, Haggai und Sacharja. — Seine Commentare bieten selten Erklärungen, die alles Einzelne erläutern; wie weit der mündliche Vortrag diese Lücke ersetzte, lässt sich nicht angeben. Der nächste grammatische Sinn steht freilich meist voran, bildet aber mehr den Ausgangs- als den Höhepunkt der Darstellung. Dagegen liegt sein Hauptvorzug in der Darlegung des Zusammenhanges und eines geordneten Ueberblicks über einen grösseren Theil des Schriftganzen, sowie andrerseits in der freien Combination mit parallelen Stellen [21]) und der steten Beziehung des Einzelnen auf den Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Das letztere giebt seiner Exegese einen mehr dogmatischen Cha-

---

17) Opp. lat. Erl. XIV, 9: Scio esse impudentissimae temeritatis eum, qui audeat profiteri unum librum scripturae a se in omnibus partibus intellectum.

18) Vgl. die oben genannten Schriften von Strobel, Thilo (der in der Auslegung der Proverbien die erste reformat. Sittenlehre findet), Galle, C. Schmidt (Leben u. ausgew. Schriften. Elberf. 1861), Landerer bei Herzog, theol. RE. IX, 290 ff.

19) Er selbst bekennt, dass er die lingua prophetica mediocriter verstehe. Vgl. Corp. Ref XI, 715. S. alttestam. Exegesen nennt auch Landerer (a. a. O. S. 293) „weniger bedeutend".

20) Ob auch die Erklärung des 110. Ps., die Caspar Cruciger zugeschrieben wird, von Mel. herrühre (Corp. Ref. XIII, 1245 sqq.), ist fraglich; Strobel's Gründe sind nicht zwingend.

21) So bringt er zu den Proverbien zahlreiche Citate aus den Klassikern.

racter, da das practische Interesse zwar nicht das wissenschaftliche dominirte, wohl aber in einer solchen unmittelbaren Einheit erfasst wurde, dass Trübungen der Erkenntniss die nothwendige Folge sein mussten. Zu Gen. 1, 1 heisst es: nos simplicissime literam sequemur, siquidem ea sola facit ad aedificandam fidem, — und XIII, 771: in universa scriptura *omnia* sunt ad fidem et caritatem referenda. Da diese Tendenz überwiegt, entsteht auch bei ihm eine Neigung, die Allegorie zu Hülfe zu nehmen, so sehr er sonst gegen den vierfachen Sinn eifert. Das 6. Tagewerk ist ihm plenissimus locus et multis et evangelicis mysteriis; vices diei et noctis sunt significationes mortis et resurrectionis ibid. p. 767. Der geistreiche Gedanke: sunt omnes creaturae corporales rerum et eventuum typi et figurae (p. 777) bringt die strenge Norm der simplex litera fast um ihren wirklichen Werth. Zu Gen. 1, 2: Hic fere de justificatione hominis et de nova creatura disseritur, quomodo infatuari carnem et tenebras fieri in nobis oporteat ut reficiamur spiritu et luce Dei: *recte* quidem illi sed haec nos suo loco dicamus. Diese Richtung auf den religiösen Gedankengehalt der Schrift lässt ihn auch mehr physische Fragen (z. B. über Urlicht und Gestirne, Ort des Paradieses) hintansetzen. Der geschichtliche Unterschied der Offenbarungsstufen tritt zurück: überall, selbst im Koheleth, in den Klageliedern, den Sprüchen findet er Anspielungen auf den Messias und die christliche Kirche; viele Psalmen deutet er wie Luther gleichmässig von David und von Christo; in Sach. 5, 9 f. gehen die beiden geflügelten Weiber auf Muhamedanismus und Papismus; Dan. 8 geht auf Antiochus und den Antichrist. In seinen Argumenten über einzelne Propheten verirrt er sich aber nicht so weit in einzelne Gliederungen, wie in den neutestamentlichen Commentaren.

4. Ulrich Zwingli schrieb ausführliche Erklärungen über Genesis, Exodus (bis Kap. 24), Jesajas und Jeremias; den ersteren übersetzte er ins Lateinische, die Psalmen ins Deutsche und commentirte sie populär[22]). Er steht an Kenntniss des Hebräischen den beiden genannten Reformatoren mindestens gleich, verwerthet dieselbe aber in der Auslegung in einem viel grösseren Umfange, unterstützt von seinem trefflichen Freunde Pellicanus. Die genaue Erklärung des grammatischen Sinnes steht bei ihm obenan und bildet durchweg die Hauptsache und den Kern der Exegese. Ueberaus häufig geht er auf das hebräische Wort selbst zurück und erläutert es nicht selten mit feinem Sprachsinn; ebenso giebt er Acht theils auf alle rhetorischen und stylistischen Figuren, wie Synekdoche, Ellipse, Metonymia, Paronomasie, Emphase, Hyperbel, theils auf die hebräischen Idiotismen im Besondern, auf welche Melanthon eigentlich nur in den Proverbien näher eingeht. In der Erklärung der Genesis weist er sehr oft auf die anthropopathische Redeweise der Schrift hin: Moses nobis proponit Deum ut artificem aliquem insignem. Und diesen Gesichtspunkt hält er bis zur Wunderlichkeit fest, indem er z. B. das fiat lux motivirt: solent enim qui noctu et tenebris operaturi sunt

22) Den grössten Theil seiner alttest. Exegesen enthält T. V der Gesammtausgabe der Opp. von Schuler u. Schulthess. Turici 1835.

ante omnia lucernam accendere. Auch erläutert er Begriffe recht treffend, wie תָּם und צַדִּיק zu Gen. 6, 18 l. c. V, 30; sprachliche und lexikalische Besonderheiten zu erklären, giebt er sich redliche Mühe, deren relative Erfolglosigkeit der damalige Standpunkt hebräischer Sprachkenntniss ausreichend entschuldigt. Scharfsinnig weist er auf die Unzulänglichkeit jeder Uebersetzung hin, weil in zwei Sprachen stets ein verschiedener Sprachgeist die reine Identität der Ausdrücke ausschliesse V p. 69 [23]). Den LXX gönnt er das rechte mittlere Maass der Auctorität V, 554 ff.: haec de Sept. adduximus, ut neque nimis vilipendantur ... neque eis par auctoritas tribuatur atque ipsis Hebraeorum fontibus. Eindringend ermahnt er zum Studium des Hebräischen l. c. p. 556 ff., und fordert eine grössere Freiheit von der rabbinischen Tradition, als seine Erklärungen aufweisen. — Nur an Hauptstellen ausführlich, sonst in körniger Kürze, weist er den religiösen Gedankengehalt nach, wie er z. B. die Kosmogonie Gen. 1 mit der Bemerkung schliesst, dass sich in der Schöpfung die potentia, sapientia, providentia et bonitas zeige. Anders ist es, wenn practische Bemerkungen mit einem observa am Schlusse eines erläuterten Abschnittes hinzugefügt werden. Allein die Ermahnung will nicht lose dastehen; die Erzählungen sollen nicht blosse Exempel liefern, sondern auch den Glauben an Christus nähren. Und hier setzt die Allegorie ein. Ein häufig ausgesprochener Satz soll diese Verbindung mit dem christlichen Elemente herstellen: omnia in figura et in typo contingebant illis (den biblischen Personen) vgl. V p. 37. 109 u. ö. So geschieht es denn, dass Zw. häufig Mysterien findet. Zu Gen. 3, 15: mysterium hic latet altissimum, wobei die Beziehung des הוּא auf die Jungfrau Maria natürlich zurückgewiesen wird. Der Segen Noah's über Japhet ist ein mysterium non vulgare und wird aus Röm. 11 gedeutet. Bei Gen. 10, 8. 9 mischt sich die jüdische Sage ein und erzeugt die Erklärung: Nimrodus audax latro erat et grassabatur ne Deum quidem veritus. In Gen. 16 geht die Zweitheilung der zum Bundesritus verwandten Thiere auf die göttliche und menschliche Natur Christi. Ja noch mehr: *ubicunque* in sacris literis fontium et aquarum fit mentio, magna latent mysteria V, 114. Auch Proverb. 18, 3 geht auf den Tod Christi III, 191. Ps. 21 bezieht David auf sich, wir sollen ihn auf Christum deuten. Ueber Ps. 22 ähnlich: Die menschheit Christi von Gott verordnet zuo lyden plagt sich. Er findet, wie früher erwähnt, innumera vaticinia im A. T. — Gegen die Allegorie spricht er sich oft aus, aber mehr nur, sofern sie die Historien ganz beseitigt und soweit sie in mittelalterlichem scholastischem Geiste geübt wurde. Sehr instructiv ist die Stelle V, 592—598, in der apologia complanationis Jesaiae. Die Theorie zeigt sich auch hier reifer als die Praxis. Nach feiner Darlegung des Begriffs Allegorie erklärt er sich gegen die, welche totas historias

---

23) Diese Bemerkung finden wir überhaupt öfter, selbst da, wo man die Fähigkeit, die versch. Sprachen genau zu vergleichen, nicht voraussetzen kann. Ich kann nicht umhin, in solchen Aeusserungen einen Wiederhall aus dem Prologe der Weisheit des Siraciden anzunehmen I, 5. 6.

ἀλληγορίζουσι. Er will nicht die Allegorie auf die Fälle einschränken, wo der Text selbst allegorisirt; sed dexteritatem in iis desidero. Den Schaden der falschen Alleg. findet er darin, dass die stulta plebs sich an diese Zusätze zur Geschichte hefte und wähne, in ihnen liege der Kern der Sache. Die A. soll ein condimentum, nicht ein venenum sein: scripturae allegorias debemus scripturae clavibus reserare: nostras allegg. ne quisquam pro genuino sensu accipiat; sie seien breves et nasutis perspicuae. Er tadelt die, welche sich derselben völlig enthalten. —

5. Johannes Calvin ragt ebensowohl durch den Umfang seiner exegetischen Arbeiten wie durch eine seltene Genialität in der Auslegung hervor; unübertroffen in seinem Jahrhundert, bieten seine Exegesen für alle folgenden Zeiten noch bis heute einen reichen Stoff der Schrifterkenntniss dar. Am werthvollsten sind seine eigentlichen Commentare über den Pentateuch, Jesaja und Psalmen, der letztere sein Meisterwerk; practisch bedeutsam sind seine nachgeschriebenen Vorlesungen über die kleinen Propheten, Daniel, Jeremia, Ezechiel, und seine Homilieen über das Buch Hiob und 1. Samuel. — Nicht dass er die Vorzüge Zwingli's und Melanthon's vereinigt und steigert, macht ihn zum Schöpfer der ächten Exegese, sondern der tiefe Blick in das alleinige Ziel und die richtige Aufgabe aller Schrifterklärung sowie die Thatsache, dass er derselben in seinen Arbeiten so bedeutend nahe gekommen ist, dass er sich von seinen Vorgängern specifisch unterscheidet. Ausgerüstet mit einer sehr tüchtigen hebräischen Sprachkenntniss (welche das Urtheil Richard Simon's, er habe kaum mehr als die Buchstaben gekannt, als eine Verläumdung brandmarkt, die durch jede Seite seiner alttestamentlichen Exegesen widerlegt wird; denn seine Abhängigkeit von Pellicanus und Andern ist nicht bedeutend) sowie begabt mit einem durchdringenden Scharfsinn sucht er stets aus der Bedeutung des Einzelnen den Sinn des Ganzen klar, hell und bündig zu ermitteln: er verfolgt den Gedanken bis ins feinste Geäder, ohne dass der tiefe Einblick den weiten Umblick beeinträchtigt. Die Momente, welche ihn zum bedeutendsten Förderer der Exegese des A. T. stempeln und den grossen Fortschritt bestimmt darlegen, sind folgende: Ermittelung des Sinnes, den der Autor selbst mit seinen Worten verbunden, so dass alles Andere völlig gegen diese höchste Aufgabe zurücktreten muss, — Verwerthung aller nöthigen Vorkenntnisse des Auslegers in gewissenhaftester Weise und in dem Grade, wie es in jenem Zeitalter möglich war, — Beleuchtung des historischen Bodens und Gesichtskreises, auf welchem der Autor selber steht und aus dem heraus er redet, — vor Allem die Unterordnung nicht nur der Tradition sondern selbst der exegetischen Auctorität des Neuen Testamentes unter den hermeneutischen Zweck. Wie gründlich er die Idee der rechten Exegese durchschaute, beweisen die Vorrede in den Römerbrief und ein Brief an Viret vom 19. Mai 1540 (bei Stähelin, Leben Calvins 1860 S. 187). Dass die Anwendung von alttestamentlichen Schriftstellen im N. T. für ihn kein zwingendes Ansehn hat, dass er aber auch das Verhältniss der Anlehnung und Anwendung klar durchschaute und den Abstand wie die relative, erst durch höhere Vermittelung

zu gewinnende Einheit deutlich erkannte, zeigt ihn als den Anfänger jener freien Unbefangenheit, welche die nothwendige Vorbedingung ist, um die Aufgabe der Auslegung zu vollziehen. Andrerseits tritt aber auch die religiöse Vertiefung stark hervor, — nicht so, dass er christliche Gedanken mit gleichartigen im A. T. kombinirt und dadurch fast identificirt, sondern so, dass er die eigentliche Idee einer Stelle klar reproducirt und nur bisweilen den Gedanken bis an die Schwelle des christlichen Ideenkreises fortführt. Diese Form seiner Erklärung stand dem hermeneutischen Ideal für jene Zeit am nächsten, sofern dieselbe in jede Schriftauslegung auch die practisch-erbauliche Nutzung aufgenommen wissen wollte. Hatte Zwingli diese Scheidung bereits angebahnt, so lief er doch Gefahr, darüber die Reproduction des Gedankengewebes zu vernachlässigen und in Atomistik zu verfallen. Calvin will nicht die alttestamentliche Offenbarung zur christlichen machen; bei solchem Beginnen „müsse man sich vor den Juden schämen“. S. Stähelin l. c. S. 189. — Diese Eigenthümlichkeiten legt die Deutung besonders wichtiger Stellen offen dar. Hebräische Wörter werden gut erklärt, z. B. bei Gen. 1, 2; 5, 29; Ps. 4, 4; der anthropopathischen Redeweise der Schrift trägt er Rechnung, wie Zwingli, obgleich er hier weniger den Unterschied der späteren Prophetie und der ersten Geschichtserzählung bei Angabe der Ideen zu seinem Rechte kommen lässst, wie seine Deutungen von Gen. 2, 19; 3, 8. 21; 5, 5; 8, 26; 7, 16; 11, 5; 16, 7; 18, 2 u. a. St. zeigen. Mehrere Stellen hält er für unfähig, christliche Dogmen zu beweisen: das Trishagion Jes. 6. beweist so wenig die Trinität, wie Ps. 33, 6 die Gottheit des heiligen Geistes. — Vorzüglich zeigt sich sein Tiefblick und seine Unbefangenheit in der Erklärung der messianischen Weissagungen. Der Messianismus beruhe auf der Grundanschauung, dass die Theokratie ein Unterpfand sei des Reiches Gottes im Neuen Bunde und deshalb ein Vorbild, ein Typus sei. So hat seine Erklärung des Einzelnen eine feste ökonomisch-geschichtliche Basis. Er gesteht zu, dass mehrere Psalmen, die im N. T. auf Christus bezogen werden, auf andre Personen gehen wie 40, 6—9; 8, 6 (ein Lied, das die Wohlthaten Gottes gegen das Menschengeschlecht angebe); selbst 16, 10 geht nur in weiterem Sinn auf den Messias, insofern David die Hoffnung der ewigen Seligkeit nur durch den Messias vermittelt denke (wovon leider kein Wort im Text steht); andre beziehen sich zunächst auf typische Personen wie 22, 45, 68, 110. Freilich ist hier seine Exegese noch immer gebunden, indem sein Princip, die Meinung des Autors allein wiederzugeben, durch die Uebermacht der Tradition noch nicht immer siegreich hindurchzubrechen vermag; aber für seine Zeit haben wir den Fortschritt zu beurtheilen und als bedeutend anzuerkennen. So wenn er Gen. 3, 15 nicht direct von Christus deutet sondern vom endlichen Siege der Menschheit im Kampfe zwischen ihr und dem Satan. Auch s. Ansicht, dass David den prophetischen Geist nicht nur besessen sondern in den Liedern selbst habe durchwirken lassen, bringt ihn oft zu Anerkennung directer Messianität, wie zu Ps. 2. Allein selbst hier sucht er den genauen Beweis zu führen, inwiefern

der Text auf ein Subject gehe, das als ein höheres Ideal als David gedacht sei, — ein Beweis, den die Exegese seiner Zeit und seiner Vorgänger fast stets unterliess. Vereinigt Calvin die ganze Freiheit eines Theodorus von Mopsuestia mit der Tiefe eines Luther zu wahrhaft exegetischem Tacte (welcher allein den Beruf und die Genialität eines Auslegers bekundet), so lag für seine Nachfolger die Aufgabe darin, die von ihm geforderte Einheit des Sinnes noch strenger durchzuführen und den Messianismus auf eine noch umfassendere Einsicht in die geschichtliche Entwicklung des Israelitismus zu gründen. Leider hat die Folgezeit diese Aufgabe weder erkannt noch erfüllt; dass seine Vorzüge, die er zusammenfasst, später vereinzelt von verschiedenen Richtungen gepflegt wurden und in dieser Einseitigkeit sich zu Fehlern ausbildeten, zeigt ihn um so mehr in überragender Grösse[24]. —

6. Die Häupter der Reformation hatten indess auch eine Anzahl sehr tüchtiger Mitarbeiter in der Exegese, von denen wir die bedeutendsten kurz charakterisiren.

Johann Bugenhagen zeichnete sich durch eine von Luther sehr gelobte Erklärung der Psalmen aus Witemb. 1524. Den Sinn giebt er fleissig an, meist reproducirend, weniger im Einzelnen entwickelnd. Seine Kenntniss des Hebräischen ist dürftig: er will die gangbare latein. Uebersetzung theils nach der LXX theils nach der des getauften Juden Felix Pratensis (Venedig 1515, dann Hagenoae 1522 vgl. Le Long bibl. sancta ed. Masch. I, 9) verbessern. Ueberall streut er geschichtliche Parallelen ein, aber nur in erbaulicher Beziehung. Die Strenge des grammatischen Sinnes weicht bei ihm der christlichen und theologischen Emphase. Das Buch erscheint ihm als ein völlig christliches; denn nicht der fromme Dichter sondern der hocherleuchtete Prophet David ist Hauptverfasser. Daher sind überall Beziehungen auf Christus, meist direct, fast typisch. Diese Emphase gefährdet daher die Einheit des Sinnes: so geht z. B. der beatus vir Ps. 1, 1 zunächst auf Christus selbst, dann auf alle, die in Christo sind, endlich auf die vorchristlichen Frommen. Ps. 19 geht auf die Verbreitung des Christenthums nach dem Pfingstfest. Jerusalem und Zion sind stets Typen der Kirche. Treten also die wissenschaftlichen Vorzüge sehr zurück, so ist er doch geistreich in der Anknüpfung erbaulicher Gedanken[25].

Dieselbe Auslegungsweise finden wir bei dem bekannten Reformator Schwabens, Joh. Brenz, dessen exegetische Schriften in der Gesammt-

---

24) „Ueber die Verdienste Calvins als Schriftausleger" s. Tholuck, im literarischen Anzeiger 1831 Nro. 42. 43. (Vermischte Schriften II.) Stähelin, das Leben Calvins 1860 S. 184—198. G. W. Meyer l. c. II, 448 ff.

25) Weitere Schriften sind: Annotationes in Deuteronomium et Samuelem prophetam i. e. duos libros regum 1524 an verschiedenen Orten erschienen; der Commentarius in Jobum (Argentorati 1526) ist nicht von ihm selbst herausgegeben. Vgl. Karl Traugott Vogt, Joh. Bugenhagen Pomeranus' Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1867, S. 39—56.

ausgabe seiner Werke Tüb. 1576 die sieben ersten Bände füllen[26]). Hervorzuheben sind seine Commentare zum Pentateuch, zum Psalter und zum Hiob. Das sprachliche Element tritt sehr zurück, das dogmatische und besonders das practische sehr hervor. Wissenschaftliche Strenge vermisst man, obgleich der grammatische Sinn oft glücklich dargelegt wird, besonders wenn er sich in die Lage des Dichters hineinversetzt. Die exegetische Auctorität des N. T. bleibt ihm in unvermittelter Weise stehen; daher auch Psalmen wie 69. 89. 96 messianisch sein müssen. Den Gedankeninhalt formt er bisweilen in regelrechte Syllogismen wie zu Ps. 70, 6. Hinter jedem Psalm ist der practische Usus angegeben: viele Beispiele aus der Schrift wie aus der Kirchengeschichte sollen die Gedanken erläutern: durchweg ist die Einheit der ecclesia des Alten und Neuen Bundes vorausgesetzt. Das Psalmbuch ist das mutuum colloquium, quod Spiritus Sanctus inter Deum et homines instituit. Das Buch Hiob ist eine geistliche Tragödie; die Unterredung zwischen Gott und Satan ist menschlich gebildet, weil die collocutiones spiritualium carni incomprehensibiles seien. Hiob 19, 23 f. geht natürlich auf die Auferstehung.

Das nächste Bedürfniss war ein zwiefaches: äussere, deutlich erkennbare Scheidung zwischen dem streng wissenschaftlichen und dem practischen Theile der Exegese, fürs andre eine stärkere Pflege des ersteren Momentes. Beide Vorzüge zeigen die Commentare von Wolfgang Musculus († 1563) zur Genesis, Psalmen und Jesajas, dessen Auslegungsweise selbst der streng richtende Richard Simon Anerkennung und Lob nicht versagt. — Die methodische Behandlung eines Abschnittes geht dahin, dass er zuerst die lectio (die Uebersetzung) richtig angiebt und motivirt; dann folgt die explanatio, eine präcise Darlegung des grammatisch-historischen Sinnes nach allen seinen Momenten; den Schluss bilden quaestiones und observationes. In der explanatio bewährt er einen feinen Scharfsinn und exegetischen Tact; seine Kenntniss des Hebräischen ist nicht unbedeutend, erstreckt sich aber selten aufs Lexi-

---

26) Die ersten Ausgaben erschienen bei Peter Brubach in Hagenau und Schwäbisch-Hall, Amos mit Vorrede Luthers v. 26. August 1530. In dieser heisst es: De tuis scriptis sic sentio, ut mihi vehementer sordeant mea, ubi tuis tuique similium scriptis comparantur. Non adulor, neque fingo, sed neque ludo neque fallor. Non Brentium, sed spiritum praedico, qui in te suavior, placidior, quietior est, deinde dicendi artibus instructus, parius, luculentius et nitidius fluit, itaque magis afficit et delectat. Chronologisch folgen sie so: 1527 adnotationes in Job, worüber zu vergl. Hartmann und Jäger, Johann Brenz. Hamburg 1840. I, 385. 1528: Erklärung des Prediger Salomo, im folg. Jahre von Hiob Gast ins Latein. übersetzt, ebend. S. 388; Commentar zum Hoseas, 1530 Amos, 1535 Richter und Ruth, 1538 Exodus (l. c. II, 65), 1542 Leviticus (II, 115), 1543 Esther (S. 118), 1548 Psalm 93, 1550 Jesaias (II, 471), 1552 Psalm 55, 1553 Jonas und Homilien über 1 Sam. 1—19 (der Schluss 1560), 1563 Esra, Nehemia, Josua, 1565 (bis 1571) psalmorum decades XV (vom 107. an sind sie von Erhard Schnepf); nach s. Tode gab s. Sohn die explicatio Geneseos heraus, entstanden aus Wochenpredigten in Stuttgart.

kalische. In dem letzten Theile werden nun eine Reihe dogmatischer Fragen besprochen, in die observationes fällt meist das practisch Erbauliche. Aber auch solche Fragen, die in die grammatische Exegese gehören, wie die Erklärung des semen mulieris Gen. 3, 15 werden in den quaestiones behandelt. Diese Dreitheilung gemahnt an die Scheidung zwischen dem historischen, mystisch-allegorischen und tropologischen oder moralischen Sinn und zeigt in ihrem Grundriss deutliche Spuren davon. Freilich war die Zeit noch nicht reif, die unmittelbare Anwendung des Textes für Dogma und Homilie anderen theologischen Fächern zu überlassen. Seine Tüchtigkeit als Exeget kommt der des Mercerus nahe.

Gegen so treffliche Leistungen stachen die Arbeiten eines Victorinus Strigel (Commentar über die Psalmen) bedeutend ab. Die rein erbauliche Tendenz deutet schon der Titel an: Hypomnemata in omnes Psalmos Davidis, ita scripta, ut a piis amantibus consensum expressum in scriptis propheticis, apostolicis, symbolis et scriptoribus vetustis ac prioribus utiliter legi possint (1562). Weder der biblische Sprachgebrauch noch der grammatische Sinn kommen vor den dogmatischen Ausführungen zu ihrem Rechte[27]). Ebensowenig förderten die Arbeiten von David Chrytraeus die Schrifterkenntniss. Er commentirte den Pentateuch, Jos., Richter, Ruth, Micha, Nahum, Habakuk, Sacharja, Maleachi, Sirach: das sprachliche und historische Element wird sehr flüchtig und ohne Kenntniss behandelt, um theologischen Digressionen Raum zu gewähren. S. Meyer II, 514. — Degegen verdient die Erklärung des 1. B. Sam. von Justus Menius (Witeb. 1532) die Empfehlung, welche ihm Luther auf den Weg gab. Die Neuheit liegt nämlich darin, dass jetzt die Geschichte unter den Sehwinkel des reformator. Glaubens gestellt wird, während die alte Kirche in d. h. Personen nur Heilige nach röm. Zuschnitt erkennen wollte. Die Vorrede behandelt den Unterschied zwischen bibl. und Profangeschichte. 1526 hatte er die Sprüche Salomonis verdeutscht edirt[28]). — Fördernd waren die kurzen Anmerkungen des Paul Fagius zum Pentateuch und des Sebastian Münster zum ganzen A. T. (beide aufgenommen in die Critici sacri London 1660) — obwohl sie zu enge an die Rabbinen sich anschlossen[29]). — Manches Eigenthümliche bot Johannes Draconites. Er lieferte eine neue latein. Uebersetzung des Psalters (Marpurgi 1540 in kl. 8.) und fügte dann (1543) eine kurze Erklärung hinzu. Vor allem sucht er durch genaue Eintheilung den Stoff logisch zu beherrchen

27) Ueber die dogmat. Bedeutung dieses Commentars vgl. Otto, de Victor. Strig. liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice. Jenae 1843 p. 67. — Str. hat übrigens sämmtliche BB. des A. T. (den Jesaja ausgenommen) commentirt; sie erschienen einzeln Lips. 1563—87.

28) Vgl. Gust. Lebrecht Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens. Gotha 1867. II, 293 f. 299. 304.

29) Nach R. Simon hist. du V. T. lib. III c. 15 (p. 441 f.) nehmen Beide die ersten Stellen ein unter den kundigen Kritikern jener Zeit.

und knüpft gern an den Decalog an. Jeder Psalm enthält nach ihm th. Erläuterung eines Gebotes th. eine petitio um das Kommen Christi. Sein Commentar zu den Proverbien[30]) giebt zuerst den Text jedes Capitels im hebr. Original mit der chald., griech., latein. (diese nach Melanthon) und der luther. Version (aber in interlinearer Weise), dann die Erklärung, die zum grossen Theil grammatisch und lexikalisch ist. Auch hier theilt er jedes Cap. in loci ein, ohne indess für das logische Verständniss Erhebliches zu leisten. Der Geist der Auslegung ist melanthonisch.

7. Die reformirte Kirche bietet im Ganzen tüchtigere Exegeten. Bedeutend tiefere Sprachkenntniss als Martin Bucer, der in seinem unter dem Namen Aretius Felinus 1529 — und später 1532, 1547, 1554 — erschienenen commentarius in psalmos mehr Gelehrsamkeit als exegetische Selbständigkeit an den Tag legt, und als Wolfgang Fabricius Capito (in Habakuk prophetam enarrationes, Argent. 1526, in Hoseas 1528, die das Hexaemeron 1539)[31]), zeigt Conrad Pellicanus, eifriger Beförderer alttestamentlicher Studien in Basel und Zürich 1523 — 1556[32]). Er commentirte die ganze Bibel: die Exegese des A. T. erschien Tiguri 1532 in 6 Bänden Folio. Die Bemerkungen sind kurz, bündig und ohne Digressionen; die Eruirung des grammatisch-historischen Sinnes erscheint als Hauptaufgabe. Die sachliche Erklärung lässt freilich hie und da die sincera theologia hindurchblicken, die auch ihm wenn nicht Ziel so Hauptvorzug zu sein schien. Von den Juden dürfe man nur die grammat. Observationen entnehmen, nicht die talmud. Fabeln. Freilich enthalte die Schrift viele Schwierigkeiten: sed nusquam obscuritas insuperabilis, quum religionis caput agitur. Sie werde überwunden durch ein gesundes Urtheil, Kenntniss der Hauptsprachen, Vergleichung andrer Stellen, Einsicht in die jedem Schrifsteller eigenthümliche Schreibart etc., quibus omnibus etiam profana scripta lucem accipiunt. — Die Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprachweise wird stark betont, oft zu sehr, nicht nur in der Hinweisung auf das Tropische und Anthropopathische, sondern auch darin, dass er concret Gemeintes zum Bilde verflüchtigt. Gen. 3, 24 ist ein sermo picturatus für den Gedanken: omnem spem ademit feliciter et perpetuo vivendi; Richt. 2, 1 ist der Engel des Herrn ein Prophet gewesen, dagegen Exod. 3, 2 das verbum Dei, quod in principio erat apud Deum. Freilich blicken die üblichen alten Typen (Fell Gideons — Messias) häufig durch. In den Propheten und Psalmen sucht er die rein historische Beziehung (auf David u. a. Könige) neben der messianischen bisweilen festzuhalten, — eine nicht eben glückliche

30) Proverbia Salomonis. Vitebergae 1564 fol.

31) Ueber die Schriften beider vgl. Baum, Capito und Bucer. Elberfeld 1860 S. 577 ff.

32) Im Hebräischen war er fast völlig Autodidact. Vgl. über s. Bildungsgang Hagenbach in Herzogs RE. XI, 289. Er schrieb auch bereits 1503 eine kl. hebr. Grammatik.

Vermittelung zwischen der hochgehaltenen jüdischen und der christlichen Deutung.

Zu den bessern Leistungen gehört die Erklärung des Jesajas von Oekolampadius: in Jes. prophetam hypomneumatum, hoc est, commentariorum libri VI Basil. 1525. 4. [33]). Weder will er sich mit der Vulgata noch mit den LXX begnügen, sondern giebt eine eigne Uebersetzung, welche der hebraica veritas besser entsprechen solle. Das wissenschaftliche Element tritt zurück; seine Kenntniss des Hebräischen erscheint nach den vorhandenen sprachlichen Erläuternngen nicht hervorragend. Den Hieron., den Chaldäischen Paraphrasten und Kimchi benutzt er vielfach, aber mit unabhängiger Kritik. Die einzelnen Momente des Verses werden sorgfältig auseinandergelegt, selbst bis zu scholastischer Scheidung: er zählt 8 Ausdrücke, mit denen in Jes. 1 die Opfer verworfen werden; in Jes. 4 sieht er ein dreifaches Heil geweissagt. Sehr eindringend ist oft die Reproduction des Sinnes; die Anwendung auf die Zeit des Christenthums tritt bisweilen als freie Parallele, öfter als eigentliche Deutung auf; überall findet er Messianisches. Die practischen Bemerkungen sind vorzüglich und darum eignen sie sich besonders zur homiletischen Verwerthung. Dennoch blickt eine nicht geringe Unreife der theologischen Anschauung hindurch. Die Vision in Jes. 6 steht ihm darum höher als die andern Weissagungen, weil sie eine externa, nicht blos interna prophetia ist. Er giebt eine längere Erörterung über den Rangunterschied der Cherubim, welche scientiae multitudinem, und der Seraphim, welche summam charitatis darstellen. In Jes. 4 ist der Zemach Christus, die evasio Israel geht auf die Apostel. Auch bei Oekol. gewahren wir, wie gegen den Rückfall in die verworfne Allegorese des Mittelalters nur die Verbindung gesunder theolog. Anschauung mit tüchtiger hebräischer Sprachkenntniss zu schützen vermag. Da ihm beides fehlt, zeigen sich solche Rückfälle. Ja, Jes. 7 ist Rezin nach der Historie der damascenische Herrscher, nach der Allegorie ein Typus der Unbeschnittenen, heute des Türken und vieler unsrer Fürsten, die das Gesetz Christi nicht kennen, nach der Tropologie ist Rezin die Welt und Pekah (als Israels Herrscher) das Fleisch, externus et internus hostis. Die jüd. Erklärung der Alma in Jes. 7, 14 wird beseitigt durch die Entgegnung, als ein menschliches Zeichen wäre ein solches אות freilich genügend, als göttliches aber nicht. Die Deutung auf Maria wird eingeleitet mit den Worten: commoniti authoritate Matthaei et Lucae. —

Als Exeget überragte Theodor Bibliander († 1564), der Freund der Gessner, Mykonius, Pellicanus, Bullinger, die Meisten an Kenntniss des Hebräischen und der semitischen Dialecte sowie darin, dass er Ge-

33) Vor seinem Tode erschienen noch 1527: Ezechiel 1 Kap., Haggai, Zacharias, Maleachi, 1530 Daniel, 1532 Hiob; aus seinem Nachlass 1534 Jeremias und Ezechiel, 1535 Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona und die beiden ersten Kapitel von Micha, 1536 die Genesis. S. Herzog, das Leben Johannes Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel. Basel 1843. II, S. 255 f.

schichte, Philosophie und Alterthumskunde in den Dienst der Auslegung zog [34]). Seine oratio ad enarrationem Esaiae (Tiguri 1531) führt in den Geist dieses Propheten und in die Prophetie des A. T. ein; ähnlich d. Schr. über Nahum (Tig. 1534). Vieles Andre ist nur handschriftlich vorhanden gewesen. Er wagte zuerst eine lat. Uebersetzung des Koran, und dachte auch an Sprachvergleichung [35]).

Nach der wissenschaftlichen Seite überragt alle andern Exegeten des A. T. im 16. Jahrhundert Johann Mercerus, seit seines Lehrers Franz Vatablus (1547) Tode Professor der hebräischen Sprache in Paris[36]). Am bedeutendsten ist s. Commentar über das Buch Hiob [37]), sehr tüchtig die Exegesen über die drei salomonischen Schriften, weniger die der Genesis, am wenigsten die Auslegung über die fünf ersten der kleinen Propheten. Die letzteren Commentare gab Petrus Cevalerius heraus, die ersteren Theod. Beza 1573 und 1598. Hiob und die salomonischen Schriften zusammen erschienen sehr verbessert Lugd. Batav. 1651 folio (diese Ausgabe liegt mir vor). — Obgleich er den älteren Grundsatz festhält: primum constituendus est literae sensus, cui allegoriae et sensus mystici superstruantur, so spricht er sich doch im Comm. zur Genesis sehr entschieden gegen dieselben aus und wendet seine Hauptkraft auf Ermittelung des grammatischen Sinnes. In den Commentaren zu Hiob und zu den Proverbien zeigt er sich als auf der Höhe seiner Zeit stehend, sowohl was die Fülle seiner Sprachkenntnisse, als was die Gediegenheit seiner Methode und die Feinheit des exegetischen Urtheils betrifft. Nicht nur des Hebräischen ist er vorzüglich mächtig, sondern er zieht auch das Syrische und Arabische zur Erläuterung herbei. Wie kein andrer, ist er in den jüdischen Schulen, auch denen der nordfranzösischen Exegetenschule, zu Hause, weist aber alle kleinlichen Fragen und abgeschmackten Deutungen der Juden zurück und übt über s. Hülfsmittel eine freie Kritik. Im Hiob streut er nur selten Paränetisches ein; das Problem erfasst er in seiner Tiefe, an manche Gedanken Luthers sich anlehnend, wie schon Albert Schultens bemerkte; ihm gehört aber der Nachweis der schönen harmonischen Gliederung des Buchs (das er auch für eine Tragödie hält) an. Oft beruft er sich auf die Sitte der Schrift anthropopathisch zu erzählen; mit Hülfe des Tropus beseitigt er, wie Pellican, viele Anstösse. Der ganze Prolog ist nach ihm humano more erzählt, wie zu I, 6: non quod alioqui ita crasse ad literam haec facta fuerint sed scriptura sese nostro captui et ruditati accommodare voluit. Die berühmte Stelle 19, 25 erklärt er nicht von der Auferstehung, noch weniger den Goel von Christus, sondern von der Hoffnung Hiobs,

34) Vgl. Christinger, a. a. O. S. 17 f.

35) Dahin gehören: Institutiones grammaticae de lingua hebraea. Tigur. 1535. De optimo genere grammaticorum hebr. commentarius. Basel 1542.

36) Rich. Simon, hist. crit. du V. T. III c. 14; G. W. Meyer a. a. O. S. 481 ff.

37) Vgl. das genauere Urtheil Schlottmann's, das Buch Hiob. Berlin 1851 S. 121.

noch bei Lebzeiten von Jahve die Rechtfertigung seinen Anklägern gegenüber zu erhalten. — In den Proverbien fördert er die Auslegung durch fleissige und gründliche Erörterung der hebräischen Idiotismen und Phrasen und steht hierin bedeutend höher als Melanthon. Dagegen wird die messianische Erklärung in maassloser Weise bei den kleinen Propheten geübt, am meisten aber beim Hohenliede, obgleich seine sprachlichen Bemerkungen das Verständniss ungemein fördern. Von diesem Buche sagt er: hîc omnia tam veteris quam novae legis mysteria sub figuris et similitudinibus tecta invenies et quae evenerunt et quae eventura sunt l. c. p. 604. Mit Entschiedenheit erklärt er sich gegen Alle, welche dem Umfange der Deutung engere Grenzen anweisen wollen, wie gegen Abenesra, der das Lied auf die Zeit von den Patriarchen bis auf den Messias deutet, sowie gegen Andre, die den Grenzpunkt bei Constantin setzen. — Wenn daher Mercerus den Calvin überragt nach dem Umfange des Wissens und dem Gebrauch wissenschaftlicher Hülfsmittel, so steht er ihm doch nicht gleich an Tiefe und an Freiheit der theologischen Anschauung, sowie in der Harmonie aller der Talente, welche den ächten Exegeten ausmachen. —

Manches Eigenthümliche zeigt auch die Exegese von Petrus Martyr Vermigli [38]. Er kennt die jüdischen Ausleger gut, wie seine reformatorischen Vorgänger. Jene benutzt er häufig und citirend, diese schweigend. Von dem Ausspruche (ad Genesin p. 60b): Nec te offendat, si una et eadem sententia in sacris literis tam multos fert sensus, id enim linguae hebraicae proprietati est ascribendum: cum omnes eliciti sensus ad pietatem faciant — darf man keinen zu ungünstigen Schluss auf seine hebräischen Kenntnisse ziehen, die das durchschnittliche Niveau jener Zeit wohl erreichen, freilich nirgend überragen. Auch bei ihm zeigt sich jener Kampf zwischen der Theorie (des Einen historischen Sinnes) und der Praxis der Allegorie. Letztere tritt bisweilen selbst an Stelle des ersten, obgleich sein Grundsatz lautet (zu Gen. 19, 30): Nos significationes typos et umbras libenter amplectimur, non ita tamen ut historiam ducamus negligendam. Häufiger heisst es: allegoria hîc non est spernenda. Die exegetische Auffassung ist oft treffend und sehr unbefangen: ein gewisser historischer Sinn, selbst in religiösen Dingen, ist ihm nicht abzusprechen. In Betreff der Methode hat er das Eigenthümliche, dass er häufig kleine Excurse einstreut: de servitute, de sacrificiis, de divitiis, de insomniis, de juramento, de justificatione (zu 15, 6), die einen scharfen klaren Geist verrathen. Am wichtigsten für uns sind die beiden Excurse: de similitudine et differentia Veteris et Novi Testa-

---

38) Bei s. Lebzeiten veröffentlichte er nur einen Commentar über das Buch der Richter. Nach s. Tode gab Simler zuerst den Comm. über die BB. Samuelis heraus 1564 (Zürich, Chr. Froschhauer), über die Genesis 1569 (bis zum 42. Cap.), Joh. Wolf d. Comm. über die Bücher der Könige 1566, Stucki über die Klagelieder 1629. S. Peter Martyr Vermigli von C. Schmidt, Elberfeld 1858 S. 294 f. (Mir stand nur der Commentar zur Genesis zu Gebote.)

menti (60 b) und de circumcisione. — Augustinus Marloratus schrieb Commentarien über Genesis, Psalmen, Jesajas (von Henr. Stephanus s. l. 1564), überwiegend ein Cento aus Luther, Zwingli, Calvin, Pellican, Musculus, Vatablus und Oekolampadius.

Eine eigenthümliche Mittelstellung nimmt Esrom Rudinger [39]) († 1591) ein. Er versuchte zuerst in seiner Psalmenparaphrase in umfassender Weise eine historische Beziehung der einzelnen Lieder zu den Begebenheiten des Lebens David's herzustellen. Aus der Zeit, da D. am Hofe Sauls weilte, rührten keine Psalmen her. Viele Davidischen Lieder sind verloren, mehrere sind makkabäisch. Viele Ueberschriften seien irrig. „Ich vermuthe," sagt er S. 13, „dass die Psalmen, deren Autorschaft die Nachwelt nicht kannte, nach den Zeiten des Esra dem David und Salomo, den Korachiten, dem Assaph u. A. zugeschrieben wurden, da man keine nobiliores psalmographos kannte. Davidem ipsum nullius inscriptionis autorem esse nemo dubitat." Ps. 8 sei durchaus nicht christologisch; denn die anagogica interpretatio sei nur eine deflexio quaedam pia. Er warnt, einen ganzen Psalm auf Christus zu deuten, aus dem Eine Stelle im N. T citirt sei. Ps. 2 sei davidisch und deshalb typisch; Ps. 16 sei nur im 10. Verse eine typica prophetia, Ps. 49 in V. 9. Zu solchen Psalmen, bei denen die Ueberschriften evidentissime falsch seien, rechnet er: 23, 52, 56, 57, 59, 60, 90, 108. Ueberhaupt streitet er sehr gegen den Missbrauch des Typus und der Allegorie.

Die metrischen Nachbildungen einzelner Stücke des A. T., besonders des Psalters, können hier nur kurz erwähnt werden. Obenan stehen die Pss. des Eobanus Hessus (die in 70 Jahren 40 Auflagen erlebten), daneben ähnliche Versuche von J. Major, Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, Ant. Flaminius a. A.

8. Die römisch-katholische Kirche blieb von dem Umschwunge des Bibelstudiums nicht unberührt — theils nach der philologischen Seite hin, indem man die Bedeutung der Grundsprachen zu ahnen begann, theils in hermeneutischer Hinsicht, indem man das Wuchern der Allegorie

39) Libri Psalmorum paraphrasis latina, quae oratione soluta breviter exponit sententias singulorum, ex optimorum interpretum veterum et recentiorum rationibus. Addita sunt argumenta singulorum psalmorum et redduntur rationes paraphraseos, aspersis alicubi certorum locorum explicatiunculis. Excerpta omnia e Scholis E. R., in ludo literario fratrum Boëmicorum Euanzizii in Moravis et nunc primum edita in 2 libris. Görlicii 1581. Die Vorrede ist von R. selbst vom Februar 1579. Er war eine Zeit lang Prof. zu Wittenberg, und ging dann zu den mährischen Brüdern. Ueber ihn vergl. Ernesti, opuscula theol. p. 522. R. sagt in der Vorrede: er habe weder öffentlich noch privatim früher Theologie gelehrt, erklärt auch s. Paraphrase mehr für die Sache eines Grammaticus vel progymnasta saltem als eines Theologen. — Zu hart urtheilt Delitzsch (Herzog's theolog. R.E. XII, 297): das falsche Historisiren sei bei ihm zur Carricatur geworden; über Geschichte gehe ihm die Idee unter. Richtiger spricht über ihn Hupfeld an mehreren Stellen seines Psalmen-Comm.

zu beschränken suchte, nicht aber in der Erfassung des Gesammtgeistes der Schrift, und auch in jenen beiden Stücken hinter den Leistungen der Evangelischen zurückbleibend. — Cajetan hat viele BB. des A. T. erläutert[40]), selber des Hebr. unkundig und nur auf die Angaben seiner Gehülfen gewiesen. In der Erklärung meidet er dogmat. Abschweifungen und erlaubt sich Abweichungen von der Tradition. In Gen. 3, 15 hält er z. B. die Beziehung des Weibessaamens ad genus electorum für zulässig, findet in Elohim nicht die Andeutung einer Mehrheit von Personen[41]) und sieht in der Schöpfung des Weibes (Gen. 2, 21) eine Parabel. Die Erforschung des sensus literalis ist sein Hauptzweck; niemand, meint er, verschmähe einen neuen Sinn der Schrift deshalb, weil derselbe von den Vätern abweicht. Dass er dieselben bes. bei den Psalmen so vernachlässtigt, ist ihm oft zum Verbrechen gemacht worden[42]). — Dagegen suchte sich Hieronymus Oleaster (Comm. z. Pentateuch) enge an das Hebräische anzuschliessen, erforschte die Grundbedeutungen durch genaue Vergleichung der Parallelstellen und mit Hülfe der Rabbinen, verräth jedoch mehr nur den niedrigen Stand der hebr. Sprachkunde[43]). — Der Franziskaner Titelman († 1553) zu Löwen schrieb elucidationes et annotationes in Psalmos: er giebt zuerst den Literalsinn in längerer Paraphrase, dann erklärende Bemerkungen, und in besondern Noten den krit. Apparat von Lesarten und versch. Deutungen des Hebräischen, von dem er jedoch nur eine oberflächliche Kenntniss besass. — Augustin Steuchus Eugubinus bemühte sich (in s. Com. über den Pent. und Pss.) bes. die Vulgata zu rechtfertigen. Bellarmin (Com. z. d. Pss.) folgt dem hebr. Texte unter Benutzung der LXX und Vulgata, entnimmt aber das Meiste dem Comm. des Genebrardus, der (in s. Com. z. d. Pss.) auch stark apologisirt, aber des Hebr. kundiger ist. — In den meist rein sprachlichen Bemerkungen des Franz Vatablé (zu Paris)[44]) verräth sich eine für jene Zeit ungewöhnliche Kenntniss des Hebräischen; er folgt vielfach D. Kimchi. Isidor Clarius (Mönch zu Monte Cassino, später Bischof) wiederholt[45]) fast nur die Bemerkungen des Sebastian Münster.

---

40) Thomae de Vio Cajetani Opera omnia, quotquot in S. S. expositionem reperiuntur. Lugduni 1639. fol. In den ersten BB. liegt die Erkl. der histor. BB., der Psalmen, Proverbien, des Hiob, Koheleth und der 3 ersten Capp. des Jesajas vor. Vgl. Rich. Simon, hist. du V. T. lib. III c. 12 p. 421.

41) Deshalb beschuldigte ihn Ambrosius Catharinus des Judaisirens, wogegen Sixtus Senensis (bibl. s. lib. V, ann. 1) bemerkt: jene Erkl. gehöre nicht den Vätern an sondern Peter dem Lombarden in dessen lib. Sententiarum.

42) Wegen dieser Unbefangenheit sagt Pallavicini in seiner Gesch. des Trid. Concils (lib. VI c. 17), nur die Häretiker zollten seinen Commentaren Beifall.

43) Nach Simon a. a. O. S. 422.

44) Robert Stephanus sammelte sie mit Mühe; wieviel von den Noten dem Vatablé gehört, ist zweifelhaft. Sie finden sich in den Critici sacri.

45) Gleichfalls in Tom. I der Critici sacri.

Das oben erwähnte Decret (sess. 4) des Tridentiner Concils musste den nachtheiligsten Einfluss auf die kathol. Exegese ausüben, indem es auch hierin einen strengen Anschluss an die Tradition gebot. Ad coërcenda petulantia ingenia, decernit synodus, ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam S. S. interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. — Mochte auch die grosse Unbestimmtheit beider Normen, des kirchlichen Sinnes und des consensus der Väter, in tausend Fällen die Entscheidung freilassen, so war doch jede Privat-Auslegung als solche geächtet und jeder exegetische Versuch dem Urtheile der kirchlichen Obern unterstellt. —

§ 35.

Die theologische Anschauung vom A. T.

Die Vorstellung von einer wesentlichen und durchgehenden Identität beider Testamente überkam die Reformation aus dem Mittelalter, gestaltete dieselbe aber in evangelischem Geiste. Wird auch bisweilen das A. T. als lex gefasst, so dominirt doch der Gesichtspunkt und der Nachweis, dass überall evangelium in ihm zu finden sei. Zu dem dogmatischen Interesse gesellte sich ein zwiefacher Gegensatz — theils gegen die Gesetzlichkeit der römischen Kirche theils gegen Antinomisten und andre Schwärmer, welche dem Alten Testamente göttlichen Ursprung und religiöse Wahrheit absprechen wollten.

Die Einheit der Testamente fand man 1) in dem gleichen Princip der freien Gnade Gottes (gratia libera, gratuita misericordia), als Motiv des göttlichen Thuns sowie als Object des Glaubens. Daraus folgte 2) die Gleichheit der Offenbarung selbst; sie muss Eine sein, weil Gott sich nicht widerspricht (constantia Dei); sie ist es quoad substantiam, nicht quoad administrationem. Ihr Inhalt wird verschieden bestimmt als redemtio, remissio peccatorum, adoptio, spes immortalitatis, vita aeterna: der Hauptnachdruck fällt auch hier weniger auf die thatsächliche Erweisung in Erlösungsacten als vielmehr auf die Erleuchtung und den Glauben. Christus erscheint als mediator — strenger durchgeführt

bei den Lutheranern als bei den Reformirten, sofern diese überhaupt den Heilsplan enger an Gott anknüpfen, jene mehr an Christus. Demnach ist Christus der Kern aller promissiones, die als der Hauptinhalt des A. T. erscheinen — unvermittelter bei den Lutheranern, vermittelter bei den Reformirten. Die Form der Offenbarung fassen die L. mehr als verbum Dei oder doctrina evangelii: in dem Grade, in welchem der Ausdruck doctrina seiner freieren Fassung entkleidet wird und sich mehr technisch, symbolisch und dogmatisch gestaltet, erstarrt auch die Auffassung der Religion des Alten Bundes. Dagegen wird von den Reformirten (Calvin, Olevian) der ächt biblische Begriff des foedus Dei festgehalten und dadurch für die Auffassung einer concreten Religionsentwickelung wenigstens ein festerer Boden gewonnen, freilich auch ein um so scheinbareres Recht, die nur geschichtlich geschiedenen foedera Dei nach Form und Inhalt zusammenfallen zu lassen. — Die Gleichheit zeigt sich 3) in der Ecclesia Dei, welche in ihrer Continuität als eine und dieselbe entweder von Abraham oder von Adam an angesehen wird. Als ihre Glieder erscheinen die Patres, deren Frömmigkeit als treuer Spiegel der Offenbarung gilt, fast durchweg mit christologischem Kerne. Mithin war ihr Glaube wesentlich Eins mit dem christlichen. Das Recht ihrer Kirchlichkeit beruht theils (Luth.) auf ihrer richtigen fides, theils (Reform.) auf ihrer electio und adoptio. Freilich konnte die Frage nach der relativen Dunkelheit der Verheissungen sowie nach der Ursache der pervivacia des grossen Haufens in Israel nicht umgangen werden: sie ward mehr beseitigt als gelöst durch den Hinweis auf die puerilis aetas, in der sich die Kirche des Alten Bundes befand. Aehnlich, ja in ihrer Wirkung gleich sind auch die sacramenta, welche in Beschneidung und Passahmahl bestehen, entsprechend der Taufe und dem Abendmahl nach Gehalt und Folge.

Der Unterschied der Testamente wird seltener ins Auge gefasst: fast beschränkt er sich auf die Unfähigkeit des Gesetzes, das Heil hervorzubringen. — Allein es ist Missverstand, dass es für sich allein dies bezweckt habe. Jener Unterschied konnte nach dem Bisherigen theils nur ein formeller theils ein gradueller sein d. h. die administratio, die äusseren Heilsmittel waren andrer

Art, und die Erleuchtung über das Heil selbst war weniger hell, wurde aber immer deutlicher, je näher die Zeit der Erfüllung heranrückte. Hierin liegt auch der eigentliche Fortschritt. Zwar bietet das A. T. nur die imago, das Neue die praesens veritas, allein das Object blieb das verbum und foedus Dei, und dieser Unterschied war mithin für den Glauben selbst ein verschwindender. In ähnlicher Weise werden die Gegensätze litera und spiritus, servitus und libertas erweicht und limitirt.

Die Berechtigung zu solcher Anschauung ward nicht aus der unbefangenen Erwägung der Urkunden des Alten Bundes selbst entnommen sondern aus dem Neuen T. abstrahirt. Und zwar stützte man sich hier vorzüglich auf die Citate aus dem A. T. und deren Anwendung, in zweiter Linie auf den Hebräerbrief. Zwar werden die mehr generellen Aussprüche des Paulus (*νόμος — παιδαγωγός, σῶμα — σκιά, πνεῦμα — γράμμα*) herbeigezogen, doch fällt auf sie nicht das Hauptgewicht; sie werden nur unvollkommen verwerthet, am meisten da, wo es sich um die Abrogation des Gesetzes handelt. Nur die strengeren Exegeten lassen ungleich häufiger die religiöse Eigenthümlichkeit der Religion Israels zu ihrem Rechte kommen, mehr die Reformirten als die Lutheraner.

Hieraus wird das Bestreben erklärlich, weniger die verschiedenen Perioden der Religion Israels, jede in ihrer eigenthümlichen Besonderheit, zu zeichnen, als vielmehr die in den Urkunden deutlich hervortretenden Unterschiede aufzuheben und zu verflüchtigen. Je nach dem Vorwiegen dieser Tendenz oder der Berücksichtigung der Urkunden beginnt man jene mannigfache Einheit der Testamente schon bei Adam oder erst bei Abraham nachzuweisen. Der Begriff der Patres ist ein fliessender: er gilt zunächst nur den Patriarchen von Abraham bis Moses, weitet sich aber rückwärts bis Adam hin, vorwärts bis Christus hin aus und umfasst dann alle Frommen des A. Bundes, soweit sie die Pflichten desselben erfüllt haben. — Die Heilsökonomie der Zeit bis Moses ist in allen wesentlichen Städten zunächst identisch mit dem Mosaismus. Denn die Väter beobachteten das Gesetz der Natur, als den Kern und die bleibende Wahrheit des mosaischen. Oder man weist an wirklichen Geboten die Identität nach: so Gen. 17, 1, wo dem Abraham integritas geboten wird, das gleiche Ziel hat auch

die mosaische lex. Oder es wird in den Geboten an die Protoplasten schon der Kern der ganzen lex gefunden, wie in Gen. 1, 28 die lex caritatis, in 2, 17 das Verbot der prava concupiscentia. Daneben stehen die Verheissungen, deren Inhalt dem Christenthume bald näher bald ferner gerückt wird, bald weniger bald mehr mit Christus selbst vermittelt. Denn diesen denkt man nicht nur als das Subject der thatsächlichen Erfüllung sondern auch als den gewussten Inhalt der Verheissung. Theils findet man (Luth.) schon in dem Protevangelium Christum als leidenden und versöhnenden Gottmenschen und ergänzt dann diese Lehre bei den späteren Weissagungen, theils (Reform.) knüpft man das Christologische in allgemeineren Zügen erst an den Saamen Abrahams. Der Ertrag richtigerer Exegese bildet für die religionshistorische Fassung keinen Gewinn (Calvin). Der Glaube der Väter, vorzüglich Abrahams, ist nicht nur dem christlichen ähnlich ja gleich, sondern auch unerreichtes Muster (wegen Hebr. 11).

Die Auffassung des Mosaismus wird meistens durch strenge Scheidung der Theile der lex (moralis, caerimonialis, politica; promissiones) beherrscht; vereinzelt stehen Versuche (Calvin), die Gesammtheit der Gebote nach dem Schema des Zehngebots zu behandeln. Der Decalog ist noch verpflichtend, theils weil (Ref.) theils inwiefern (Luth.) die lex naturae in ihm deutlich ausgegesprochen ist. Darnach bestimmt sich das verschiedene Maass der Abrogation, ein Kanon, dem er seltner unterworfen wird. Daneben zieht sich die Einordnung der gesammten christlichen Sittenlehre in das Schema desselben, nach den von Christo in der Bergpredigt gegebenen Deutungsbeispielen. Und so bleibt unklar, in welchem Sinne das Gesetz ursprünglich in Israel gelten sollte. — Die lex politica wird in ihrer geschichtlichen Bedeutung unbefangen gewürdigt, dagegen bisweilen für abrogirt erklärt in allem Einzelnen (Melanthon), von Andern dagegen als die noch immer berechtigte Darlegung des Decalogs betrachtet. — Da Gott Geist ist, so kann der Zweck auch der mosaischen Heilsökonomie nur ein geistiger, ethisch-religiöser sein; dieser Zweck beherrscht und deutet alle Ceremonien. Die Reinigungen wollen die sinceritas animae nicht befördern sondern zu ihrer Erlangung auffordern; die Opfer erneuern den Glauben an das sühnende Blut Christi, da

derselbe durch Tradition der alten Weissagungen als vorhanden gedacht ist. Sie sind alle figurae, umbrae, typi Christi: Vergebung und Gnade bringen sie deshalb nicht durch sich selbst, sofern ein Thier niemals dem höchsten Gotte genugthun kann, sondern nur durch den Glauben an den leidenden Messias, der bei jeder Opferhandlung mitgesetzt wird. Eine ausgeführtere Deutung des Rituals versucht nur der Exeget, wobei der Hebräerbrief den leitenden Faden darbietet. Mithin ist dieses Thun an sich werthlos, nur nothwendig als exercitatio, theils um das Volk von andern Culten abzuhalten theils um es zu dem geistigeren Inhalte hinzuleiten. Inwiefern die Ritualien sich zu diesem Zwecke eignen, wiefern die Urkunden selbst solche Deutungen und Ziele begünstigen oder nur ermöglichen, wird nicht untersucht. Die puerilitas des Zeitalters und die pervicacia des Volkes sollen die Einführung derselben genugsam begründen. Den ganzen Cultus mit der Frömmigkeit oder mit den historischen Verhältnissen des Volks in irgend eine causale Beziehung zu setzen, wird fast völlig unterlassen. — Die Verheissungen des Gesetzes werden selten in ihrer einfachen Form gewürdigt, lieber allegorisch umgedeutet, sofern es Gotte unwürdig sei, eine carnalem opulentiam als letztes Ziel zu setzen, nicht vitam aeternam. Bisweilen muss die Verwendung von Deuter. 18, 18 der ganzen Gruppe der gesetzlichen Verheissungen die christologische Färbung ertheilen.

Der Hebraismus erscheint weder als eigenthümliche Stufe noch als eine besondere Art der religiösen Entwickelung Israels. Die Psalmen sind weniger der Ausdruck israelitischer Frömmigkeit als höherer Offenbarung, vollends das Hohelied. Wie David und die Sänger der Psalmen, so sind auch Hiob und Salomo Propheten. Die eigenthümliche Darstellung des ethisch-religiösen Stoffs in den Proverbien konnte darum nicht auffallen, weil man dieselbe meist schon im Decalog gefunden hatte; Stellen wie Prov. c. 8 mussten den Verfasser gleichfalls mit Sicherheit unter die Propheten stellen. Die Psalmen sind durch und durch gesättigt von specieller Weissagung auf alle Haupterlebnisse Christi und der Kirche (Lutheraner), während einzelne (ref.) Exegeten die christologische Deutung weniger stark urgiren.

Der Prophetismus musste besonders hervortreten, da die

Reformation auf die promissiones den Hauptnachdruck fallen liess. Der Begriff eines Propheten erforderte eine bedeutende Ausweitung, da er sehr viele Erscheinungen zu umspannen hatte. Denn nicht etwa mit Elias, nicht mit Samuel, nicht mit Mose beginnt die Prophetie, vielmehr tragen beinahe sämmtliche »Väter« prophetischen Character, die sich der Bewahrung der pura doctrina beflissen. Ihre höhere Begabung wird selbstverständlich behauptet, erscheint aber darum weniger bedeutend, weil die Propheten überwiegend als Bewahrer und Erneuerer der richtigen Tradition erscheinen. In der Fähigkeit der Propheten Wunder zu thun und in ihren speciellen Prädictionen tritt sie noch am stärksten hervor. Beides ist aber nicht Zweck, nur Mittel, um den Propheten als Gottgesandten zu beglaubigen und seinem Worte leichter Eingang zu verschaffen. Die Aufgabe des Propheten (Mel.) ist die Verkündigung des Evangeliums d. h. eine authentische Interpretation des Gesetzes als praedicatio poenitentiae und Erneuerung der Weissagungen von Christo, als dem alleinigen Mittler. Ihre Lehre ist durchweg dieselbe, nur wird sie allmählig immer deutlicher. Was sie in ihrer mehr politischen Thätigkeit weissagten, gilt Luther'n als natürliche Vermuthung, ja als Heu und Stroh. Einige Propheten waren grösser als Andre. Die Prophetie beginnt mit dem Sündenfall; Adam ist der erste Prophet. Wichtig ist die continua successio, bei deren Nachweis freilich die Chronologie übel wegkommt. Mit Samuel erhielt sie einen bestimmten Sitz, zuerst Rama, dann Jerusalem, in welcher die Succession sichrer gewahrt wurde. Die häufige Fassung der Proph. als praedicatores evangelii ermöglicht ihre Anwendung auf die Apostel. Ueberhaupt erscheint der Prophetismus nur nach Einer Seite hin, als besondre (und durchaus vorwiegende) Form der Religion Israels, nicht zugleich als eigenthümliche Stufe der religiösen Entwickelung.

Erläuterungen.

1. Die Einheit der Testamente wird in dem Maasse hervorgehoben, als die Doctrin sich dieses Themas bemächtigt und die eigenthümliche Kräftigkeit, die der Glaube aus der wirklichen Erscheinung Christi empfängt und schöpft, zurückzutreten beginnt. Schon bei Melanthon, Brenz u. A., von Anfang an bei den Reformirten, bei denen das christologische Moment nicht in derselben unmittelbaren Stärke sich zeigt wie

bei Luther. Dieser fasst das Evangelium am häufigsten specifisch christlich, und legt erst in weiterem Sinn es den Propheten bei, wobei indess schon die Bedeutung des historischen Momentes schwindet. Nachdem er erwiesen, dass auch in den Episteln Evangelion sei, fährt er fort: „Ja auch die Propheten, dieweil sie das Evangelion verkündigt und von Christo gesagt haben, so ist ihre Lehre an demselben Ort, da sie von Christo reden, nichts Andres denn das wahre, lautere, rechte Evangelion, als hätte es Lukas oder Matthäus beschrieben". Walch, Werke XI, 31. Auf die „Gnade", die Paulus herausstreiche, legt er schon mehr Gewicht als auf die Historie selbst IX, 624, so dass das Christologische leicht zurücktreten kann und die Weissagungen als solche Evangelium genannt werden nach 2 Petri 1, 21. III, 1430 [1]). Doch betont er auch den Gegensatz: „Das Gesetz und das Reich des Gesetzes aufheben war eine solche Veränderung, welche der Sintflut nicht ungleich war, da die alte Welt in eine neue Welt verkehret wurde. Und in der That und Wahrheit hat das Evangelium eine neue Welt aus der, so unter dem Gesetz war, gemacht". VII, 120. „Gleichwie die Sonne, wenn sie aufgeht, so gar mit ihrem Licht die Welt füllet, dass man Mond und Sterne nicht mehr siehet noch achtet; also lasse man hier auch leuchten, was da kann, es heissen Gelehrte, heilige Leute, auch Mosen, Propheten, Väter und St. Johannem den Täufer, — so sollen sie doch Alle Christo weichen, ja Zeugniss geben, dass Er allein sei das Licht, von dem alle Menschen erleuchtet werden". XI, 291. In seinen Auslegungen tritt jedoch der Gegensatz mehr zurück, so das bei ihm das umgekehrte Verhältniss zwischen den exegetischen und thetischen Aeusserungen stattfindet, wie bei den Spätern.

Unter den überaus zahlreichen Stellen der andern Theologen der Reformation heben wir nur einige hervor. Melanthon: Una et perpetua vox est ministerii evangelici, inde usque a prima concione post lapsum Adae, videlicet praedicatio poenitentiae, arguens peccatum, et deinde promissio remissionis peccatorum et reconciliationis. Corpus Reform. XIII, 797. Lectores sciant, eandem esse vocem Ecclesiae omnium saeculorum et idem evangelium et congruere vocem prophetarum cum voce filii Dei et apostolorum nisi quod prophetae de venturo Messia concionantur, apostoli de exhibito. Caetera sunt eadem. ibid. p. 799. Georg Major (de orig. et. auctor. Verbi Dei) verwerthet diesen Satz zum Beweise für den göttlichen Ursprung der Schrift: Una perpetua doctrina ab initio mundi usque in haec tempora semper in ecclesia fuit, summus est in doctrina consensus prophetarum et apostolorum, una omnium vox . . . Nihil in hac doctrina discrepat, necesse est ergo, ex uno fonte et autore Deo hanc religionem et doctrinam manasse. Derselbe giebt auch eine Art Abriss der äusseren Geschichte der Religion Israels, aber als catalogus doctorum ecclesiae Dei und zwar nach Jahrtausenden. Das 5. und 6. Millenarium ist für die christliche Kirche. — Zwingli zu Gen. 12: Lux evangelii (licet non tam clare ut in novo — quae enim nondum facta sunt, etiamsi certo futura sint ut crastina lux, videntur humanae caecitati non tam plane patere, atque ea, quae jam et videmus et sentimus) etiam tum luxit, quod hi facile

---

1) So sagt er Opp. Jen. I, 435: Idem Christus eademque fides ab Habel in finem mundi per varia saecula regnavit in electis, sed alia et alia ejusdem Christi et fidei signa fuerunt, quae vere sacramenta gratiae dicuntur.

intelligunt, qui revelatos oculos habent in evangelica doctrina. Evangelium enim nihil est aliud quam divinae beneficentiae et gratiae manifestatio ac pignus, quae et patribus facta est. In novo vero To per Christum gratia manifeste exhibita et in orbem diffusa est. Una ergo fides, una ecclesia dei fuit omnibus temporibus. Opp. V, 45. —

Calvin unterscheidet einen weiteren und einen engern Begriff von Evangelium: zu jenem gehören die testimonia misericordiae, die Gott den Vätern gab, zu diesem die Verkündigung der in Christo dargereichten Gnade. Wo deshalb vom ganzen Gesetz geredet wird, liegt der Unterschied von Evangelium nur in der dilucida manifestatio [2]). Somit erzeugt die wirkliche Erscheinung Christi nur eine neue Art der Verkündigung, weil er die vollkommene Wirklichkeit des höchsten Heiles gebracht hat. — Die Gleichheit gründet er auf die innre Einheit Gottes als Geist. Gott wollte niemals anders verehrt sein als pro sua natura; daraus folgt, dass sein Cult stets geistig gewesen, nie in externis pompis bestanden habe [3]). Nicht begann Gottes geistiges Wesen erst da, als er die ceremonialen Gesetze abschaffte (Joh. 4, 24). Sequitur, eodem quo nunc modo voluisse coli a Patribus. Die Substanz ist die gleiche, nur die externa species verschieden [4]). Dies ergiebt sich auch aus der göttlichen constantia Dei, nach welcher er allen Jahrhunderten dieselbe Lehre übergab. Dieselben Verheissungen im A. und N. T., dasselbe Fundament derselben: Christus [5]). Sie sind auch durch wahrhaft geistliche Sacramente den Juden besiegelt worden. — Ueber die Identität der Kirche im A. und N. Bunde als regnum Christi, — ein Gedanke, der sich überall hindurchzieht — vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert. Gotha 1857. III, 261 ff. Während aber die Meisten die Stiftung derselben erst nach dem Sündenfall eintreten lassen, setzen sie Selnecker und Hyperius bereits in die Schöpfung der ersten Menschen, sofern hier bereits duo in nomine Dei congregati vorhanden waren sowie eine Verheissung. Ebendas. S. 274. 277.

Alle Reformatoren legen in der Oekonomie des A. T. den Hauptnachdruck auf die gratia und misericordia Dei, um damit sowohl der pharisäischen wie der römischen Verdienstlichkeit der Werke entgegenzutreten. Es wird nicht zugegeben, dass Gott sich im Alten Bunde noch nicht in der ganzen Tiefe seines Wesens und Wollens kundgethan habe; die Dunkelheit wird zugestanden, aber der Inhalt der Offenbarung ist derselbe. Ueberdies wird allgemein angenommen, dass im A. T. unter Jahve häufig Christus zu verstehen sei — in allen sichtbaren Theophanieen, übereinstimmend mit der altchristlichen Lehre, nur dass nach dieser der *λόγος ἄσαρκος* vorübergehende *ἐνσαρκώσεις* vollzieht, dort aber Christus selbst. — Wurden hiedurch beide Testamente sehr nahe ge-

2) Instit. christ. II, 9, 2. 4.
3) Comment. in Pentat. Genevae 1573 p. 245.
4) Comment. in Psalm. ed. Thol. I, 393.
5) Instit. christ. II, 11, 13. 11, 1. 10, 6.

rückt, so musste auch in der Auffassung des Alten die verschiedene Nüancirung des Christenthums durchblicken, wie sie sich bei den besondern Zweigen der Reformation ausprägte. Niemals erhärten solche Nüancen zu Gegensätzen und bezeichnen nur eine etwas stärkere oder schwächere Färbung eines Gedankens (das wollen die im Text angedeuteten Unterschiede in lutherischer und reformirter Fassung besagen); sie sind relativ und fliessend, sofern bei der andern Richtung niemals die von der einen stärker betonten fehlen. So mit fides und electio, mit dem christologischen und theologischen Momente. Bei den Reformirten wird die Gleichheit der Ecclesia in beiden Oekonomieen auch auf den Glauben [6]), stärker vielleicht auf die Erwählung gestützt, was besonders in Calvin's Exegese des Pentateuch's zu Tage tritt. Pronuntiat Deus, legem se ferre non exigui temporis sed quae semper in electo populo vigere debeat Comm. in Ex. p. 264. Auch geht bei der Betrachtung des Heiles die reformirte Anschauung lieber auf die oberste Ursache, den Rathschluss Gottes, zurück, die lutherische mehr auf die Vermittelung durch Christus. In der Behandlung selbst erscheint diese Schattirung viel weniger bemerkbar denn im Princip, sofern der Reformirte hiedurch befähigt ward, die innige Einheit beider Oekonomieen festzuhalten, auch ohne einen höchst verzweigten und überall deutlichen Messianismus zu fordern. Dem Lutheraner konnte der Nachweis des letzteren leicht zur Bedingung werden, die erstere in vollem Maasse anzuerkennen.

2. Eigenthümlicher sind den Reformirten zwei andre Anschauungen, erst embryonisch vorhanden, aber die Keime sehr abweichender Auffassungsweisen in sich hegend: die Betonung der *puerilitas* populi in jener vorchristlichen Zeit, welche nicht nur den Moses in seiner Darstellung der Urgeschichte mannigfach zur Accommodation bestimmt habe, sondern auch Gott selbst in der Art seiner Befehle, — und die Subsumtion beider Testamente unter den Begriff des *foedus Dei.* Was den ersten Punkt betrifft, so erklären die Exegeten häufig aus dieser Idee die Anthropopathieen (Calvin [7]), Petrus Martyr, Mercerus), aber auch Thaten, Reden, selbst Befehle und Gesetze Gottes, vor allem in der Tora. Ihre biblische Begründung erhält diese Vorstellung aus Gal. 3, 24; 4, 1. Ihr Begriff umfasst theils Lückenhaftigkeit und Schwäche der Erkenntniss, theils einen Mangel an Characterstärke, welcher ein frenum, eine exercitatio nothwendig macht. Den Gegensatz bildet in zwiefacher Beziehung der neue Bund, in welchem die rechte Erkenntniss ins Herz geschrieben ist und der Geist Gottes regiert, so dass die Begierden eines Zügels nicht bedürfen. Weder die Väter noch die Propheten sind hievon ausgenommen. So sagt Calvin (inst. christ. II, 11, 5): Jene Armseligkeit der Erkenntniss bezeichne Paulus mit dem Worte pueritia, welche nach Gottes Willen durch die Elemente dieser Welt und äusserliche Vor-

---

6) Schon Hebr. 11 forderte dies entschieden.

7) So sagt derselbe einmal: Crassa Minerva exponit Moses, Deum primis hominibus vestimenta fecisse.

schriften wie durch Regeln einer kindischen Zucht geübt werden sollte, bis Christus erschiene. Es gäbe (heisst es ibid. II, 7, 11) zwei Arten von Menschen, die der Pädagogie des Gesetzes bedürften. Nur durch starke Demüthigung können die Einen geschickt werden, die Gnade Christi aufzunehmen: zu der Anerkennung ihres Elendes bringt sie eben das Gesetz. Andre bedürfen eines starken Zügels ihrer Begierden, damit sie nicht alles Streben nach Gerechtigkeit aufgeben. Selbst die Frommen sind unter diesen Gesichtspunkt zu stellen. *Patres* rudimentis tantum imbutos fuisse significat (Christus Matth. 11, 11), ut longe subsisterent infra Evangelicae doctrinae altitudinem. Die rudimenta gehören aber recht eigentlich zur puerilis aetas. II, 9, 4. Utcunque mirifica in illis *(Prophetis)* notitia emineret, quum tamen ad communem populi paedagogiam submittere se necesse habuerint, in *puerorum* grege ipsi quoque censentur. Nunquam tanta ullis tunc contigit perspicientia, quae non saeculi obscuritatem aliqua ex parte resiperet. II, 11, 6[8]).

3. Jede der beiden Oekonomieen besteht durch ein *foedus* Dei cum hominibus ictum. In beiden göttliche Gnade als Princip, promissiones als Heilsgut, sacramenta als Gnadenpfänder. Ursprünglich bezieht sich der Alte Bund auf Gesetz Mosis und Propheten; aber der Mosaismus weist sich als Fortsetzung und partielle Erfüllung des Patriarchenbundes und wird darum als Erneuerung des Abrahamitischen gefasst. Daher fällt das A. T. unter den Gesichtspunkt eines Bundes mit Abraham, synekdochisch nicht nur mit Israel, sondern auch mit dem Menschengeschlecht, sofern der Segen sich auf alle Völker der Erde ausdehnen soll. Mithin läge der Universalismus des Alten Bundes nur in der Zukunft. — Allein sie soll auch in den Ursprung, in die erste Stiftung desselben fallen. Melanthon setzt den Anfang der doctrina evangelii ins streng messianisch gedeutete Protevangelium: Calvin deutet zwar semen mulieris auf die Menschheit, will aber doch misericordiae divinae foedus schon mit Adam beginnen lassen, wenigstens als Anfang einer Erleuchtung. Initio, quum prima salutis promissio Adae fuit data, quasi tenues *scintillae* (revelationis) emicarunt: postea facta accessione *major* lucis amplitudo coepit exseri II, 10, 20. Der Bund ist hier also noch nicht als wirkliches Verhältniss zweier Paciscenten gefasst, wie denn überhaupt eine universale Ausdehnung des Heilsbundes dem dogmatischen Interesse Calvin's weniger zusagte. Anders freilich, wo sich jene melanthonische Fassung berührte mit der biblischen Idee des foedus. Von einem Bunde mit Adam konnte — obwohl die Schrift hievon kein Wort sagt — dann die Rede sein, wenn man, wie von Melanthon und den Lutheranern geschah, den ganzen Nachdruck auf die promissio als den Kern des Bundes fallen liess: die andre Seite, die menschliche Verpflichtung, fand sich leichter, sei es Gen. 1, 28 oder 2, 17. Immerhin aber betrachtete man als Kern dieser promissio den sühnenden Tod Christi, indem der

8) Wie gerade von diesen Vorstellungen aus sich ein völliger Umschwung der alttestamentl. Anschauung vollzog, werden wir unten sehen. Vgl. Jahrbb. f. deutsche Theol. VII, 732, für das Frühere und Folgende von S. 713 an.

bundesmässige Glaube sonst keine Kraft gehabt hätte. Mithin wurde der Bund als ein pactum *gratuitum*, aber auch als *mutua* pactio de reconciliatione hominis cum Deo per et propter Christum mediatorem gedacht (Sohnius). Die Anschauung von Piscator (Aphorismi doctrinae christianae. Herborn 1592. 2. ed.) von dem Gegensatze zwischen foedus legale und gratuitum stützte sich zwar auf die altprotestantische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, konnte aber nicht festen Fuss fassen, sofern kein wirkliches foedus, weder mit Mose noch mit Abraham und Adam, geschichtlich nur legale war, sondern das Gesetz nur Ein Moment, nicht eine Entwicklungsstufe bildete. Nach Ursinus (Explicationes catecheticae [de foedere Dei p. 120—126]) enthält die föderale promissio Sündenvergebung, neue Gerechtigkeit, ewiges Leben, heiligen Geist durch und wegen Christus, als Bedingung poenitentia und fides. Dieser Glaube ist darum kräftig, weil das Leiden Christi vor Gott von Ewigkeit her seine Kraft übt und weil es aus Gen. 3, 15 überall ergänzt und vorausgesetzt werden darf in jedem Glauben der wahrhaft Frommen. Hierauf wies schon die Ansicht Zwingli's hin, welche den Bund als Inhalt des ewigen Rathschlusses Gottes setzte: Non ergo iniit cum hoc misero hominum genere unquam foedus aliud Deus, quam quod jam concinnaverat, antequam homo esset formatus. *Semper* igitur viguit unum atque idem testamentum. Opp. III, 422. — Ein neues Moment tritt in den Bundesbegriff ein durch Petrus Boquinus (Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας*. 1561), wonach die Gläubigen an demselben Theil haben durch die insertio in Christi corpus, consociatio Christi cum piis (Curaeus, Exegesis perspicua. 1574), eine Idee, welche Olevian mit den früheren Anschauungen verbindet in der bedeutsamen Schrift: De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos ... Genevae 1585. So sagt er (in s. Gnadenbund Gottes, Herborn 1593): „Gleichwie nur ein Haupt der Kirchen ist, nämlich Christus, also auch alle Gläubigen von Adam an bis zum Ende der Welt sind seine Glieder und ein Leib durch den heiligen Geist, sind Alle durch ein Haupt erlöset, einem Haupte eingeleibet und werden an einem Haupte erhalten durch den Glauben an ihn. Und hat also die Kirche je und alwegen von Anfang an nur Einen Weg gehabt, nämlich ihr Einiges Haupt Christum, den einigen Mittler, der der Schlangen den Kopf zertreten hat." S. 190. Mithin ist hier fortgeschritten zu einer erweiterten Fassung des Bundesinhalts: ursprünglich war dasselbe nur das Heil als vita aeterna und gratia Dei, dann ward er bestimmter auf Christi Tod bezogen, endlich wird zu der hohenpriesterlichen Mittlerschaft seine königliche Würde oder sein mystischer Zusammenhang mit den Gläubigen hinzugefügt. Der Bund bezieht sich nur auf die electi und seine Schliessung fällt nach dem Sündenfalle. Sobald man aber die mystische Einheit Christi mit den Gläubigen als Hauptmoment ansah, konnte der Bund auch vor den Sündenfall gelegt werden (Selnecker und Hyperius); und ebenso konnte das Verhältniss Gottes zu den Protoplasten im Paradiese als ein foedus angesehen werden.

Dies geschah im 17. Jahrhundert durch Eglin und Coccejus. — Die

Bedeutung des Föderalprincips für eine antischolastische Behandlung der Dogmatik bleibt ausserhalb unsres Gesichtskreises. Vgl. Heppe l. c. I, 188—192.

Die Sakramente des Bundes sind dieselben in Bezug auf die Wirkung, nur in der Form verschieden. So Luther, Melanthon, Brenz, Bucer, Calvin u. A. S. Heppe III, 269 ff. Indess drängte der streng lutherische Sakramentsbegriff, der die Wirklichkeit der Erscheinung Christi zur Voraussetzung hatte, auf eine Unterscheidung hin. Sollte gerade die substantia gleich sein, so widersprach es dem paulinischen Kanon, nach welchem dem Alten Bunde gerade das *σῶμα* gefehlt habe: die Lutheraner betrachten daher die Sakramente des A. T. auch nur als *σκιὰ τῶν μελλόντων*, nur als typi et umbrae, wogegen die Reformirten behaupten, corpus et sanguis Christi in V. T. sacramentis non tantum typice, sed *realiter* fuisse praesentia. Capit enim fides praeterita et futura, localiter praesentia et absentia[9]).

4. Was den Unterschied der Testamente betrifft, so gehört hierhin dasjenige, was oben (§ 31) über die Unvollkommenheit der lex und deren relativer[10]) Unverbindlichkeit beigebracht ist. Dieselbe wird von Luther stärker betont als von Melanthon und den übrigen lutherischen Theologen. Ebensowenig von denen der reformirten Kirche: die Unterschiede erscheinen mehr wie ein abgenöthigtes Zugeständniss, mehr wie ein Hinderniss der immer stärker hervortretenden Tendenz, die Testamente identisch zu setzen und ihre Differenzen abzuschwächen. Dies zeigt sich schon deutlich bei Calvin in dem Cap. de differentia unius testamenti ab altero. Instit. christ. II c. 11. Der Kanon bleibt: die Unterschiede gehören ad modum administrationis potius quam ad substantiam; jenes bezeichnet also einen Unterschied der formae und conditiones. Die bekannten Sätze des Paulus werden überwiegend von pharisäischen Missverständnissen gedeutet und so vielfach reducirt und limitirt. Bei Gal. 4, 22; Röm. 8, 15; Hebr. 12, 18, wo der Geist der Knechtschaft dem der Kindschaft gegenübertritt, bezieht er jenes auf die Wirkung der lex, welche eben zum evangelium hingetrieben habe. Negabimus, ita (Patres) libertatis et securitatis spiritu fuisse donatos, ut non experti sint *aliqua ex parte* et timorem a Lege et servitutem. Bei den Verheissungen werden die res terrenae durchaus als Symbole der spirituales gedeutet. — Aehnlich Melanthon in s. locis: de discrimine Veteris et Novi testamenti ed. Detzer II p. 251—271. Nach ihm reducirt sich der wirkliche Unterschied im Grunde auf das Zwiefache, dass das Heil nur für die Juden gegeben war, und dass die rechte Lehre zu

9) S. Wendelin, Collatio doctrinae christianae reformatorum et lutheranorum. Cassel 1660. p. 342. Auch Heppe l. c. III, 279.

10) Es hängt dies bei Luther sichtlich mit dem paulinischen Gedanken zusammen, dass der Nomos für die Heidenchristen unverbindlich sei. Erst denen gegenüber, welche das A. T. ganz beseitigen wollten, hebt er die Verwandtschaft der Testamente mehr hervor. Vgl. Köstlin, Luther's Theologie II, 259.

verkündigen angefangen wurde. Sofern aber das novum testamentum beim Protevangelium begann, und das vetus T., weil es den alten Adam bändigt, bleiben muss als Moment jeder evangelischen Verkündigung bis zur Parusie Christi, so giebt es vom Sündenfalle bis zum Ende dieses Aeons nur Eine Oekonomie, in der lex und evangelium gepredigt ward und werden soll. — Vgl. Petrus Martyr Vermigli, Comm. in Genesin, den Excurs p. 60[b]: de similitudine et differentia V. et N. Ti. Foedus nostrum et parentum idem est quia utrobique Christus est fundamentum et pars praecipua, at quoad conditiones, caerimonias et sacrificia aliqua est diversitas. — Auch Ursin, explic. catechet. l. c. p. 121 ff.

Mithin darf es nicht befremden, wenn omnes articuli fidei schon im A. T. gefunden und die Beweisstellen systematisch geordnet werden, wie in: ***Syntagma seu corpus doctrinae veri et omnipotentis Dei ex veteri Testamento tantum,*** methodica ratione ... dispositum per Joh. Wigandum et Matthaeum Judicem. Basil. 1563, dem ein zweiter Theil, der die Beweisstellen aus dem N. T. enthielt, vorangegangen war (1560). Jener bildete mithin die erste Darstellung alttestamentlicher Theologie nach der älteren Weise, freilich völlig gebunden durch das Dogma und für eine richtigere Auffassung der alttest. Offenbarung ohne Ertrag.

5. Die vormosaische Zeit. Die Behandlung schliesst sich eng an den Gang der Erzählung in der Genesis an. Man betont die Geschichtlichkeit des Paradieses, im Gegensatze gegen die verflüchtigende Allegorie, will es aber nicht örtlich nachweisen, da das Diluvium die Physiognomie des Erdbodens verändert habe. Melanthon (Corpus Reform, XIII, 772): Lex caritatis expressa est, cum (Deus) jubet crescere et multiplicare; hebraica vox fructificate ad omnia obsequia pertinere videtur Gen. I, 28. Die Schlange wird wohl als wirkliches Thier betrachtet; allein sie redete nicht propria facultate sed instinctu et operatione tentatoris Satanae (Musculus). Dass sie nur sibilo et nutibus sich kund gethan (Abenesra), wird geleugnet (Petrus Martyr Vermigli); genauer, ingenitam serpentis versutiam abusus fuit Satan ad machinandum homini exitium. Warum ist er selbst nicht erwähnt? Spiritus sanctus consultus obscuris figuris usus est, quia plenam ac perspicuam lucem in regnum Christi differre voluit. Illa erat puerilis aetas, quae nondum altiorem doctrinam capere poterat (Calvin in Genesin). Die beiden Bäume lassen sich auch betrachten als Gesetz und Christus (P. M. Verm.). Das Verbot war obedientiae quoddam rudimentum, ut se exerceant homines ad parendum Deo (Calvin), oder es involvirte die prava concupiscentia (Mel.). Ueber die anthropopathische Darstellung ist zu sagen: Mosen crasso rudique stylo accommodare ad popularem captum quae tradit (Calvin). Der Fluch der Schlange *ἀλληγορικῶς* est interpretanda (Verm.); das Protevangelium, meist direct auf Christus bezogen, in der lutherisch-melanthonischen Richtung immer entschiedner auf Christi Tod, — geht (Calv.) auf die posteri, welche das semen mulieris ausmachen (ähnlich Musculus: genus humanum gegenüber dem Schlangengeschlecht), ist aber erfüllt in Christo (verus homo), der den Satan besiegt. Die Cherubim sind die ex als instrumentum mortis (Mel.), aber sofern es von der Seligkeit

ausschliesst und im Feuer gegeben ist (P. M. Verm.), sonst Engel (nam puerilibus rudimentis indigebat aetas illa — Calvin), oder grandes et terribiles volucres, mit der Flamme e sinu telluris (Musc.). Der Sohn Gottes ist summus sacerdos et pontifex, primus concionator in paradiso, ministerium Verbi instituens (Georg Major). — Abels Opfer ist Gotte angenehm, weil sein Glaube (Zwingli, Calvin) oder aus freier Wahl seine Person gefällt (Verm.), oder weil es Zeichen der Dankbarkeit (Musc.), oder als signum confessionis et fidei (P. M. Verm.). Etiam ante legem oblationibus et sacrificiis *praeludit* divina providentia, ut verum illud sacrificium, quod extremis temporibus pro totius mundi delictis offerri debuit, adumbraret (Zwingli). *Ipsa pietas* ante legem et in lege et post legem sibi ipsi pulcherrime concordat (Musc.). Vermigli unterscheidet (in einem Excurs de sacrificiis) zwischen innerm und äusserm Opfer, jenes ist Zweck und allein werthvoll. So Calvin beim Opfer Noah's: quum olim sancti Patres suam erga Deum pietatem sacrificiis professi sunt, minime supervacuus fuit eorum usus scilicet ad celebrandam Dei bonitatem et gratias illi agendas. Adde quod semper illis ante oculos symbola proponi oportuit, quibus admonerentur nihil sibi esse cum Deo absque mediatore. Der suavis odor des Opfers: weil Noah bekannte, sein Leben der Gnade Gottes zu verdanken. — Auf die Thatsache, dass der erste Cultus die invocatio Dei enthalte (Gen. 4, 26), wird oft Nachdruck gelegt; doch wird es auch auf praedicatio evangelii gedeutet, denn alle Patres stellte man gern als doctores ecclesiae dar. Cruciger (de ecclesia Christi V. Corp. Reform. XI, 601 sq.): Longe superat omnem humanam eloquentiam historia primorum parentum et patrum qui secuti sunt (Adam) usque ad diluvium. Adam trauerte über Kain deshalb, weil dieser nicht die doctrina coelestis verbreiten konnte. In Seth sonat vox coelestis de futuro semine et hinc propagatur ecclesia patrum usque ad diluvium. — Der Bund mit Noah wird nicht in enge Beziehung mit dem abrahamitischen gesetzt, überhaupt in der Reihe der foedera meist übergangen. Die Verheissung ist zwar irdisch, doch eine Glaubensprüfung, damit man erkenne, dass die Erde einen sichern Aufenthalt biete durch die besondre Wohlthat Gottes. Das Verbot des Blutessens sollte die Menschen ad mansuetudinem assuefacere (Calvin). Noah (ebrius) nudatus ist typus Christi in cruce nudati, filius irridens — Israel (Musc. nach Augustin).

Abrahams Berufung erfolgte im Gegensatze zum Götzendienst, dass er Fürst eines Volkes sei und den wahren gesetzmässigen Cult des Einen Gottes veröffentliche, damit man nicht die höhere Weltordnung den Gestirnen zuschriebe (P. M. Vermigli), oder ad instaurandam et propagandam doctrinam promissionum de Christo (Cruciger). Die Sünden der Patriarchen, auch Abrahams Nothlüge, werden gerügt; nach Verm. Abram lapsus est nimio mortis metu, weil damals Christus noch nicht als vita offenbart war; ostendunt, quam impuri sint adfectus, etiam piissimorum hominum, ut merito suspecti nobis esse debeant (Zwingli); verworfen wurden die Entschuldigungen, A. habe hier ein insigne fidei exemplum gegeben oder prophetico spiritu geredet (Musc.). Der Segen

Abrahams wird in den thetischen Auslassungen fast nur auf Christus oder das ewige Leben gedeutet, in der Exegese mehr vermittelt. Nach Calvin geht das semen auf Christus insofern, quia in lumbis Abrahae inclusus erat. Doch schliesst er aus den Opfern, Abrae fidem in Christi sanguinem directam fuisse, und zu 15, 6: eum non vulgare nec quodlibet semen sperasse sed in quo benedicendus erat mundus. Die reiche Nachkommenschaft gehe auf die leiblichen posteri, nach Andern geht sie auf die geistlichen, die electi. Musc., P. M. Verm. u. A. legen in den (rechtfertigenden) Glauben Gen. 15, 6 nicht das christologische Moment hinein, entgegen der Mehrzahl der Theologen. Die sonstigen Verheissungen beziehen sich (Calv.) nicht auf Canaan allein, sondern involviren die spes immortalitatis, vitae aeternae, weil die Patriarchen hier auf Erden nur ein sehr mühevolles Leben hatten, — nachgewiesen inst. christ. II, 10, 11—13: Stipitibus enim obtusiores fuissent, tam pertinaciter promissiones consectando, quarum nulla spes in terris apparebat, nisi complementum earum alibi exspectassent [11]). Der Gottesname El Schaddai wird als omnisufficiens potentia gedeutet (anders Luther s. oben S. 262); Gott sei allmächtig und allgenugsam (Musc.), doch wird auch die singularis Dei gratia als Glaubensinhalt urgirt. Nach Brenz zu Exod. 6, 3 war der Name Jehovah nondum *institutum* tempore Patriarcharum: Gott sage dort, er habe nur Zeichen seiner Allmacht, nicht seiner misericordia gegeben. Auch sonst bezieht man wohl El auf die Macht, Elohim auf die Gerechtigkeit, Jehovah (bekanntlich eine Lesung des mos. Gottesnamens, welche erst in diesem Jahrh. aufkam, als man den hebr. Text ohne die mündliche Anleitung der Juden zu lesen sich gewöhnte) auf die Barmherzigkeit Gottes — nach jüdischen Vorgängen. — Der Kultus der Patriarchen war bedeutend freier: est diversa inter utraque tempora instituendae religionis ratio. Qui ante legem vixerunt, liberiores fuerunt ad instituenda altaria quam quibus postea lege certa hujusmodi est libertas ademta (Musc. p. 292). Obgleich Calvin den Altar, den Abraham oft errichtet, ein symbolum gratitudinis (Denkmal einer erfahrenen Hülfe) nennt, so wird die Gewohnheit der Patriarchen, zu opfern, doch ohne Weiteres vorausgesetzt. Denn „kein Zugang zu Gott ohne Opfer" [12]). Dasselbe gilt dem erschienenen Gotte, der nach Vielen, gemäss der Erzählung Gen. 18, der Dreieinige war, nach Calvin Christus mit zwei Engeln. Ueber die Oertlichkeit: Locum orationis et ecclesiae suae constituit Abraham inter *arbores*, in quibus superare patebat coeli adspectus. Hujusmod oratoria nihil habebant superstitionis, nihil luxus, nihil humani splendoris. Die religiöse Bedeutung des Umstandes, dass A. eine Tamariske pflanzt, wird so vertheidigt: er pflanzte sie ad puteum juramenti:

11) Damit leugnet Calvin die Auffassung der scholastischen Theologen des Mittelalters, welche dem Lombarden (lib. III sent. dist. 40) folgen: distare evangelii literam a legis litera, quia diversa sunt promissa, hîc *terrena*, ibi coelestia promittuntur.

12) Brenz: Patres obtulerunt sacrificia, significante Spiritu, sacrificium Christi futurum, cujus sanguine peccata vere expiarentur.

locus enim juramenti religionem postulat; non convenit ut profanus sit locus, in quo nomen Dei praestandum sacramentum est usurpatum (Musculus in Genesin p. 507). Die eigenthümliche Cärimonie Gen. 15 stellt (nach Musc.) den damals üblichen solennen Ritus der Bundschliessung dar, dem sich Abraham accommodirte, nur dass er ausschliesslich reine Thiere wählte; nach Verm.: ad hos hominum mores *Deus* se accommodavit; die Meisten begnügen sich mit mystischer Deutung. — Das Sakrament der Patriarchen ist die Beschneidung. Sie war vor allem deshalb eingerichtet, um zur Scheidung von andern Nationen zu dienen; sie ist arrha et symbolum pacti und darum bezeichnet sie die Aufnahme ins Bundesvolk. Musc. einfach: Die Beschn. enthalte die Weisung, dass die Israeliten Gott angehören und Gott ihnen; eine liberatio ab originali perditione bringe sie nicht, denn diese könne nur durch das Blut Christi geschehen; er deutet jede Ausscheidung Israels durch den Zweck, dass der Mittler in ihm erscheinen solle. Calvin: ut Deus ostenderet, vitiosum esse quicquid ex homine gignitur, deinde salutem ex benedicto Abrahae semine prodituram. P. M. Verm.: cur in membro virili? quia Christus ibi repraesentandus erat ex sancto semine Abrahae oriturus, und: ut pateat, auferendam esse originalem labem. Beide Momente werden vielfach wiederholt, nur dass von Späteren das erstere noch auf Christi Tod bezogen wurde. Bedenken erregte die ewige Dauer dieses Gesetzes nach Gen. 17, 13. Musc.: Olam non est aeternum tempus sed perpetuum et ad destinatum aliquem terminum usque durans. Andre beziehen die Ewigkeit auf ihren typischen Gehalt. Nach Verm. ist der *nucleus* hujus sacramenti ewig, nämlich: dedicatio Deo, professio fidei, obedientia et puerorum educatio sancta in timore Domini. — Das Hauptgebot des Bundes enthält Gen. 17, 1: es geht auf integritas cordis et sinceritas animi. Ausführlicher brauchte es nicht entwickelt zu werden, denn die Patriarchen folgten der *lex naturae*. Sie ist uns eigen, sofern wir Gottes Bild sind: Lex naturae a Dei imagine, ad quam conditi sumus, est derivata; quae enim *divinis* proprietatibus adversantur, et *nostrae* quoque institutae naturae minime conveniunt (Vermigli). Melanthon: Decretum dei esse legem naturae ordinantis singula ad gloriae suae ostensionem et ad mutuum obsequium inter creaturas (Comm. in Genes. Corp. ref. XIII, 772), auch aus dem Ebenbilde Gottes abgeleitet. Es wird behauptet, um die Verurtheilung der antediluvianischen Menschheit zu rechtfertigen (Zwingli: legem appello pietatis dictamen et frequens Dei alloquium), und um die Gerechtigkeit der Väter zu begründen. — In der Geschichte der andern Patriarchen folgt man der in der Urkunde gegebenen Anschauung; die Himmelsleiter in Jakobs Traume wird auf Christus gedeutet, entschiedener der Segen über Juda in Gen. 49. Die Durchführung der Grundanschauung erfordert bisweilen mythisirende Ergänzungen. Z. B. sagt G. Major: Joseph in Aegypto veram doctrinam de Deo late propagavit.

6. Mosaismus. Der Bund Gottes mit Israel durch Mose war nur eine Erneuerung des Abrahamitischen, dessen Eigenthümlichkeiten sich nach der geringen Fassungsgabe des grossen Haufens richteten,

zugleich aber auch die göttlichen Zwecke und menschlichen Verpflichtungen deutlicher hervortreten lassen. Foedus quidem aeternum et inviolabile percusserat Deus cum Abrahamo, sed quia longo tempore et incuria hominum obsoleverat, iterum renovari necesse erat (Calvin). Die Form war eine politia externa, die für die Zeit bis Christus bestand, damit in derselben die Verheissung vom kommenden Messias aufbewahrt und fortgepflanzt werde (Mel. loci theol. I, 254). Etsi magnum *beneficium* erat, dari certam ecclesiae *sedem* in terris, constitui pulchram politiam et disciplinam, tamen haec bona omnia erant res interitui et morti obnoxiae, non erant justitia et vita aeterna (ibid. 256). Die Erlösung aus Aegypten ist zwar Grundlage des neuen Bundes, aber wesentlich als Symbol futurae redemtionis. Das Volk ist Eigenthum Jehovahs, aber als electorum ecclesia (Cruciger). Der neue Gottesname Jehovah bedeutet aeternitas: significat se nunc illustrius patefacere deitatis suae gloriam; der brennende Busch ist nicht Symbol Christi, sondern der Tyrannei, die das Volk Gottes nimmer zu vernichten vermag (Calvin). Brenz erläutert den Gottesnamen Jehovah: sicut promisi, nunc Erit: hoc cognomen parabo mihi nunc impletione promissionum mearum. — Die Promulgation des Gesetzes geschah nach Brenz: 1) ut Deus confirmaret auctoritatem Mosi in populo suo. Damit sind auch alle Weissagungen der Propheten unter Christus bestätigt, und in Folge davon auch die Bücher des N. T. Quare confirmatur *tota* sacra scriptura totaque religio nostra; 2) ut extaret divinum testimonium, quod cognitio naturalis, humanae rationi indita, sit divina, cui etiam tanquam divinae voci obediendum sit; 3) ut per ipsum peccata nostra et damnationem nostram agnosceremus; 4) ut haberemus breve compendium eorum bonorum operum, quae necessario fidem consequuntur. Melanthon: non ut politica disciplina hic populus regeretur sed ut extaret vox Dei certo et illustri testimonio tradita, qua patefactum esset judicium Dei aeternum et immutabile adversus peccatum, ut ira Dei agnita quaereretur promissio Messiae. Luther: „Ich halte die Gebote, die Moses gegeben hat, nicht darum, dass sie Moses geboten hat, sondern dass sie mir von Natur eingepflanzet sind". WW. III, 10. Doch liegt sowohl in der Menge wie in der Aeusserlichkeit der Gesetze ein zwiefacher Unterschied vom Neuen Bunde. Deus legem suam locupletavit novis praeceptis et consuluit pigro et crasso populi ingenio. *Novi* foederis peculiare est beneficium, Legem scribi in cordibus et visceribus insculpi: deinde remitti severam illam exactionem, ne vitia quibus adhuc laborant fideles obstaculo sint, quominus Deo placeat mutila eorum obedientia (Calvin). Aehnlich Luther W. W. XII, 819. Jedoch betont derselbe häufig seine hohe Bedeutung für die äussere Ordnung des israelitischen Gemeinwesens. Die Ewigkeit des Gesetzes beruht theils darin, dass es nach seiner religiös-sittlichen Seite ein compendium totius naturalis legis darbietet (Luther, Melanthon, Brenz), theils bezieht sie sich auf die Ceremonien: haec vera est caerimoniarum perpetuitas, ut in Christo, qui earum est solida veritas et substantia, consistant. Durch die Erscheinung Christi stabiles sunt figurae illae, quod post rerum manifestationem usus

umbrarum desiit (Calvin). Die Wahrheit des Gegensatzes betont Luther am schärfsten: „Das Gesetz Mose gehet uns nichts an“ X, 404, nämlich als mosaisches. „Moses ist nicht uns sondern allein dem jüdischen Volk gegeben . . . Er ist geordnet zum Propheten, Leiter und Heerführer des Volkes, so da hiess Abrahä Samen“ III, 2727. „Moses ist nur ein Schulmeister und lehret von äusserlichen Gottesdiensten, dass einer aufs Gestrengste sein Leben führet, aber die Werke Mosis machen nicht lebendig noch selig“ VII, 2334. „Wenn Dir Einer Mosen vorhält mit seinen Geboten und will Dich dringen, die zu halten, so sprich: Gehe hin zu den Jüden mit Deinem Mose, ich bin kein Jüde, lass mich unverworren mit Mose“ III, 8. „Moses ist der Schatten, Figur und Vorbild, so vor Christo, der da kommen sollte, vorhergegangen ist, darum denn das rechte und wahrhaftige Priesterthum gleich von Anfang der Welt gewesen, und erstlich etwas dunkel, hernach aber dem Abraham klärlich verheissen wurde“ I, 2381. L. nimmt zwar Alles für Gottes Wort, was im A. T. und Gesetze gegeben ist, aber er fordert genaue Unterscheidung, ob es nur dem Volke oder auch uns gesagt sei. „Es ist Alles Gottes Wort, wahr ist es. Aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muss Acht haben, zu wem das Gotteswort geredet wird. Es ist noch weit davon, dass Du das Volk seiest, damit Gott geredet hat“ III, 12. Aehnlich III, 1554. 1564. Diese wichtigen Sätze, welche gleichzeitig den göttlichen Ursprung des Gesetzes festhielten, aber doch den Unterschied nicht nur streng betonten sondern auch an die geschichtliche Existenz Israels enge anknüpften, wurden theologisch nur unvollkommen verwerthet.

Als die Sacramente des Bundes wurden stets Beschneidung und Passahlamm betrachtet, beide aber dem christlichen Sakramentsbegriff — besonders bei den Reformirten — unterstellt. Mithin war nicht nur die Gnade Gottes überhaupt, sondern speciell die in Christi Tod erwiesene die göttliche Gabe. Die Bedeutung der Beschneidung, wonach dieselbe den Unterschied Israels von den Heiden andeuten und das Eigenthumsrecht Jahve's feststellen sollte, trat allmählig mehr in den Hintergrund. Der Sabbath ward noch bisweilen als das mit der Schöpfung gesetzte Sacrament bezeichnet, sofern in ihm weniger eine Verpflichtung und ein Opfer als eine heilsame Gnadengabe Gottes gesehen wurde. Er gehört zu den „Ceremonien“ und findet auf uns keine unmittelbare Anwendung.

Die Eintheilung der Gesetze in morales (naturales), caerimoniales, judiciales (forenses, politicae) war allgemein. Ihr Verhältniss ist verschieden, jenachdem man sie dogmatisch oder exegetisch betrachtet. In ersterer wurden sie streng gesondert; nur die morales leges verpflichteten, während die beiden Arten entschieden als abrogirt betrachtet werden. Dagegen erscheinen die letzteren bei Exegeten als die natürliche Ausführung der leges naturales. Oriuntur, sagt Brenz (Comm. in Exod. p. 96 b), e naturalibus tanquam rivuli e fonte nec sunt aliud quam explicatio legum naturalium et determinatio earum ad tempora personas aliasque circumstantias uniuscujusque reipublicae. Und Calvin gruppirt (in s. Comm. z. Pentat.) die ganze Masse der Gesetze unter die zehn Gebote des Dekalogs, wobei freilich die logische Begründung der einzel-

nen Subsumtionen oft mangelhaft sein muss. — Was die Erfüllung der Gesetze betrifft, so wird stets die Meinung, als sollten sie ex opere operato Gerechtigkeit erzeugen, zurückgewiesen. Den Gegensatz hiezu sieht man nur in der evangelisch vertieften Auffassung: als der Zweck der Gesetze erscheint theils die Sündenerkenntniss, welche der Glaube an den Messias ergänzt, theils Lauterkeit des Herzens. Ueberall werden die Aeusserungen der Propheten, die besonders auf das letztere gehen, beigebracht. Die Mängel der Gesetze findet man weniger in ihnen selbst als in der falschen Erfüllung, indem man das Aeusserliche beobachtete und das Geistige dahinterliess, und indem man dadurch Genugthuung der Sünden erlangen wollte. (Luther W. W. XVI, 1581; VI, 2942 ff.) Darum finden sich in der Deutung des Dekalogs, der meistens als das Schema für Darstellung der ganzen christlichen Sittenlehre gebraucht wird, Unterschiede. Einmal nimmt man ihn ohne Weiteres an, ein andres Mal wird urgirt, dass derselbe nur für die Juden passe, oder doch jedenfalls in den ersten Geboten theils ceremoniell theils allgemein gültig sei: letzteres bei Luther und Brenz. Z. B. fasst dieser das erste Gebot als lex principalis, ex quo deinceps alia omnia oriuntur und sagt zugleich: non sint tibi alicui Dei — personale est nec obligat Christianos, quibus non est aliqua forma publicorum sacrorum praescripta. Die verschiedene Eintheilung der Gebote, indem die Reformirten der Schrift und den Juden, die Lutheraner der vulgata dispositio folgen, entspringt nicht aus einer verschiedenen Auffassung des Dekalogs, sondern mehr aus einer andern Gestaltung des Reformationsprincips und ist theologisch gleichgültig. S. Geffcken, die verschiedene Eintheilung des Dekalogs, Hamburg 1839. — Als ihr Zweck erscheint auch bisweilen die Fernhaltung der Juden vom Götzendienst, vorzüglich durch das Ritual (Brenz, Calvin). Darum schliesst derselbe eine Nachahmung heidnischer Gebräuche entschieden aus: nefas est, sentire ritus legales fuisse quasi ludicra ad gentium imitationem composita. Doch stützt Calvin dies auf die figürliche Bedeutung der Opfer allein: sacrificia omnia, nisi quatenus figurae sunt pro nihilo ducenda essent; unde colligimus, maximum discrimen inter caerimonias legis esse et profanos Gentium ritus. Jedoch ist seine Kenntniss der heidnischen Culte unvollkommen: bei ihnen finde sich keine Beschneidung, kein Unterschied der Speisen und der Thiere, und zum Opfer wählen sie nicht reine Thiere (Psalm. l. c. I, 211). Ebenso haben die 10 Gebote erst die rechte Bedeutung durch die ihnen zu Grunde liegende gratuita adoptio, und die sittlichen Sentenzen der Heiden sind demnach nur mutila quaedam principia et implicita ignorantiae tenebris (zu Ps. 19, 7).

Cultus. Wenige heben die Eigenthümlichkeit der sichtbaren oder symbolischen Nähe Jahve's beim ganzen Gottesdienste hervor. Calvin zu Ps. 24: Fuit beneficium Dei non vulgare, quod Deus visibili symbolo in medio ipsorum residebat coelesteque suum domicilium volebat in terra conspici. (Dieses streift an Philonische Deutungen, was wir überhaupt vielfach bei Calvin gewahren.) Utile fuit, rudem et infantilem populum terrenis elementis ad Deum evehi. Je mehr man ferner auf die Predigt

des Evangeliums Werth legte, um so leichter war es, trotz des durchgängigen Schweigens der Urkunden, eine solche bei dem ganzen Kultus zu suppliren: überdies dachte man stets Propheten gegenwärtig oder doch die Priester zugleich als Prediger. Brenz: Fuerunt in ecclesia Israelitarum *conciones* de *vero* sacrificio, wie Melanthon schon von den ersten Geschlechtern gesagt hatte: Erant postea patres, ut Adam, Seth, Enoch et alii, qui *legitima vocatione* fungebantur sacerdotio et propagabant utramque (legis et evangelii) doctrinam (loci I, 253). So erhellt, wie man selbst in Zeiten strenger Schriftauctorität kein Bedenken trug, das Gegebene zu ergänzen und umzubilden von einer bestimmten Grundanschauung aus. Allein diese Ergänzung genügte noch nicht: die wunderliche Aeusserlichkeit dieser caerimoniae stand mit ihrem höhern Zwecke, überhaupt mit jeder, des geistigen Gottes würdigen Absicht in zu grellem Contraste, um nicht den Versuch zu veranlassen, diesen Gegensatz in mehrfacher Weise zu lösen. Zunächst durch die Typik (nicht Symbolik), nach welcher alle Ceremonien typi, umbrae, figurae futurarum rerum, vorzüglich der Thaten und Leiden Christi und der geistigen Güter des christlichen Gottesreiches seien. Doch geht die Deutung noch nicht so in's Einzelne wie später. Zweitens liess man die Ceremonien Gesetzesmomente repräsentiren, religiöse und sittliche Vorschriften, die bisweilen im Dekalog, häufiger erst in den übrigen Theilen des A. und im Neuen T. sich finden. Es ist nicht eine demonstrative, sondern eine jussive Symbolik, nicht eine solche, welche höhere Ideen lehrte und andeutete sondern die *λογικὴ λατρεία* nach Röm. 12, 1: denn durchweg will man nicht eigentlich eine neue Offenbarung über göttliches Wesen hier finden sondern über göttlichen Willen, was bes. Brenz in seinen Commentaren scharf betont. Allein damit war noch nicht erklärt, warum die Israeliten diese Ceremonien üben sollten. Dies motivirt drittens die Akkommodation Gottes an das stumpfe Volk, das durch solchen Dienst theils gebeugt und vom Götzendienst abgehalten, theils für das Höhere vorbereitet werden sollte.

Wie der letztere Zweck durch solche Mittel, welche ja den Sinn nicht auf das Höhere wiesen sondern im Gegentheil bei den kleinen Aeusserlichkeiten beinahe festbannten, erreichbar und möglich war: darüber ward weniger reflectirt. Darum heftet sich auch später an diesen Punkt der Gegensatz und die Leugnung höherer religiöser Anschauungen und Zwecke in Israel. — Mel.: Sic de ceremoniis concionabantur, nequaquam traditas esse, ut essent pretia pro remissione peccatorum sed ut essent *signa* venturi Messiae et testimonia professionis, et — *exercitia* admonentia de fide et invocatione, nec valere nisi prius jacto fundamento, videlicet agnita promissione Messiae. Calvin: Sequitur, verum Dei cultum semper fuisse spiritualem. Der höhere Zweck des ganzen Cultus wird begründet mit Hebr. 8, 5 (Exod. 25, 40), wonach Gott dem Mose das himmlische Bild der Stiftshütte gezeigt hat. Nisi enim spirituale aliquid fuisset propositum, quo tenderent, non secus in illis operam lusissent Judaei utque Gentes in suis nugis. Instit. christ. II, 7, 1. — Die Bundeslade enthält die steinernen Tafeln: quo significatum est, ecclesiam semper oportere esse custodem ipsorum librorum propheticorum et apostolicorum, *in quibus* Deus se patefecit, ubi igitur hi libri non sunt, ibi ecclesiam Dei esse impossibile est, ac servatur arca propter hos libros: sic semper aliquis coetus servabitur, qui erit custos horum librorum. Der goldne Sühndeckel bedeutet: ecclesiam tegi adversus iram et horrendum judicium Dei, Mediatore Christo; als sedes Dei ist er ein Typus Christi,

weil in Christo die göttliche Natur ist und die Kirche an ihn gebunden. Mel.: (loci th. I. 269): Duo Cherubim significant ministerium doctrinae in utroque testamento et admonent, non esse ecclesiam, ubi non est doctrinae ministerium; *vectes* et *baculi* significant etiam ministros, doctores et scholasticos.

Das Priesterthum vermittelt die wirksame Sündenvergebung nur insofern, als Aaron selbst Typus Christi ist, und sofern seine Thätigkeit den Glauben an den kommenden Messias erzeugt. Die doctrinelle Seite urgirt Melanthon: Sacerdotium institutum fuit propter ministerium Verbi, ut populus doceretur, et ut esset aliqua ecclesia, ubi conservarentur promissiones de Christo. Dass der Pentateuch hierüber nicht das Geringste sagt, focht die damaligen Theologen wenig an. Sacerdotes docebant, sacrificabant, dijudicabant controversias doctrinae, versabantur in studiis; denique nihil hoc collegio in toto genere humano pulchrius et venerabilius fuit (loci I, 267). Etwas anders Brenz, der die Leher als in der technischen Symbolik selbst beschlossen darstellt: der heilige Geist selbst hat durch Kleidung und heil. Bräuche gelehrt, sofern dieselben nur durch den Glauben heilskräftig werden. Bei der typischen und symbolischen Deutung des Einzelnen lässt es seine Darstellung häufig unbestimmt, ob nur wir heute uns an das Höhere, Christliche erinnern sollen, sobald wir es lesen, oder ob es die Aufgabe der damaligen Israeliten gewesen sei: die subjective erbauliche Anwendung liegt noch mit der objectiv wissenschaftlichen Auffassung verworren in einander. Die Kleidung der Priester deutet durch ihre Pracht auf die Majestät und die Wohlthaten Christi hin; die Glöckchen laden zum Glauben und zur Dankbarkeit ein; das goldene Stirnblech stellt indess nur die civilis et externa reconciliatio dar. Das Verbot des Weines geht auf die moderatio, studium verae sinceritatis (Calvin). Die Enthaltung von Leichentrauer: per synecdochen funus ponitur pro qualibet re immunda (s. zu Deuter. 26, 14).

Die Vorschriften über die Reinigungen (Aussatz u. dgl.) haben nichts mit der Gesundheit zu thun, sondern deuten stets auf die geistliche Reinigkeit hin, sowie darauf, dass der Mensch durch seine Sündhaftigkeit auch das an sich Reine verunreinige. Er selber kann sich nicht reinigen, und bedarf bei der Sühne sowohl der Priester als auch des Heiligthums (Calvin zu Num. 19). Die Reinheit ist Bedingung jeder cultischen Handlung, also: Summa huc redit, Deum non recte coli nisi corde sincero et puris manibus. — Semper tenenda est regula, vitiosum esse quicquid ab homine immundo proficiscitur nec quemquam se aut sua posse Deo rite offerre, nisi qui anima et carne purus est et integer (Comm. in Pent. p. 202. 197). Die geschlechtlichen Reinigungen bezwecken die Mahnung ad solam pudicitiam.

Wie die Reinigungen die ethische Seite fördern sollen, so gehn die Opfer auf die rein religiöse; jene auf die Pflicht, diese auf die Gnade. An sich sind sie unkräftig und bringen nicht die Gnade, nur durch ihre typische Verwandtschaft mit Christus erhalten sie Wirksamkeit und durch hinzutretenden Glauben an den Messias. Calvin: Neque enim bruti animalis puritas satisfactura erat Deo, nisi aliquid praestantius designasset; animalia erant testimonia gratiae per Christum exhiben-

da. Cruciger zu Ps. 110: hostiae Leviticae testabantur generi humano impositam esse mortem propter peccatum, non abolebant peccatum aut mortem, nullam adferebant naturae mutationem, non adferebant vitam aeternam (Corp. Reform. XIII, 1269). Ueberhaupt wird auf lutherischer Seite auch hier die Bedeutung der Opfer als Theile des Gesetzes, durch welches nur Erkenntniss der Sünden kommt, festgehalten, bisweilen jedoch werden die Momente der christlichen Versöhnungslehre am Ritual so weit als möglich durchgeführt [13]). Ohne Christus sind die Opfer blosse Schlächtereien: ablato Christo, quaecunque fiunt mactationes, nihil differunt a profana carnificina (Calvin). Vorzüglich gilt die Reinheit der Operthiere als Symbol der Sündlosigkeit Christi. Das Schlachten vor der Thüre der Stiftshütte war eine trita figura, qua olim dicebantur fideles se et sua dona in conspectum Dei sistere. Der Tod des Thieres bezeichnet den Tod Christi, das Abziehn des Felles die denudatio Christi in cruce (Brenz). Uebrigens hat Moses auf göttlichen Befehl sehr Vieles nur bestätigt, was bereits früher bei den Patriarchen in Uebung gewesen ist (Luther); von den Juden sind die Opfer erst zu den Heiden gekommen, aber ohne die Verheissungen (Brenz). Deshalb kann auch die Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit der äusseren Riten keine Verwandtschaft begründen. — In den Speisen haben die Väter früher das Unreine mehr aus Instinct vermieden, wie heute Niemand Löwen, Wölfe, giftige Thiere essen wird. Voluit Deus etiam in parvis rebus frenum suis injicere, ne se cum hominibus profanis ad intemperantiam projicerent, quae deinde eos pollueret. Periculum enim erat, ne foeda animalia vorando obdurescerent ad alias quaslibet corruptelas (Calvin). Der Genuss von Fett ist untersagt: ut rudis populus admoneretur, ut non sectarentur delicias ac voluptates carnis (Brenz). Die Azyma repräsentiren die Bewahrung vor den Lockungen (Sauerteig) der Welt (Calvin). Beim Passahlamm giebt Joh. 17, 33 das Recht, die Erlösung durch Christus hineinzuziehen. — Merkwürdig ist, dass auf das Königthum Jahve's verhältnissmässig selten recurrirt wird, z. B. bei Ex. 30, 12 (Schatzung): Deus est unicus rex; keinenfalls erscheint es der theokratischen Verfassung eigenthümlich, weshalb auch der Nachweis von Dei majestas et gloria nur in christlichem Sinne geführt wird.

Die Verheissungen und Drohungen werden selten eigentlich gefasst, überwiegend allegorisch, besonders die ersteren, da es Gottes unwürdig sei, das ohnehin fleischliche Volk noch mit solchen äusserlichen Versprechungen von irdischer Fruchtbarkeit und politischer Ruhe in seiner sinnlichen Richtung zu bestärken. Chanaan aeternae erat haereditatis symbolum (Calvin). Befremdlich bleibt es freilich in hohem Grade, dass bei dem so gar infantilen rohen Volksingenium die gesetzlichen Urkunden des Pentateuchs so gar nichts, kaum einmal Andeutungen über diesen symbolischen Kern geben, vielmehr durch ihr Schweigen dem fleischlichen Missverständnisse bedeutend Vorschub leisten. Calvin

13) So z. B. von Joh. Draconites in s. Erkl. des 20. Psalmes (Marpurgi 1543) zum Worte עולה in V. 4.

begegnet diesem Einwande mit Hinweisungen auf einzelne Aussprüche in den Psalmen, Propheten, Hiob: ihr vereinzeltes Auftreten bezeuge nicht, dass sie eine arcana sapientia paucorum gewesen. Nugator iste responsum accipiet, paucos istos, ut erant constituti a Spiritu Sancto plebis doctores, quae communiter ediscenda essent Dei mysteria, et popularis religionis principia esse deberent, palam promulgasse. Quum ergo audiamus publica Spiritus Sancti oracula, quibus de spirituali vita tam clare et dilucide in Judaeorum ecclesia disseruit, intolerabilis pertinaciae fuerit, eos ad carnale tantummodo foedus ablegare, ubi solius terrae ac terrestris opulentiae fit mentio. Inst. christ. II, 10, 19. Inwiefern dies auf die pentateuchischen Weissagungen sich beziehen könne, zeigt er nicht; und für jenen „Doctorat“ fehlen leider alle Beweise.

7. Der Hebraismus konnte schon darum als keine eigenthümliche Erscheinung im Entwicklungsgange der israelitischen Religion betrachtet werden, weil man zur Erläuterung der früheren Stufen sehr häufig die Psalmen herbeizog. David erscheint ganz überwiegend als Prophet, und dies giebt das Recht, den Inhalt derselben so häufig wie möglich als Weissagung zu deuten, wozu freilich die häufigen Citationen derselben im Neuen T. auffordern mussten. Seltener betrachtete man sie als Zeugnisse der Frömmigkeit. Luther: „Da siehest du allen Heiligen ins Herz. Der Psalter bildet nicht schlechte, gemeine Reden der Heiligen für sondern die allerbesten, so sie mit grossem Ernst, in den allertrefflichsten Sachen mit Gott selber geredet haben.“ W. Musculus: Psalmorum usus sic est comparatus, ut per hunc fidelis animus in conspectum Dei subvehatur et illic fidei suae, spei dilectionisque affectus ubertim effundat; nec jam de Deo tantum vel audiat vel loquatur, sed cum Deo loquens secreta sua illi communicat. Et ad hanc rem Spiritus Sanctus verba singulis quantumvis variis piae mentis affectibus pulchre convenientia subministrat, quibus quod ex cordis abundantia coram Deo effundere gestimus, admirabili quadam ebullientis in nobis Spiritus scaturigine eructemus. V. Comm. in psalm. Bernae 1550 praef. — Allein das andre Moment fehlt hier keineswegs: ja die Psalmen weissagen so speciell, so umfassend, so deutlich von allen einzelnen Hauptbegebenhei en im Leben Christi sowie des Reiches Gottes, wie selbst nicht die eigentlichen Propheten. Musc.: Quid, quod nonnulla ad Dominicae passionis historiam pertinentia, adeo sunt in quibusdam Psalmis perspicue praedicta, ut non prophetiam sed historiam complecti videantur? Luther: „Und sollte der Psalter allein desshalben theuer und lieb sein, dass er von Christi Sterben und Auferstehung so klärlich verheisset, und sein Reich und der ganzen Christenheit Stand und Wesen vorbildet, dass es wohl möchte eine kleine Biblia heissen“. Joh. Bugenhagen: Nihil in lege, nihil in prophetis, nihil in Christi et apostolorum praedicatione est, quod non apertis verbis atque rotundis decantet hic regius propheta . . . Hinc Christum ipsum in Davide suscipis, spiritus enim Christi in Davide subinde canit sua de se mysteria, incarnationem, praedicationem crucem, mortem, gloriam, benedictionem omnium gentium, quae sunt nostrae

mysteria salutis. (Comm. in psalm. Viteb. 1524 praef.) Während demzufolge Musculus nachweist, die Verhältnisse der Psalmisten und ihre Gebote seien nicht parum consimilia Christianis, sondern wir könnten sie uns wohl auch aneignen, meint Bugenhagen: Es gäbe keinen Christen, der sich nicht mit den Pss. tröste oder wenigstens nicht in ihnen seine eigene Geschichte beschrieben finde. Melanthon stellte dagegen die Psalmen richtiger zwischen Gesetz und Propheten: Psalmi sunt vere doctrinae Dei: alii magis continent doctrinam Legis, id est, praecepta et adhortationes, alii magis interpretantur promissionem de Christo propriam evangelii — illud genus demonstrationem, hoc genus suasorium (C. R. XIII, 1018). Die Anwendbarkeit auf uns ist gesichert: denn Gott bleibt sich stets gleich und der Bund mit Abraham, ut viveret integer, — generalis regula foederis est, quod ab initio cum tota Ecclesia pepigit. Daher zeichnen sich alle, welche Söhne Gottes sein wollen, vitae integritate aus (Calvin zu Ps. 15), und alle Geschicke der damaligen Frommen sind den unsrigen ähnlich: nihil nobis hodie accidere potest, quod non olim experta sit ecclesia Dei: immo in eadem arena nos exerceri cum Davide sanctisque aliis Patribus. (Idem zu Ps. 10). — Andrerseits zeigen sich doch auch Unterschiede in der Frömmigkeit. Dahin gehört die Todesscheu der Väter, aus drei Gründen erklärbar: 1) sie hatten nur einen dürftigen Vorgeschmack des künftigen Lebens; 2) sie hielten das diesseitige Leben für ein wünschenswerthes Gut; 3) sie besorgten nach ihrem Tode eine Aenderung der Religion (zu Ps. 6, 6). Doch macht David bisweilen eine Ausnahme: satur dierum animum in sinu Dei placide suo tempore deposuit. — Ein andrer Unterschied lag darin, dass sie fortwährend die Hand des göttlichen Rächers über sich fühlten. Extra Christum nonnisi inexorabilis rigor in Lege viget. Daher bemerkt Calvin zu Ps. 19, 10: ohne Hoffnung auf Vergebung und ohne den Geist Christi sei das Gesetz nichts weniger als honigsüss sondern tödtet durch seine Bitterkeit die armen Seelen. — Die Art und Weise der messianischen Deutung ist natürlich verschieden. Vielfach erscheint eine derartige Beziehung nicht als Deutung, sondern nur als Fingerzeig für die erbauliche Meditation des Christen. Zwar ist vielfach vom Typus die Rede, aber nicht so, dass er der direct messianischen Auslegung entgegenstände: beides erscheint vielmehr meist vereinigt. Der Satz Melanthons: haec regula in Psalmis observetur, ut sciamus saepe vocem Davidis simul esse vocem Christi et econtra vocem esse Davidis seu nostram vocem — giebt den allgemeinen Kanon für die Deutung an. So z. B. Mel. zu p. 18: Ipse David haec de se recitans tamen mente intuebatur venturum Christum, quem cogitabat habiturum aerumnas similes et gloriosas victorias. Zu Ps. 22 (C.Ref. XIII, 1049) gesteht er zu, Manches passe besser zur Geschichte Davids; in einigen Stellen spreche jedoch Christus selbst, in andern dagegen deute David selbst auf das Leiden Christi als des vorzüglichsten Gliedes der Kirche hin, und weil dessen Leiden die der Väter weit überträfen. Die gleiche Anschauung finden wir bei Luther: wir sehen in den Psalmen, was die Heiligen alle erfahren haben, und was Christus,

das Haupt aller Heiligen, gethan und gelitten hat [14]). Dagegen zu Ps. 48: Ita hunc psalmum ad omnia tempora accommodemus. Ganz ähnlich steht Wolfgang Musculus in s. grossen Psalmencommentare. Er zeigt recht den Fortschritt gegen Bugenhagen, bei welchem theils die Vielfachheit der Beziehungen und Deutungen theils die ungemessene Christianisirung des Textes grell hervortritt und der besser erkannten Theorie der Hermeneutik oft stark widerspricht. Z. B. ist nach ihm der beatus vir in Ps. 1 zuerst Christus, dann der gläubige Christ, endlich alle vorchristlichen Frommen. — Die Auffassung Calvins ist der Melanthons ähnlich. So heisst es zu Ps. 20, 10: Hodie manifestato Christo discamus hunc honorem deferre, womit die streng messianische Erklärung abgewiesen, aber die heutige Anwendung auf Christus gefordert ist. Ps. 22: in sua persona Davides typum Christi proponit. Bei ihm ist die Scheidung zwischen typischer und directer Messianität ein wenig deutlicher: das Hereinziehen der Paränese verwischt jedoch solche Unterscheidungen zu leicht. Als zweites messianisches Object erscheint die Kirche, um so eher als die schon im Alten Bunde vorhandene electio die Identität der Gemeinschaften theologisch zu begründen scheint. Zu 40, 17: D. nihil privatim sibi petere ostendit, quod non ad totam ecclesiam pertineat. Zu 44: Notandum, imaginem ecclesiae, qualis post Christum manifestatum futura erat, hic depingi. Auch Pss. 45, 68 u. a. gehen auf die Kirche, quae in Christo demum apparuit. Die starken Aussprüche gegen die Opfer fasst er gerne als Rüge des Missbrauchs, da sie ja selbst im Neuen Bunde nicht ganz entbehrt werden könnten. So zu 51, 9: sacrificia sunt sigilla gratiae Dei: hic enim adminiculis fidem nostram fulcire debet, quoties mentes nostrae vacillant. Der Character der Auslegung besteht darin: die höchsten Ahnungen, zu denen sich der Geist der heiligen Sänger bisweilen emporschwingt, werden zur vollen Klarheit des Glaubens erweitert, und die so gedeuteten Spitzen frommen Hoffens werden auch bei solchen Aeusserungen der Frömmigkeit supplirt, wo der Text dies weder fordert noch zulässt.

Die Proverbien konnte man weder in ihrem eigenthümlichen Werthe noch im Verhältnisse zur Tora erkennen, weil man in diese bereits die Elemente einer höheren religiösen Entwickelung übertragen hatte. Daher bieten sie nur eine Darlegung und Wiederholung des Dekalogs, bei der jedoch die Parabeln und Vergleiche einen formellen Vorzug bilden. Je weniger hier Weissagung vorhanden ist, um so greller tritt in dieser Chokhma jene Tendenz hervor, das ganze A. T. zu christianisiren. Die Begründung liegt darin, dass dies Buch — in der wahren Kirche geschrieben sei, welche nur den Glauben an Christus empfehlen kann, mithin ist unter der sapientia durchweg filius ad ecclesiam missus zu verstehen. Gerade darin, dass auch Christus gelehrt ist, bestehe der Unterschied dieser Sittenlehre vor der heidnischen (Draconites). Chokhma bedeute nicht nur verbum Dei patefactum in ecclesia, de Decalogo et evangelio, sondern auch den patefactor ipse

14) S. Köstlin a. a. O. II, 263.

verbi sonantis, filius Dei, qui per verbum agit omnia [15]). Dagegen ist bekannt, wie ungemein hoch Luther dieses Buch schätzte, jedoch nicht wegen seines christologischen sondern pädagogischen und lehrhaften Characters. Mel.: Monemus, summam doctrinae (die in den Proverbien vorliege) includendam esse in decalogo. — Cum hic liber in vera ecclesia Dei scriptus sit, in qua nota erat promissio de Messia, intelligamus eum et hoc velle, ut praeluceat fides, intuens Messiam in usu omnium sententiarum sive de fide loquatur sive de operibus.

Interessant ist die Stellung, welche Johann Mercier, der ausgezeichnete Exeget, zu dieser Chokhma einnimmt. Das rein Exegetische ist ihm völlig die Hauptsache, und darum finden sich nur sehr selten allgemeinere Anschauungen (abgesehn von paränetischen Winken) eingestreut. Zwar steht er nirgend über dem durchschnittlichen Niveau der theologischen Anschauung seiner Zeit [16]), aber das Wichtige ist, dass er frei ist von jener überall auftauchenden Tendenz, den ganzen Strom alttestamentlicher Religion zu christianisiren: jeder weitere Schritt, das fühlt man, muss jenen starken exegetischen Trieb mit diesem dogmatisch-erbaulichen Streben in Spannung, ja in Streit bringen. Er definirt die sapientia zu Prov. 8, 1 also: Est sap. Dei cognitio et certa ac aeternae divinae mentis et voluntatis norma, nobis in verbis ejus jam inde ab orbe condito expressa et patefacta, vel in mentibus nostris vel exterius in Verbo quod hominibus traditum est. Häufig bringt er Parallelen aus den Reden Christi bei. Die Sapienz ist keine besondre Stufe der Erkenntniss, schon in Deut. 4, 6 und Ps. 3, 10 in den Hauptsätzen vorhanden, mithin muss man sie mit Gesetz und Evangelium kombiniren. Zu Prov. 3, 17: nos ad totam coelestem doctrinam Verbo Domini revelatam et traditam referamus tam legem quam Evangelium. So findet er denn in 8, 17 die sapientia Deo insita et consubstantialis, in 8, 22 dagegen denselben Gedanken wie Joh. 1, 1, also die zweite Person der Trinität. Doch lässt er diese Erklärung nicht die Auslegung der ganzen Stelle beherrschen. Im Allgemeinen zeichnet er das eigenthümliche Wesen der Chokhma zu Koh. 12, 13 so: Salomon est legis interpres: sed praecepta legis figuris et parabolis illustravit, ut ad omne hominum genus applicaret: sic Prophetae fere ubique Legem inculcant sed cum comminationibus . . . . Sapientum ergo doctrina non est alia a Legis doctrina.

Im Ecclesiastes nämlich findet er nur die Empfehlung der Gottesfurcht und die Warnung, sich nicht auf die Welt zu verlassen, widerlegt aber jede epikureische Beziehung. Bei scheinbaren Widersprüchen hilft er damit fort, dass er sagt, Salomo rede hier ratiocinandi causa. Melanthon giebt als Grundlehre des Koheleth an: Deum time et mandata ejus observa. Dies könne aber nur geschehen durch die Glaubenslehre vom wahren Gotte, von der Anerkennung des Gottessohnes, von der Glaubensgerechtigkeit, vom neuen Gehorsam. „Denn er redet zu Zuhörern von der wahren Kirche, denen sich Gott offenbarte und Verheissungen überlieferte". Mithin seien jene Doctrinen hier stets zu suppliren. C. Ref. XIV, 147. Luther findet darin Matth. 6, 34 gelehrt: wir sollen die Vergeblichkeit alles menschl. Vornehmens lernen. —

15) Draconites, Proverb. Salom. Viteb. 1564 p. 12.

16) So sagt er zu Hiob 33, 23: Homo recte poenitentiam agit, per fidem amplectens promissiones de remissione peccatorum propter Christum, in quem et veteres illos Patres credidisse non est dubitandum ante Legem, etiam qui alioqui de Dei ecclesia non erant, dico de familia Abraham: ut Job, Elihu et alii, qui hoc libro memorantur et qui eorum tempore fuerant, quos Cabala a Patribus de Messia edoctos fuisse credibile est. Die evangelische Wendung des letzteren jüdischen figmentum giebt er zu Prov. 1, 20: Nullis temporibus in ecclesia deest vox divinae sapientiae per doctores a Deo missos, qui homines de Deo, ejus cultu, fiducia, et omnibus vitae officiis instituant.

Das Hohelied fasst man bisweilen als dramatisches Gedicht (in morem dramatis): der Bräutigam ist Christus, die Braut die Kirche, die Freunde des ersteren die geistlichen Lehrer. Der Gottesname fehlt, weil Salomo (noch jugendlich) dies Buch für die Heiden schrieb, welchen der Name Gottes nicht so bekannt war wie den Israeliten (J. Mercier). Dagegen sah Sebastian Castellio, der treffliche Bibelübersetzer, in dem Liede nur ein erotisches Gedicht; deshalb allein musste er 1544 Genf verlassen[17]). Nach Luther (vgl. oben) besingt hier Salomo, wie da, wo Gehorsam und gut Regiment sei, Gott wohne, als rechter Doctor politicus. — Die Frage des Buches Hiob wird vor Allem von Luther schön und tief gefasst: Gott schickt uns Leiden, um den Glauben zu prüfen und die Geduld zu bewähren. Vereinzelt steht die Ansicht von Mercier, der mit den jüdischen Auslegern, wie oben erwähnt, den Goel in 19, 25 nicht für Christus nimmt und die Stelle nicht von der Auferstehung deutet. Das geschieht sonst durchweg, so dass sie Calvin als Hauptbeleg gilt für die geistliche Deutung aller irdischen Verheissungen. Die Opfer Hiob 1, 5 fasst M. nicht als Sühn- sondern als Dankopfer. In Cp. 31 findet er keine eigenthümliche Höhe sittlich-religiöser Anschauung, percurrens partes et mandata divinae legis. Das Kopher 33, 23 ist ihm aber sanguis Christi als alleiniges λύτρον, in quod et veteres crediderunt. Der fürbittende Engel war nur ein gewöhnlicher, sofern es die Aufgabe aller Engel ist die Gebete vor Gott zu bringen, also weder ein Mensch (Prophet) noch Christus noch ein Schutzengel (nach der jüdischen Deutung). Nirgend tritt das Bewusstsein einer noch unvollkommnen Lösung der Frage des Gedichts (das auch Drama ist) hervor.

8. Prophetismus. Mehr als besondre Erscheinungsweise denn als Entwicklungsstufe der Religion galt das Prophetenthum. Propheten hiessen im Allgemeinen Alle, welche öffentlich lehrend auftreten; und sofern diesen auch die Abfassung der heiligen Schriften zugeschrieben ward, umfasst der damals übliche Ausdruck „prophetische Schriften" den ganzen Kanon des Alten Testamentes. Hiebei kam die Bedeutung נָבִיא innerhalb der Synagoge nicht in Betracht. Der engere Begriff musste weichen, sobald die Verkündigung von Weissagungen den goldnen Faden bildete, an den man das Verständniss der alttestamentlichen Oekonomie anknüpfte. Bestimmte dogmatische Vorstellungen von Religion, Heil, Rathschluss Gottes nöthigten zu der Annahme Einer Kirche, Eines Glaubens und also auch Eines Lehramtes von Anfang des Menschengeschlechtes an. Weder Abraham noch Seth noch Enos war der erste Prophet, sondern Adam als Empfänger der ersten Verheissung. Zwar waren die Propheten verschieden, die Einen grösser als die Andern, allein es findet eine successio continua statt, und eine perpetua vox evangelii: die Chronologie muss sich nach dem Dogma strecken oder verkürzen. Melanthon: Continua successione secuti sunt Adam, Seth, Henoch, Metusalem, Noah, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moses,

---

17) S. Schweizer, Sebastian Castellio in Baur und Zeller's theolog. Jahrbüchern 1851, 1, S. 4.

Josua et post hos alii. Die Richter gehören auch dahin, weil von Gottes Geist getrieben. Deinde Samuel, Nathan, David, Ahias Silonites, Elias, Elisaeus. Nach dem Tode des Elisa verstreichen etwa 50 Jahre bis zu Jesajas, ***Jeremias vidit Jesajam.*** (C. Ref. XIII, 796.) Ein Wendepunkt ist Samuel, weil durch ihn das Prophetenthum eine sedes certa empfing und eine vera schola, in qua vera Dei agnitio et optima doctrina physica lucebant. Ibid. p. 981. Mit ihm beginnt auch G. Major die Reihe der eigentlichen Propheten, des tertius ordo doctorum ecclesiae Dei — nach Act. 3. Sie erscheinen alle als gubernatores, rectores, conservatores ecclesiae. Elias war quarti millenarii episcopus. Nach dem Exil übernehmen duces et sacerdotes die Leitung der Kirche. Die Begabung des Propheten ist unmittelbar von Gott; er redet nicht von sich selbst. Propheta est persona immediate a Deo vocata ad docendum Evangelium et consilia certa politica, habens testimonia divina, quod non erret (Mel.). „Ein Prophet wird genennet, der seinen Verstand von Gott hat ohne Mittel, dem der heilige Geist das Wort in den Mund leget; denn er ist die Quelle und sie haben keinen andern Meister denn Gott.“ Luther III, 1172. Doch legt er auch wohl den Nachdruck auf den Inhalt: „Ein Prophet soll eigentlich der sein, der von Jesu Christo predigt“ IX, 855. Allgemeiner fasst den Zweck Melanthon: Haec praepicua causa, cur prophetae vocati et missi sint, ut per viros antecellentes testimonia ostenderentur patefactionis divinae et per eos *renovaretur* doctrina de Deo et promissio de mediatore repeteretur et *illustraretur.* Darin liegt auch der Unterschied der späteren von den früheren Propheten, dass sie *illustriora* testimonia gaben und limpidiusque clariusque weissagten. Calvin: *foedus Dei*, quo sibi homines per Christum reconciliat, *sancire* illis propositum fuit (Comm. in Pent. p. 613). Ihre politische Thätigkeit, wie sie bei Joseph, Samuel, Elisa hervortritt, war nur Nebensache, sofern sie nur darbot occasiones miraculorum, in quibus Deus illustria testimonia de sese ederet (C. Ref. XIII, 793. 989). In dieser Thätigkeit sind sie (nach Luther) nicht fehllos, wenn sie von weltlichen Läufen etwas verkündigten[6]). „Ob aber denselben guten Lehrern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz und nicht eitel Silber, Gold und Edelstein bauten, so bleibt doch der Grund da“ (Köstlin II, 262). Ueberhaupt sollen alle Wunder, die sie vollbrachten, sowie omnes mirandae victoriae et liberationes nur die Wahrheit ihrer Lehre bekräftigen. Auf das wechselvolle geplagte Leben der Propheten als Wahrheitszeugen weist Luther häufig hin: „sie haben allezeit zwischen Thür und Angel stehen müssen und sich klemmen lassen“ XXII, 1912; VI, 2441; X, 1079. Ihre Lehrthätigkeit umfasst zwei Seiten: sie sind Ausleger des Gesetzes, haben von Mose gelernt und sind Zeugen der göttlichen Weissagungen von Christo. Mel.: Propheta est testis verae interpretationis legis et promissionum divinarum de mediatore Christo (XIII, 1017). Zum Gesetze treten sie daher niemals in einen

---

6) Marlorat. (praef. in Jes. I) gesteht ein: *major* pars in Prophetis de regno *corporali* loquitur.

Gegensatz, sondern erläutern dasselbe nur und geben die practische Anwendung. Denn sagt auch (in Levit. praef.) Brenz, die P. wollten ihre Zuhörer ab externis illis et leviticis sacrificiis abziehen, so meint er doch mehr die Herstellung des usus pius et legitimus. Calvin zu Ps. 40, 7: David habe selbst nicht taube Ohren gehabt, er bitte nur, ut melior esset Legis interpres externosque omnes ritus ad spiritualem Dei cultum (im Gegensatz zum c. umbratilis) referret. Aus Moses nahmen die Propheten *docendi* formam, ne minas pro suo more superbe contemnerent Judaei quas Deus legi attexuerat (in Pent. 449). In glücklichen Zeiten wiesen sie die Gnade Gottes auf, in bösen das Gericht: die gesetzlichen Drohungen und Verheissungen passten sie den Zeitverhältnissen an. Aehnlich Luther: die P. sollten das Volk in Zucht halten, aber auch Vertrauen erwecken zur göttlichen Barmherzigkeit VI, 3298. 2170. In Betreff der Prophezeiungen findet Melanthon omnes articuli fidei bei Jesajas und weist sie im Einzelnen nach C. R. XIII, 799. Auf die Form der Prophetie wird selten Rücksicht genommen: einen Abweg bezeichnet es, wenn Oekolampad (Comm. in Jes.) die Vision in Jes. 6 darum höher stellt, weil sie eine externa, nicht interna prophetia enthalte. Die Zukunft lag den Propheten nicht als solche und unbegrenzt vor Augen, sondern nur soweit es der Heilszweck nöthig machte. Calvin: Quamvis prophetae non praeviderint quicquid futurum erat sed tantum pro revelationis modo, nihil tamen quod utile cognitu esset ipsos celavit. Ad omnes *necessarias* praedictiones Spiritus Sancti organa fuerunt, et *fides* eorum vaticiniis aequali tenore constitit, ut nihil vel *temere* vel *frustra* effutiverint. Der weite Umfang des Begriffs verbot ohnehin den Ausschluss aller freien geistigen Selbstthätigkeit seitens der Propheten. — Luther IX, 655: „Wiewohl die Propheten nicht eigentlich gewusst haben eine gewisse und bestimmte Zeit, so haben sie doch insgemein angezeigt alle Umstände der Zeit und Stätte, — also dass man gewisslich bei den Zeichen könnte wissen, wenn die Zeit da wäre. Der Prophet Daniel ist nahe hiebei kommen, hat aber dennoch auch dunkel davon geredet, wann Christus sollte leiden und sterben." Anders Melanthon, der nicht nur die Prädiction von historischem Detail vertheidigt, sondern auch das chronologische nachweisen will, oft mit rabbinischen Künsten. So sieht er in den Worten Lemarbeh hammisrah Jes. 9, 7 die Zahl 809, d. h. die genaue Anzahl der Jahre, welche zwischen der Weissagung und der Auferstehung Christi liegen. — Die Erfüllung der Weissagungen ist in der Erscheinung des Erlösers und seines Reiches vollzogen[7]; ihre geistliche Deutung verbot, dieselbe zum Theil in die Zukunft zu verlegen. Die theilweise Nichterfüllung von einigen schreibt Luther der Aenderung des göttlichen Rathschlusses zu I, 968.

7) Eine Uebersicht über die ganze alttestamentl. Weissagung bietet Urbanus Rhegius, Dialogus von der herrlichen trostreichen Predigt, die Christus Luc. XXIV von Jerusalem bis gen Emaus den zweien Jüngern am Ostertage aus Mose und allen Propheten gethan hat. Wittenberg 1584.

§ 36.

Die antikirchlichen Extreme.

Gegen die dargelegte Auffassung der heil. Schrift Alten Testamentes erhoben sich in diesem Zeitalter mehrfach Stimmen und Richtungen, deren Irrthümer die bisher verdeckten Gegensätze und Inconsequenzen zwischen Theorie und Praxis, Postulat und Wirklichkeit hätten aufweisen können und sollen, die aber nur zur Verfestigung derselben in der kirchlichen Anschauung dienten. In der Opposition zeigt sich theils eine Ueberschätzung, theils eine relative Nichtachtung des A. T., allein beides floss aus derselben Quelle. Das neue Verständniss der Schrift war bedingt durch neuen Geist. Sowohl diese Bedingung als auch die Auctorität der Schrift überspannten die Münzerischen Schwärmer und Wiedertäufer: der Geist allein legt die Schrift aus, nur allegorisch; alle Schriften der Bibel sind als Gotteswort Norm, vorzüglich die ältesten (Bücher Mosis), auf welche Propheten und Apostel ihre eigne Auctorität gründen. — Reifere Formen des Widerspruchs bezeichnen Sebastian Frank, Schwenkfeld von Ossing, Theobald Thamer. Das Wort Gottes wird in seinem Unterschiede von der Schrift urgirt, in seiner wesentlichen Unfähigkeit, ganz im Buchstaben aufzugehen, mithin kann das Verständniss desselben niemals das des geistigen Wortes vermitteln. Die unmittelbare Offenbarung erklärt erst die mittelbare und wird dadurch zum Schriftschlüssel (innres Wort, Naturoffenbarung, Gewissen). Daran knüpfen sich mehrfach kritische Bemerkungen über verlorne Schriften des A. T., über Widersprüche, über Unverbindlichkeit der Gesetze. Agricola von Eisleben zieht sammt seinem Anhange, den Antinomisten, aus einer Seite lutherischer Anschauung die practische Consequenz, ohne die theologische Seite zu berühren.

Weder eine gründlichere Methode der Schriftforschung, noch ein klareres Bewusstsein über das Eigenthümliche christlicher Frömmigkeit, noch unbefangner geschichtlicher Blick bildeten die Grundlage, den Ausgangspunkt und das historische Recht solcher Opposition. In ihrem Individualismus verkennt sie die Bedingungen des Gemeinschaftslebens und vermag daher die kirchliche Strömung weder zu hemmen noch gar in ein andres Bette zu leiten:

selbst ihre Wahrheiten werden vergessen und hindern nicht die dogmatische Erstarrung.

Erläuterungen.

1. Wir sahen, dass zwar in der Theorie der Literalsinn als der erste galt, dass aber die erbauliche Praxis einen umfangreichen Gebrauch der Allegorese hervorrief. Es hing dies mit der Forderung zusammen, dass die Schrift nur von dem erleuchteten Leser verstanden werden könne, dass das Verständniss sich erst dem Gläubigen, der den rechten Geist empfange, erschliesse. Eine bestimmte Vorstellung der analogia fidei bildete den Schlüssel der Schrift, die nur recht verstanden Auctorität sein durfte; für andere normirte der erbauliche Zweck, d. h. eine Anschauung von der normalen christlichen Frömmigkeit die Auslegung: beides lag im Gebiete der Tradition, der dogmatischen (die sich eben neu bildete) und der des kirchlichen Gemeinschaftslebens, während die Reformation mit dem Princip der Tradition völlig gebrochen zu haben schien. Immerhin lag der Schlüssel zur Schrift (nicht in der postulirenden Theorie, nach welcher sie sich selbst auslegen sollte, sondern in der Praxis) thatsächlich ausserhalb derselben. Fand man ihn nicht entweder im Geiste ächt christlichen Glaubens oder im Heilsrathschlusse Gottes, so mussten mannigfache Irrungen eintreten. Die verschiedenen Auffassungen des A. T., welche mit denselben verbunden erscheinen, erweisen sich nur als verschiedene Schösslinge derselben Wurzel.

2. Die Auffassung von Thomas Münzer konnte freilich als äusserliche Consequenz der kirchlichen Anschauung gelten: denn nach dieser ist in allen Zeiten dasselbe Evangelium, dieselbe Lehre vom göttlichen Willen verkündigt worden, mithin auch in allen Theilen der Bibel vorhanden. Diese Identität führte zu Irrungen, wie denn Luther und Melanthon die Doppelehe des Landgrafen von Hessen mit dem Beispiele der Patriarchen vertheidigten oder entschuldigten; die Polygamie sei jure divino niemals verboten. So auch Bern. Occhino. Münzer will die Geschichte Israels als Norm gelten lassen, erweitert daher diese Anschauung, stützt sich aber doch auf das Wort Christi, er sei gekommen, das Schwerdt zu bringen und ein Feuer auf Erden anzuzünden. Die Schriften Mosis enthalten ihm die älteste Offenbarung und nehmen deshalb die höchste Auctorität in Anspruch. Sie sind die Principalschriften. „Der Grund und die rechte Hauptsumma aller göttlichen Wahrheit und Willens ist in den Büchern Mosis.“ „Was sonst noch in der Schrift vorkommt, ist nur eine Erklärung Mosis[1].“ Darum führt er auch das „Schwerdt Gideons“, die Feinde sind ihm Cananiter. Zur Auslegung der Schrift fordert er den „Schlüssel Davids“, d. i. seinen eignen Geist, den der Geist Gottes unmittelbar lehre. Weniger in der Auffassung der Schrift als in dem ganzen Wesen lag sein Gegensatz gegen die Reformatoren,

---

1) Nach Schenkel, Wesen des Protestant. 1846. I, 80.

welche die Offenbarung Gottes durchaus als Heils- und Liebesoffenbarung fassten. Daher denn auch die verkehrtesten Folgerungen daraus hervorgehen, indem man die Auctorität des A. T. streng durchführen, aber nicht durch die evangelische Grundanschauung erweichen wollte. Daher die Verbindlichkeit der politischen Gesetze (Abschaffung alles Zinses durch Prediger Strauss in Eisenach [2]), und Erlaubniss des im Gesetz Mosis Unverbotenen, was zu wahrem Communismus führte.

3. Für Sebastian Frank, Schwenkfeld u. A. ist zwar die Schrift inspirirt, allein die höchste Auctorität kann nur die schlechthin geistige und unmittelbare Offenbarung des geistigen Gottes fordern. Dies Wort Gottes ist ewig, zeitlos, Gott selbst — kann also nicht zugleich vergänglicher Buchstabe sein. Er erinnert an die Incongruenz zwischen Sprache, Schrift und Geist, so dass seine Bemerkungen ein heilsames Correctiv und Corrosiv gegen die sich steigernde Verknöcherung des Schriftansehens und die Identificirung von Schrift und Gotteswort hätten abgeben können. Man soll nicht einen „Abgott" aus der Schrift machen: die Propheten haben ja Vieles geschrieben, was uns nach dem Zeugniss der Schrift selbst verloren gegangen ist. S. Schenkel l. c. I, 139. Schwenkfeld legt auf das mündlich gepredigte Wort grossen Nachdruck: die Uebersetzungen könnten nicht einmal vollkommen die Ursprache wiedergeben, viel weniger den Geist. Die Schrift sei nur ein Mittel, um Gott nicht zu vergessen; der Buchstabe allein liefert nicht Gotteswort, sondern führt nur davon ab. Demgemäss sucht man theils im innern Worte, theils in „den Kreaturen", der Natur, den Schlüssel zur Schriftoffenbarung. Servet fordert eine noch freiere Stellung; die Kirche habe lange ohne Schrift bestanden (wie später Lessing) und besitze noch immer das Recht, den Umfang des Kanons zu bestimmen. Aus demselben Grunde wollte Hetzer auch die Apokryphen den übrigen kanonischen Schriften völlig gleichstellen. Die Schrift als solche kann nicht die Wahrheit geben, sagt Denck, daher denn auch zwischen Mose und Ezechiel Widersprüche stattfänden. Franck spricht sich sehr entschieden gegen das Ceremonialgesetz aus und leugnet den göttlichen Ursprung. Er sieht richtig die Incongruenz zwischen den Ceremonien und ihrem oft genannten Zwecke, die Juden an das Geistige zu gewöhnen. Er meint: Gott kümmere sich darum nicht; Israel habe dies von den Heiden abgesehen; um Aergeres zu verhüten, habe Gott zugelassen, dass die Israeliten „mit der Docke spielten". Es macht die Masse „um kein Haar besser" und hat keine theologische Bedeutung. Schenkel ibid. p. 203 f.

Eigenthümliches bietet Theobald Thamer. (S. die Monographie von Neander, Berlin 1842.) Unter den drei Zeugen für die Wahrheit

---

2) Melanthon behandelt diese Frage ausführlich in den elementa Ethices doctrinae (Vitebergae 1554 p. 136 sqq.); das Wort Christi bestätigt nach ihm das Gesetz des Pentateuchs, das nicht als solches Auctorität hat; auch bringt er Parallelen aus den griechischen und römischen Gesetzen bei — also in Uebereinstimmung mit seinen allgemeinen Grundsätzen.

stellt er die Schrift erst an die dritte Stelle neben das Gewissen und die Creaturen. Sie ist mehr eine Erinnerung an diese beiden, als dass sie selber zeuge (Neander S. 31). Auch steht sie darin niedriger, dass sie durch Vermittelung von Menschen gesandt ist, jene aber unmittelbar. Die Schrift nennt er daher selbst „das Gesetz Mosis". Er setzt das Wesen des Mosaismus darin, dass einer wegen zeitlicher Ehre und Besitz Canaans Gott und dem Nächsten dient: der ist nach der Gerechtigkeit des Gesetzes Mosis oder der Natur unsträflich (l. c. S. 33). Mithin nichts von geistlicher Deutung und evangelischem Gehalte, obgleich er sonst die allegorisirenden Deuteleien sehr liebte. S. 7. 47. „Gott will nicht mehr haben, nachdem die Zeit erfüllet, dass wir länger Moses Discipel sein, um des gelobten Landes oder des Bauches Willen nicht mehr wirken sollen." S. 14. Der Prophet dagegen in Deuter. 18, 15 sei zu deuten „auf die geistliche Menschheit Christi, das sind wir selber oder unser Gewissen" S. 38. Sonst bleibt „die äusserliche Menschheit Christi" bei Mose im Alten Testamente. Der letztere Ausdruck ist dem dogmatisch herkömmlichen der lex synonym und umfasst durchaus keine historische Erscheinung nach ihren Momenten. Demnach dürfen uns die Heiligen des Alten Bundes keineswegs Exempel sein, — ein Satz, der weniger gegen die Schwärmerei als gegen die alte Gewöhnung gerichtet zu sein scheint: Decepit te vana opinio vulgi, quod nugatur, omne quod factum est a sanctis, id Deo arridere et in exemplum trahendum esse. S. 9. Da bei Thamer kein Moment positiv richtigerer Anschauung vorhanden ist, soweit es das A. T. betrifft, so konnte von ihm auch keine bleibende Wirkung ausgehen.

4. Ausserhalb eigentlich theologischer Anschauung liegt anch die antinomistische Opposition des Agrikola von Eisleben. Sie dreht sich um die Predigt des Gesetzes im Gewande des alten Testamentes innerhalb der christlichen Kirche. Agrikola zieht die Consequenz aus vielen Aeusserungen Luthers, die die Freiheit der Christen von Moses nachdrücklich betonen: da nun nicht mehr die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes als solchen gilt, so vermag die Predigt derselben nicht „Busse" zu wirken, sondern höchstens eine Reue ad condemnationem. Vielmehr sei das gesetzliche Material, was als ewige sittliche Norm gilt, dem „Evangelium" (dem N. T.) zu entnehmen: dieses wirke sowohl Busse als Vergebung der Sünden, sofern es erst heiligen Geist gebe, der den Menschen allein um seine Sünden recht strafen könne[3]).

3) In den gewöhnlichen Darstellungen wird Agrikola meist in ein falsches Licht gerückt und mit seinen Anhängern verwechselt. Die deutlichsten Aufschlüsse über seine Lehre giebt die Vorrede zu seinen „kurzen Summarien", deren Druck Luther inhibirte, sammt dem daran sich schliessenden Briefwechsel S. Förstemann, Neues Urkundenbuch. Hamburg 1842. I, 296 ff. Als das caput draconis bezeichnet Wendelin Faber (ibid. p. 332) die Sätze: Poenitentiam, cognitionem peccati, timorem Dei docendum esse non ex lege sed ex evangelio nomine Christi; in novo To non esse quaestionem de violatione legis

Ursprünglich lag die Verwirruug des Streites in der Mischung des rein dogmatischen mit dem offenbarungsgeschichtlichen Unterschiede von Gesetz und Evangelium. Die weiteren Anhänger freilich bekennen sich zum eigentlichen Antinomismus, gegen den der locus vom tertius usus legis (Gesetz ein Spiegel d. i. Fortbestehen eines normativen sittlich-religiösen Ideals auch für die Gläubigen) gerichtet ist. — Immerhin waren diese Irrungen und Missverständnisse Aufforderung genug, theils exegetisch strenger zu verfahren theils die geschichtliche Auffassung der Testamente der dogmatischen vorhergehen zu lassen, wenn auch unkräftig, die richtigen Wege zu bahnen.

Gleichwohl haben wir die Fülle kritischer Fragen gegen die bisherige Tradition wie gegen die Anschauungen der Reformatoren nicht nach den einzelnen Beispielen zu messen, welche in ein helleres Licht treten, weil sie in enger Verbindung mit tonangebenden Führern erscheinen. Das geistig so tief und gewaltig erregte Zeitalter enthält Andeutungen genug, dass auf hundert Punkten biblischer Wissenschaft das bisher Geltende kritisch erweicht und stark bezweifelt wurde; j e d e Art von Tradition befragte man um ihr Recht. Vorzüglich begünstigte dies Streben (auf dem A. T.) genauere Kenntniss der jüdischen Schriftauslegung sowie der an den Klassikern genährte freie wissenschaftliche, oft auch humanistisch frivole Sinn. Es deutet auf solche Strömungen eine ausgedehnte Polemik hin, wie z. B. die des Calvin gegen die Anschauung, dass die Verheissung für Israel in irdischer Glückseligkeit bestehe, — eine Ansicht, die erst am Ende des Jahrhunderts bei den Socinianern festen Fuss fasste; so auch die Zurückweisung vieler freier Meinungen über Hiob im Commentar des Joh. Mercier. Freie kritische Bemerkungen findet man in den Schriften des A n d r e a s M a s i u s (Rath am Hof zu Cleve)[4], reichlicher bei den Gegnern des Faustus Socinus. So muss

---

sed de sola violatione filii Dei. — Vgl. über diesen Streit auch **Gustav Frank**, Gesch. der protest. Theol. I, 148 ff.

4) Er starb als Katholik am 7. April 1573; sein Commentar über das Buch Josua ist in die critici sacri (London 1660 u. Frankfurt 1696 Tom. I) aufgenommen. In der Vorrede zu seiner Ausgabe der griech. Uebersetzung des Josua erschütterte er sehr bedeutend die Auctorität der LXX und verwarf die fabelhafte Entstehungsgeschichte derselben. Mit Arias Montanus (Antwerpener Polyglotte) war er nahe befreundet. So z. B. hielt M. den Josua nicht für den Verf. des Buches, auch nicht theilweise, weil die häufige Formel „bis auf diesen Tag“ auf spätere Ereignisse gehe. Unter dem Sepher Jescharim verstand er alte Annalen, aus denen Esra die heil. Geschichte schrieb. Viele Bücher sind verloren gegangen, zweifelhaft ob nach göttlichem Rath oder aus Halsstarrigkeit des Volks. Die Propheten Nathan, Gad, Ahia, Semaja haben geschrieben: sed quis non rideat dementiam, si quis istorum scripta in nostris ut vocamus bibliis quaerat? S. crit. s. I, 1676. (Diese dementia ward später fast Glaubensartikel!) Doch verwirft er die natürliche Erklärung von Josua 10, 13, wie sie Kimchi, Maimonides, Levi ben Gerson u. A. aufstellten, nimium de aequabili coelestium orbium conversione atque concentu

dieser den Verdacht zurückweisen, die Schriften des A. T.'s seien selbst als Geschichte völlig unglaubwürdig, und die Vermuthung umfassender Depravation derselben tritt nicht mehr so schlicht und durch die schlechte Beschaffenheit der Handschriften so gut begründet auf, wie in älterer Zeit (Roger Bacon). Der Florentiner Franz Pucci behauptete die natürliche Unsterblichkeit aller Dinge, weil sie gut geschaffen seien; ein Martin Seydel leugnet, dass die Propheten sich an die Weissagung 2 Sam. 7. angeschlossen hätten, leugnet, dass Jesus der von den Propheten geweissagte König gewesen, da sein Reich nicht von dieser Welt sei. Weittragende Zweifel äusserte auch der Danziger Matthäus Radecius. — Dennoch blieben diese Zweifel lahm und vereinzelt. Die Opposition musste ein bedeutendes supernaturales Element aufnehmen und sich streng auf die Schrift stellen, wollte sie nicht wirkungslos verhallen. Dies geschah im Socinianismus, dessen rechte Ausbildung und Hauptwirksamkeit jedoch schon in die folgende Periode fällt.

§. 37.

Einfluss und Gebrauch des A. T.

Die Reformation löste die theokratische Form der Kirche auf: ihr Wesen ist rein geistlich und himmlisch. Aber dadurch erhielt das weltliche Regiment als solches neue Bedeutung als göttliche Institution, doch mit beschränkten Rechten (so Luther). Die mosaischen Gesetze kann man lassen oder annehmen, nicht weil sie den Christen binden, sondern wenn sie sich als brauchbar erweisen. Ward aber, wie bei den Reformirten, auch das A. T. in aller Strenge als Gotteswort gefasst, so musste es, im Einklange mit den kirchenpolitischen Conjuncturen der Zeit, neue theokratisirende Formen fördern. Je stärker überdies die religiös bewegte Zeit eine allgemeine Verpflichtung zum christlichen Bekenntnisse anerkannte, um so weniger vermochte sie sich vor theokratischer Ge-

---

solliciti, non satis bene et parum liberaliter de effectoris Dei potentia. Ueberhaupt hat M. die jüdischen Interpreten bedeutend benützt, aber meistens polemisch. Darum heisst er bei Joh. Morinus Exercitt. bibl. 1633 p. 44: vir linguae Hebraicae et Syriacae peritissimus atque in lectione rabbinica egregie exercitatus, cujus unius sententia multorum instar esse potest. Auch im N. T. übte er freie Kritik und wollte z. B. Act. 7, 16 aus Jos. 24, 32 corrigiren. S. Ludw. Cappellus, Crit. sacra 1650 p. 423. Rich. Simon (histoire critique du V. T. 1685 p. 31) sagt: Masius est un des plus sçavans et des plus judicieux interpretes de l'Ecriture que nous ayons eu dans ces derniers siècles.

staltung des politischen und bürgerlichen Lebens zu bewahren. — Im Cultus schien man anfangs auf luther. Boden dem A. T. als einem Haupttheile der Schrift einen weiten Raum sichern zu wollen. Das Interesse der christlichen Predigt trieb jedoch weiter: an Stelle der alttestam. Lectionen trat der Katechismus und nur die zehn Gebote wurden aus dem A. T. gelesen und erläutert; die Einführung der alten Perikopen that an den meisten Orten das Uebrige, um einen umfangreicheren Gebrauch des A. T. zu verbannen. Anders bei den Reformirten, welche diese römische Erbschaft nicht antreten; bei ihnen bürgert sich die lectio continua auch des A. T. und Benutzung desselben in der Predigt fest ein. — Die bildende Kunst konnte von den reformat. Kirchen kaum eine Pflege erwarten; die höhere Idee von Religion widerstrebte jedem Mittel, durch den Reiz der äusseren Sinne auf die Frömmigkeit zu wirken. Der Abscheu gegen alle Creaturvergötterung verbannte auf reform. Boden alle Bilder aus den Kirchen und fand im Dekaloge eine Begründung, die den Gegensatz gegen die kirchliche Kunst befestigte. Der weitere Blick gestattet den biblischen Historienbildern unter dem Gesichtspunkte lehrhaften Nutzens kirchliche Geltung. Nur die Musik ward in ihrer vollen Bedeutung für das religiöse Gemeindeleben von Luther gewürdigt. Anfangs galt der Psalter durchweg als die Basis des kirchl. Gesanges und blieb es lange Zeit bei den Reformirten; doch hat Luther durch eigne Dichtungen zur Beseitigung desselben wesentlich beigetragen.

Erläuterungen.

1. Der Bruch mit der römischen Kirche zerstörte auch die mittelalterliche Form der geistlichen Theokratie. Die neuen Principien hat Luther schon 1523 in s. Schrift „von weltlicher Oberkeit" [1]) mit grosser Klarheit entwickelt. Die Kirche ist rein geistlicher Art, — und das weltliche Regiment ist gottgeordnet, ja selbst ein heiliger Orden, die Quelle der modernen Staatsidee. Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben (1 Tim. 1, 9), aber den Ungerechten kann nur der Staat zügeln. Magistratus est donum aureum Dei, sagt Draconites zu Ps. 20.

---

1) Erlanger Ausgabe 22, 59—105. Genaueres bei Köstlin, Luthers Theologie II, 485 ff.

Darum wird das Recht der Obrigkeit überwiegend auf Moses und das A. T. gegründet: auf Gen. 9, 6; Exod. 21, 24 (auch wohl auf Prov. 16, 10) sowie auf Röm. 13, 3. Denn das A. T. ist „nur so aufgehoben, dass es frei ist zu thun und zu lassen“ (ib. S. 74). Christus regiert allein durch den heiligen Geist, worauf die Propheten (Ps. 110, 3; Jes. 11, 9; 2, 4) schon hingewiesen haben. Aber dem theokrat. Zuge konnte auch er sich nicht entziehen [2]). Freilich „hat der Kaiser mit der ersten Tafel des Dekalogs nichts zu schaffen“, aber die Kirche bedarf auch äusserer Gestaltung, und die Pflicht der Oberkeit, äussern Frieden zu wahren, kann leicht auf Verhütung der Ketzerei ausgedehnt werden sowie auf die Förderung der reinen Lehre. Denen tritt er entgegen, welche an Stelle der kaiserlichen Gesetze die mosaischen einführen wollten [3]): letztere seien oft gut, wie die gegen Wucher (den er jedoch mehr aus dem Princip der Liebe verwirft), aber nicht an und für sich maassgebend. Wir sind als Heidenchristen nicht ans Gesetz gebunden. Er weist wohl auf Daniel und Joseph hin, die auch unter heidnischen Gesetzen fromm lebten [4]). Andre meinten, die Regierungen sollten zum Dekalog hinzufügen, was dem Naturgesetz nicht widerspricht oder aus ihm abgeleitet ist [5]). Doch blieb man über den Unterschied des öffentlichen Rechtes und der religiösen Verpflichtungen meistens im Unklaren. — Auf reformirtem Boden sollte das Verbum Dei in allen Dingen die höchste Auctorität sein. Dies verursachte eine mehr gleichartige Geltung der beiden Testamente, und je mehr die kirchlich-politischen Verhältnisse feste Ordnungen forderten, um so eher musste hier das A. T. viel grössere Verwendung finden. Gerade die höchst entschiedene Ablösung von der römischen Kirche führte sonach von biblischem Grunde aus zu neuen theokratisirenden Formen, mehrfach mit republikanischem Charakter. Die religiöse Selbständigkeit der Gemeine ward so stark betont, dass Conflicte mit der Staatsgewalt nicht ausbleiben konnten (Schottland, Schweiz). In England entstand durch Heinrich VIII. ein eigenthümlicher Cäsareopapismus, der unter Elisabeth von den Kirchen des Festlandes her Nahrung empfing und bald im A. T. seine Stützen suchte (Jakob I).

---

2) Näheres über die ganze Frage s. in meiner Rede über „die Theokratie Israels“. Greifswald 1864. Vorzüglich Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. 1864.

3) Opera exeg. lat. 18, 102 ff.

4) So auch Melanthon (de dignitate legum im Corp. Reform. XI, 357 ff 630 ff.): Tractabo disputationem, quod Christianis non sit necessarium uti legibus Mosaicis sed quod liceat uti legibus, quae juri naturae consentaneae sint, etiamsi ab ethnicis magistratibus conditae sunt. Deinde ostendam, jus Romanum antecellere legibus aliarum gentium et vere quandam Philosophiam esse. Ibid. p. 916: Deus imperia singula suis legibus regi permisit.

5) So Lindemann im Corp. Reform. XI, 913. Vgl. Schlottmann, de Philippo Melanthone reipublicae literariae reformatore. Bonnae 1860 p. 59 sq.

2. Die Absicht, das christliche Volk mit der h. Schrift in möglichst weitem Umfange bekannt zu machen, war es, welche auch lutherischerseits dem A. T. im Cultus einen bedeutenden Raum schien gönnen zu wollen. Die lectio continua herrscht anfangs vor. Nach Luther[6]) sollen täglich Morgens Moses und die Historien, Abends die Propheten gelesen werden sammt dem N. T. Auch nach der preuss. KOrdnung (vom 6. Juli 1525 bei Richter I, 29) soll der Pfarrer die Capitel ordentlich nach einander aus dem A. T. nehmen — Morgens bis auf die Propheten, Abends von den Proph. bis zum Ende des A. T., stets unter Beifügung einer kurzen Declaration. Das N. T. fällt in die eigentliche „Messe". Aber schon 1526 verweist Luther das A. T. auf die Vesper, während der Morgen für den Katechismus und das N. T. bestimmt wird. Nach Brenz (KO. f. Schwäbisch-Hall) soll der Prediger den Text aus dem Alten u. Neuen T. nehmen. — Mit der Visitation (1528) erfolgt ein Umschwung; die Predigt soll überall Gesetz und Evangelium zeigen; der Katechismus tritt (für die Nebengottesdienste) in den Vordergrund. Der Vesper verbleibt noch die lectio aus „Moses, Richter und Könige" (Richter I, 97). Am deutlichsten tritt jenes Princip in der Nürnberger KO. (1533) hervor (Richter I, 185): das ganze Gesetz Mosis ist zu weitläuftig, Vieles daraus geht uns nichts an; wir nehmen nur Exod. 20 an, weil es Gesetz der Natur ist, was nicht mit ihm übereinstimmt, lassen wir fahren. Die andern Gesetze Mosis und die Propheten legen nur das Gesetz aus. Der Katechismus soll die Schriftlesung ersetzen: dem A. T. verbleiben nur die 10 Gebote, aber als Theile des ersteren. In den meisten KOrdnungen wird nichts Bestimmtes angegeben; nach der Wittenberger (1533)[7]) mag der Prediger in der Vesper und an den Wochentagen nehmen, „was ihm gut dünkt zur Besserung des Volkes" aus heil. Schrift. Längere Zeit hält sich noch (kl. Wirtemb. KO. v. 1536 bei Richter I, 266) die lectio continua des Neuen T., neben dem Katechismus und den Perikopen, welche für die sonntägliche Predigt schon 1526 (v. Luther) angeordnet werden. Die Sitte hielt aber noch lange Zeit daran fest, dass die Wochengottesdienste überwiegend in das Ganze der Schrift einführen sollten. — In den reformirten Kirchen vermochte weder die Tradition des römischen Missale noch das Ansehn eines Katechismus den Bibelgebrauch im weitesten Umfange zu beschränken. Deshalb wird auch hier das A. T. in allen Theilen als lectio continua wie als Predigttext angewendet. Im common prayer book der anglikanischen Kirche ist eine sehr bedeutende Zahl der täglichen Lectionen dem A. T. entnommen, selbst den apokr. Büchern.

6) Ordnung des Gottesdienstes 1523. S. Richter, die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Weimar 1846. I, 1. Vgl. auch Ernst Ranke, Ueber den Fortbestand des herkömml Perikopenkreises. Gotha 1859, u. in den Schriften über das Kirchenjahr. Ob der Vortrag von Otto Strauss „über das A. T. in der Liturgie" (Neue Ev. KZtg. 1863 Nro. 26 S. 409) gedruckt ist, weiss ich nicht.

7) Richter I, 220. Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 380 ff.

3. Wäre nicht die Reformation überhaupt der Pflege der bildenden Kunst ungünstig gewesen, so hätte man ein starkes Hervortreten des biblischen Stoffes und ein Verschwinden des legendarischen, der bisher übermässig gewuchert hatte, erwarten können. Jene Ungunst galt ausschliesslich der kirchlichen Kunst und lag mehr in den Zeitconjuncturen als im Wesen der neuen Anschauung. Der ernste religiöse Sinn, im Begriff um die höchsten Güter Leib und Leben einzusetzen, contrastirte stark mit der heitern harmonischen Stimmung des Künstlers; noch weniger war man geneigt, den Glauben durch einen Reiz der Sinne erzeugen oder stärken zu wollen. Der Kampf drehte sich um die Bilder in den Kirchen; auch den Ungebildeten sollen sie nicht lehren, meinte Zwingli: „den Glauben soll man nicht von den Wänden lernen sondern von dem gnädigen Ziehen Gottes[8])". Die Entrüstung gegen den bisherigen Missbrauch der kirchlichen Malerei entsprang dem Abscheu vor aller Kreaturvergötterung und fand eine willige Stütze in dem Verbote des Dekalogs Exod. 20, 4, das man daher aus der schriftmässigen Fassung des Zehngebots um keinen Preis verbannt wissen wollte. Die Gefahr der Abgötterei sei zu gross, erweist er gegen Compar, der die Bilder als Bücher der Einfältigen vertheidigt. Zahllose Haufen von Gemälden sind damals in der Schweiz vernichtet worden. Die oft lascive Haltung derselben vermehrte den Abscheu des streng sittlichen Sinnes gegen sie. Vergebens weist Bucer auf Lev. 25, 56, wonach nur der Missbrauch der Bilder verboten sei. Bullinger[9]) steht ganz auf Zwingli's Seite, und auch Calvin warf das Gewicht seines Ansehens in die gleiche Wagschale (instit. christ. I c. 11). Durchweg sieht man, dass der tiefe strenge Ernst der Frömmigkeit es ist, der in letzter Instanz die kirchlichen Gemälde verbannt hat. Die Abbildung Gottes und Christi sei ohnehin zu verbieten; die bloss typischen Gestalten erregten auch Bedenken. Dagegen haben die Schweizer die Darstellung der bibl. Historien zum Privatgebrauche ausdrücklich gestattet. Da nun gerade Schweiz und Holland Pflegestätten der Kunst waren, so musste jene Anschauung ungemein darauf hinwirken, sowohl der Kabinetsmalerei einen bedeutenden Aufschwung zu geben als auch die Künstler zu gewöhnen, ihre Stoffe mehr aus den Gebieten der Profangeschichte und des Alltagslebens zu wählen. — Luther wurde durch die Bilderstürmerei Karlstadt's genöthigt, die Frage zu entscheiden, die er den Händen des Pöbels entreissen will. Zuerst gelte es, die Bilder aus dem Herzen abzuthun, dann ist es gleichgültig, ob sie äusserlich dastehen. Im Dekalog findet er nur den Missbrauch der Verehrung untersagt. Sie mögen an die Wohlthaten Gottes erinnern, „wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arche baute" (W. W. XX, 212). Auch er legt auf die „Historien"

---

8) Vgl. alles Genauere hierüber in der trefflichen Schrift von Johann Geffcken, Ueber die versch. Eintheilung des Dekalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus. Hamburg 1838 S. 30—121.

9) Der kunstsinnige Niklas Manuel in Basel vertrat eine mittlere Ansicht. S. Leben und Werke von N. M. ed. Grüneisen. Stuttg. 1837. S. 436—450.

den Hauptnachdruck. Freilich musste das lehrhafte Interesse das ästhetische weit überwiegen[10]). So füllen sich hier die Kirchen mit Gemälden, die der Verbreitung der reinen Lehre dienen. Die alten Katechismusbilder wurden ins Protestantische übersetzt; ihre Verbreitung ging mit dem Fortschritte der Holzschneidekunst Hand in Hand. Einzelne alte Typen bleiben stehen: so erblickt man auf dem Altarblatt der Stadtkirche zu Wittenberg die Opferung Isaaks und die eherne Schlange. Im Ganzen entsprach es dem Nachdrucke, der auf das Evangelium gelegt wurde, dass die alttest. Stoffe mehr zurücktraten.

Die Musik konnte indessen schwer entbehrt werden; wie sehr Luther sie geliebt und gepflegt hat, ist bekannt. Nach allen alten Kirchenordnungen sollen die täglichen Gottesdienste mit dem Gesange von zwei oder drei Psalmen (deutsch oder lateinisch, damit die Knaben der Schulen daran gewöhnt werden) beginnen. Jedoch drängte die umfangreiche Production neuer Lieder, in denen sich das evangel. Bewusstsein einen klareren Ausdruck gab, die Psalmen allmählig gänzlich in den Hintergrund. — Der streng biblische Sinn der Reformirten hält sie dagegen unverrückt fest. Erst sehr allmählig hat sich hier der Gemeindegesang eingebürgert; in Zürich und Genf ist lange Zeit in den Kirchen nicht gesungen worden. Doch begünstigt es Calvin. Gleichwohl erzeugte die reform. K. nur in Holland eine Umdichtung der Psalmen (von Datheen) und gebrauchte theils die französische des Katholiken J. Marot, theils die deutsche des Lutheraners Ambrosius Lobwasser (1573). Erst später hat man andre Lieder in die ref. Gesangbücher aufgenommen.

Sechste Periode[1]).

1600 — 1750.

Die Entstehung der Gegensätze unter der Herrschaft der Orthodoxie.

§ 38.

Geist und Character dieser Periode.

Die aus dem Boden der Reformation hervorgegangene Auffassung des Christenthums musste immer fester auf die Schrift sich gründen, als dem einzigen Erkenntnissgrunde. Dadurch war ein gründliches Verständniss derselben zur Lebensbedingung der evangelischen Anschauung geworden. Nach und nach ent-

10) Näheres bei Alt, Heiligenbilder S. 243.

1) Die einschlägige Literatur dieser und der vorhergehenden Periode ist oft

hüllt sich der Umfang aller der Bedingungen, an welche jene gründliche Schrifterkenntniss gebunden ist. Das ist der Anfang der eigentlichen Bibelwissenschaft. Ihre Förderung und stete Entwickelung bedeutet nichts Geringeres als die geistige Selbsterhaltung der Reformation. Die Kirche konnte nicht eher zu dieser Arbeit schreiten, ehe sie äusserlich und innerlich fest gefügt war. Aber eben dies Gefüge setzte auch jener Arbeit Schranken. Das Ergebniss der Schriftauslegung darf nicht das schwer errungene Gut lehrhafter Erkenntniss irgendwie in Frage stellen. Und zugleich hat der Sturz des Mittelalters eine neue Lebensanschauung grossgezogen, die sich an der geistigen Gesammtarbeit der Cultur mitbetheiligen will, ohne sich den kirchlichen Normen zu fügen. Durch dieses zwiefache Dilemma entstehen Gegensätze, die erst schüchtern hie und da sich regen, allmählig aber um so entschiedener Lösung fördern, und die noch heute fortwirken. Diese bald stillen, bald lauten Regungen und Kämpfe bilden den Typus dieser Periode und sichern ihr ein tiefes Interesse.

Anm.: Der Stoff wird sich am besten so gruppiren, dass wir zuerst die Auffassung der Urkunden des Alten Bundes zeichnen, alsdann die Ansichten über Religion und Offenbarung des A. Bds. betrachten.

A. Die Urkunden des Alten Bundes.

§ 39.

Das Dogma von der Schrift und seine Folgerungen.

Die Regsamkeit der Bibelforschung beschränkte sich in dieser Periode, mit wenigen hervorragenden Ausnahmen, auf das Gebiet des Protestantismus, und die Lebendigkeit der Kirche auf die theolo-

---

gesammelt worden, als der bibliographische Sammlerfleiss am Anfang des 18. Jahrh. erwachte. Gute Uebersicht giebt Chr. Matth. Pfaff, introductio in historiam theologiae literariam, notis amplissimis, quae novum opus conficiunt, illustrata. Tubingae (1720 und dann) 1724 in 4. Hierhin gehört bes. P. I, 1—189; ibid. p. 38 f. findet man die damaligen Versuche einer theol. Bibliographie angegeben. Das reichhaltigste Material für die ganze Zeit bietet Mich. Lilienthal, Biblischer Archivarius des A. T., Königsberg und Leipzig 1746 in 4. Die bibliographischen Hülfsmittel für specielle Fächer sind an ihrem Orte genannt. — Ueberhaupt: Bibliotheca judaica ed. Jul. Fürst. Leipzig 1863. 3 Thle. in 8.

gische Arbeit. Die Schrift sollte als die schlechthin infallible Erkenntnissquelle und entscheidende Richterin der christlichen Wahrheit die Institutionen der römischen Kirche ersetzen: darum bildete die absolute Inspiration der ganzen Bibel die grundlegende Thesis, das »principium omnium fidei articulorum«. Alle Media zwischen der thatsächlichen Offenbarung und der gläubigen Aneignung des Schriftwortes verblassten zu blossen Durchgangsmomenten, welche den reinen Strahl des göttlichen Lichtes weder brechen noch trüben konnten. Darum erhält die Frage in Betreff der Apokryphen des A. T. eine erhöhte Bedeutnng, sofern von ihr der Umfang des inspirirten Kanons abhängt. Die Vollständigkeit des göttlichen Wortes in der Bibel liess nicht zu, dass theopneustische Schriften verloren gegangen seien, obgleich das A. T. selbst von Werken prophetischer Männer redet, die wir nicht mehr besitzen: die sich steigernde Kenntniss der Quellen und Hülfsmittel vermehrte aber stetig die Schwierigkeit eines dogmatisch ganz genügenden Nachweises. Das Merkmal der Infallibilität liess keine Art von Widersprüchen in der Bibel zu, welche sonst auch die Offenbarung Gottes selbst träfen; die neue Scholastik wollte nur einen rein logischen Begriff von Wahrheit kennen. Und dieser wiederum forderte, die durchgängige Einheit der Schrift zu urgiren bis zur völligen Gleichförmigkeit, — ein Schritt, den aber die Ausbildung der Exegese eher hemmte als förderte. Die Sufficienz der Schrift schützte im Princip vor der Auctorität der dogmatischen Traditionen, nicht aber vor dem Einfluss der exegetischen, den man willig zugesteht, noch weniger vor der Abhängigkeit von den Ueberlieferungen der Synagoge, denen man fast nur mit dem Maassstabe dogmatischer Brauchbarkeit, nicht mit historischer Kritik zu begegnen weiss. Die völlige Sicherheit des Textes, gefordert von der Unfehlbarkeit und der perspicuitas des Erkenntnissprincips, geräth in Gefahr theils durch die genauere Kenntniss der von der Masora überlieferten verschiedenen Lesarten und durch die Vergleichung des hebräischen Textes mit den Uebersetzungen, theils durch die These, dass die gesammte Vokalisation der alttestamentlichen Urkunden den Rabbinenschulen nachchristlicher Jahrhunderte ihren Ursprung verdanke, mithin nicht inspirirt sein könne. In dem langen und heftigen Streite, den diese These erregt, kommt der un-

versöhnliche Gegensatz zwischen den damals geltenden Postulaten und den Thatsachen der Geschichte zur Erscheinung: darum konnte erst eine viel spätere Zeit diese wichtige Frage mit historischer Unbefangenheit und kritischer Sicherheit beantworten. Die neuen Aufklärungen über die Textgeschichte kommen dem Dogma zwar in einigen Puncten zu Gute, erzeugen aber dem Apologeten in dem Maasse vermehrte Mühen, als sich auch der Blick für die Tragweite historischer Instanzen zu schärfen beginnt.

Erläuterungen.

1. Zwar geht die Hochschätzung der Schrift von der geistlichen Erfahrung aus, in ihr den lebendigen Quell der christlichen Wahrheit zu besitzen; allein die theologische Ausprägung der Lehre wird von dem Bestreben geleitet, in ihr das höchste Tribunal in Controversen und das allein sichre und genügende Erkenntnissprincip zu besitzen. Sie ist als Ganzes betrachtet das Verbum Dei: darum müssen auch die Urkunden des Alten Testamentes an diesen Merkmalen Theil haben. — Was noch von Unterschied zwischen Verbum Dei und scriptura sacra auftritt, ist theils rein formell theils geschichtlich abrogirt. Denn die unmittelbare Aeusserung des göttlichen Willens ist sein Verbum, in der Urzeit auch durch Träume, Visionen u. s. w. mitgetheilt und mündlich fortgepflanzt; gegenwärtig ist aber die concrete Form der göttlichen Offenbarung nur die Schrift[1]). Zwischen beiden „non est reale aliquod discrimen“. J. Gerhard[2]) beweist dies ex scripturae materia, da die Propheten und Apostel dasselbe und nichts Anderes aufzeichneten, als was sie zuvor viva voce gepredigt haben[3]), — aus der gleichen Bedeutung von legere und audire Luc. 16, 29; Act. 13, 27; — aus der logischen Regel: accidens non mutat rei essentiam; accidat verbo Dei, sive voce enuncietur sive in literas redigatur. — Auch in der reform. Kirche schwindet der Unterschied mehr und mehr, den noch Hyperius und Ursinus wahrten[4]). Die Inpiration bezieht sich fortan direct auf die scriptio. Wie schwierig diese Theorie gerade beim A. T. durchzuführen sei, ahnt Coccejus; daher scheidet er, was die

1) Baier, Compendium theol. positivae. Lipsiae (zuerst 1686) 1726 p. 61: Principium cognoscendi est Revelatio Divina et quidem, pro hodierno Ecclesiae statu, Revelatio mediata, quae Scripturis S. tanquam signis sensibilibus continetur.

2) In s. Exegesis sive uberior explicatio articuli de s. scriptura bei Cotta I, 2, p. 15. § 7.

3) Ein logischer Fehler — da zum Erweise des Satzes noch die andre Behauptung gehörte, dass sie Nichts durch Inspiration empfingen, was sie nicht aufzeichneten und was wir im Kanon besitzen.

4) Heppe, altprotest. Dogmatik I, 251—255.

prophetae mero amanuensium ministerio descripserunt, von den historischen und didactischen Theilen; alia tum historice narrando tum docendo secundum sapientiam sibi datam commentati sunt, nonnulla etiam scribenda dictarunt, in quibus datum est ipsis esse fidelibus, non sine testimonio Spiritus Sancti (Summa theol. IV. 39). Nach Wolleb ist aber schon die Frage nach solchen Unterschieden des Christen unwürdig[5]). Mastricht fügt noch zu der revelatio die canonizatio hinzu, qua script. inspiratione scripta ecclesiae fuit tradita. Da nun aber prophetae nach altem Sprachgebrauch Verfasser des A. T. waren, so musste auch der Begriff derselben sich auf die Schrifterzeugung zuspitzen: prophetae sunt homines ante Christi incarnationem consignantes scripturam, cujus nucleus erat Christus venturus. Baier l. c. p. 69. Der auctor principalis blieb Gott als der Dreieinige durch den heiligen Geist. Dennoch konnte nicht alle Mitthätigkeit der Menschen (wenn auch als auctores minus principales) schwinden. Gott akkommodirte sich den Schreibern in Ansehung der Sprachen, sofern er hebräisch und chaldäisch schreiben liess, sowie des Styles. Baier p. 73. Obgleich die sententiae principaliter eingegeben sind (Gerhard), so bezieht sich die Inspiration doch nicht nur auf die conceptus omnium rerum, sondern auch auf omnia et singula verba, quae a spir. s. prophetis et app. in calamum dictata sunt (Hollaz)[6]). Das Gebiet der Geschichte berührt das Dogma, wenn es nicht nur einen impulsus peculiaris ad scribendum sondern auch für alle Schriften ein mandatum Christi behauptet; dagegen werden occasiones oblatae zur Abfassung nicht geleugnet. In jener Behauptung und in diesem Zugeständniss lagen Momente, welche bei Forderung strengen Nachweises und sichrer Consequenz die Theorie leicht erschüttern konnten. Drohte hierin ein Conflict mit der Geschichte, so von andrer Seite ein Dissensus mit dem Dogma, da das principium cognoscendi zum pr. essendi geworden war: denn die Thatsache der göttlichen Offenbarung bestand hienach ausschliesslich in der Erzeugung des Kanons[7]). — Ab-

---

5) Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche. Elberfeld 1861 S. 16. 17. Nach Riissen (summa theol. I, 15) ist die Unterscheidung in verbum Dei ἄγραφον et ἔγγραφον nur accidentell. Anders das verbum internum et externum, jenes privata apostolorum et prophetarum inspiratio, dieses praedicatio, canone publice facta: so Heidegger, Keckermann, Alsted. Die Tendenz ging dahin, jede Auctorität mündlicher Tradition auszuschliessen: daher beide Existenzformen des Verbi Dei sich nach Inhalt und Umfang decken mussten. S. Al. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Zürich 1844. I, 199.

6) S. Schmid, die Dogmatik der evang.-luth. Kirche (1847) S. 25. Die Inspiration der Titel wird jedoch ausgeschlossen — nach Voetius (s. Heppe, reform. Dogm. S. 19). Einzelne reformirte Theologen (Heidegger und Leidener, Synopsis purioris theologiae) wollen die h. Schriftsteller non semper mere παθητικῶς sed et ἐνεργητικῶς an der Abfassung betheiligt wissen.

7) Dies erweist richtig Gass, Gesch. der protest. Dogmatik. Berlin 1854. I, 241.

gesehen von der schwärmerischen Richtung Vieler (Matthias Knutzen und die Gewissener, Rathmann, die Mystiker) wollten auch wissenschaftliche Männer Unterschiede in der Inspiration der Bücher des A. T. annehmen. Theils entsprangen dieselben aus kritischen Observationen über die Verfasser der einzelnen Schriften theils erschienen sie in Anlehnung an die jüdische Auffassung (s. unten). Grotius und Spinoza leugneten die Inspiration der historischen Bücher und wollten sie nur für die prophetischen gelten lassen. Richard Simon schloss sich den Ansichten an, welche die Jesuiten in Löwen 1586 vertheidigt hatten: der Nachdruck fällt hier auf die kirchliche Kanonisirung der Schrift; eine wörtliche Inspiration sei nicht nothwendig anzunehmen; die Verff. blieben Menschen, doch bewahrte sie der h. Geist auch beim Niederschreiben von Historien vor Irrthümern. Hist. crit. du Texte du N. T. c. 23 ff. Nouvelles observations c. 3 ff. Lettres choisies IV, 327 besonders in De l'inspiration des Livres sacrées par le Prieur de Bolleville. Rotterdam 1687. 50 pgg. Vgl. Beiträge zu d. theol. Wissenschaften. Strassburg 1847. I. 193.

2. Die Eintheilung der Bücher des A. T. wird theils von dogmatischen theils von sachlichen Gründen bedingt. Die jüdische Eintheilung in Gesetz, Propheten, Schriften (Hagiographa) wird von Einigen gebilligt, von den Meisten verworfen. Jenes von Drusius, Schickard u. A. Nach Hottinger[8]) ist sie ultimae antiquitatis und von Jesus selbst Luc. 24, 44 gebilligt, indem hier Moses, Propheten, Psalmen unterschieden werden. Nach Lightfoot bezeichnen die Psalmen hier die Hagiographa, a parte potiori; nach Abrah. Calov[9]) sind unter den psalmi nur noch die salomonischen Schriften mit einbegriffen; nach Aug. Pfeiffer[10]) akkommodirte sich Jesus dem gewöhnlichen Gebrauche. Joh. Gottlob Carpzov will jedenfalls den Sinn, in welchem die Rabbinen diese Dreitheilung auffassen, nicht zulassen[11]). Diese Theilung beziehe sich auf den Unterschied in der Inspiration: Moses steht über den Propheten nach Num. 12, 8; Deuter. 34, 10; diese haben in Ekstase geredet; die Verfasser der Ketubim nur „im heil. Geiste" d. h. als wahrhaft fromme Menschen[12]). Solche Stufen konnte das Dogma nicht zulassen: vor allem fand man die Stellung Daniels ausserhalb der Propheten ungerechtfertigt. Denn 1) hat er auch über den Messias geweissagt[13]); 2) nennt Christus ihn ausdrücklich einen Propheten Matth. 24, 15. Maimonides vertheidigte die Stellung Davids dadurch, dass er

8) Thesaurus philologicus seu clavis scripturae. Tiguri (zuerst 1649) 1659 p. 455.

9) Comment. in Genesin prol. p. 10.

10) Critica sacra (zuerst 1680) Lipsiae 1721 p. 17.

11) Introductio ad libros canconicos Bibliorum V. Ti omnes. Lips. 2. ed. 1731 p. 16.

12) Ausführlich darüber Abarbanel praef. in Josuam, Dav. Kimchi praef. in Psalmos, Elias Levita. Andre finden den Unterschied darin, dass die Propheten öffentlich gelehrt hätten, die Verf. der Ketubim nicht, Andre im Unterschied der Weissagung von Lehre und Geschichte.

nur durch obscura somnia die Offenbarung empfangen habe, Andre[13]), weil er am Hofe lebte. Allein weder die Art der Offenbarung (nach Num. 12, 6), noch die Lebensweise bedinge die Gabe der ächten Prophetie. S. Pfeiffer, Crit. sacra p. 18[14]). Ausserdem rügt man die Ausschliessung Davids aus der Zahl der Propheten, die Trennung des Buches Ruth vom Buche der Richter, der Chronik von den BB. der Könige, der Threni von Jeremias, des B. Esther von Esra. S. Abr. Calov, System. theol. I, 498; Joh. Gerhard, Exeg. § 58 p. 51. Im Allgemeinen nimmt man eine vierfache Theilung an: in legales, historicos, poeticos (paraeneticos) et propheticos libros, oder man zieht die ersteren beiden in historicos zusammen, oder die letzteren in doctrinales oder scheidet nur histor. und didascalicos. S. Gerh. ibid. § 59 bis § 62.

Der Umfang des Kanons hing davon ab, ob die apokryphischen Bücher zu demselben gehörten oder nicht. Schon die Thatsache, dass die Katholiken sie in die Vulgata aufnahmen, als kanonisch betrachteten und aus denselben wichtige Unterscheidungslehren bewiesen, musste die Untersuchung anregen und die Abneigung gegen dieselben, auch unter den Lutherischen, steigern. Daher finden wir auch keinen wesentlichen Unterschied in der Werthschätzung derselben unter den evangelischen Theologen verschiedener Kirchen. Sehr ausführlich behandelt schon Joh. Gerhard die Frage und spricht ihnen jedes Recht auf kanonische Geltung ab. Zunächst a priori. 1) Alle Schriften des A. T. seien von prophetischen Männern verfasst (Beweis: Luc. 16, 29. 24, 27. 44. Act. 3, 24. Röm. 16, 26. Hebr. 1, 1. 2 Tim. 3, 16); nun war Maleachi der letzte Prophet; die Apokryphen sind aber später geschrieben. 2) Alle BB. des A. T. sind in der bei den Juden ursprünglichen Sprache geschrieben; denn auch das Chaldäische war nur ein verwandter Dialect. Zwar gilt dies auch von einigen Apokryphen; indess würde die göttliche Vorsehung nicht zugelassen haben, dass die Originaltexte verloren gingen, wenn sie hätten zum Kanon gehören sollen. Auch das vierte Buch Esra redolet hebraicam phrasin und wird doch nicht von den pontificiis für kanonisch gehalten. — Viel gründlicher reden die Späteren über die Originalsprachen dieser BB.: man gestand die hebräische Grundsprache des Siraciden zu, auch von 1 Makkab., auf das Zeugniss des Hieronymus, selbst von Tobias und Judith. Das von Seb. Münster herausgegebene hebräische Buch Tobit erkannte man bald als spätes Machwerk. Wilhelm Schickard, sich stützend auf R. Moses ben Nachman, glaubte an ein syrisches Original der Sapienz. Alting, Hottinger u. A. hielten für den griechischen Uebersetzer dieser Schriften den Theodotion. Vgl. Pfeiffer, Crit. sacra p. 305. Hottinger thes. phil. p. 316 ff. 3) Der Inhalt widerspricht: alle kanonischen Bücher enthalten Weissagungen von Christus, diese nicht. Jenes Kennzeichen wird

13) S. Petr. Cunaeus, de republ. Ebraeorum l. III c. 7.

14) Ausserdem Abr. Calov, Biblia illustr. II, 587. Geier, proleg. in Dan. p. 5. Hottinger, thes. phil. p. 504 ff. Hoornbeck, Prol. de convinc. Jud. p. 41 f. Heidegger, Exercitt. bibl. p. 208.

erwiesen aus Luc. 24, 44; Joh. 5, 39; Act. 3, 24. Zwar hat 4 Esra Messianisches, aber dies Buch entbehrt aller andern Merkmale. — Fürs Andre a posteriori. 1) Alle kanon. BB. werden im N. T. von Christo und den Aposteln zur Bestätigung von Dogmen verwandt, die Apokryphen nicht. 2) Nur die kanon. BB. haben das Zeugniss der israelitischen Kirche, diese nicht. Gerhard führt dieses Argument weit, aber ohne eingehende Sachkunde aus; viel reicheres Material liefern, meist unbefangen urtheilend, Hottinger, Pfeiffer, Carpzov. Der erstere berichtet genau über die Streitigkeiten in Betreff des Koheleth und Hohenliedes, und schliesst daraus auf die Akribie, welche man hinsichtlich der Kanonicität gelten liess, gesteht auch die besondre Achtung zu, welcher sich bei einigen Juden das Buch des Siraciden erfreute. Dennoch behaupte Niemand, es habe auch in der Bundeslade gelegen — bekanntlich das mythische Kriterium alttestamentlicher Kanonicität. S. thes. phil. p. 514 ff. 3) Das Zeugniss der Alten wie der folgenden christlichen Kirche spreche durchaus gegen den Gebrauch dieser Bücher als dogmatischer Auctorität. Gegenüber dieser theologischen Frage trat die Berechtigung zu erbaulichem Gebrauche in den Hintergrund, obgleich in den Predigten dieser Zeit (innerhalb des lutherischen Kreises) die Anwendung apokryphischer Textstellen nicht fehlt, wenn gleich durch den herrschenden Perikopenzwang naturgemäss sehr beschränkt. S. Gerhard, Exeg. §§ 63—107 p. 53—82.

Schwerer zu lösen war die Frage, ob wir heute den Kanon des A. T. vollständig besitzen oder ob einige Bücher verloren gegangen seien. Die Bejahung würde die imperfectio der Schrift behaupten, und römische Polemiker, wie Bellarmin, geben der Sache auch eine solche Wendung. Nun ist aber in der Bibel selbst die Rede von einem Buche der Kriege Jahve's Num. 21, 14, des Bundes Ex. 24, 7, von den Worten Salomos 1 Kön. 11, 41, B. der Gerechten Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18 u. s. w. Man erledigte dies Bedenken durch folgende Behauptungen oder Erwägungen: 1) Mehrere derselben seien in den jetzigen Büchern enthalten. So war das Buch der Streite Gottes in dem B. der Richter oder auch in Numeri enthalten, oder gar kein Buch, nur ein Catalog. Das Bundesbuch finde sich Ex. 20—24. Das Sepher Jahve in Jes. 34, 16 gehe auf die Weissagungen des Jesajas selbst (nach Kimchi, Sixtus v. Siena, Hottinger), nach Raschi auf die Sintflut-Geschichte, nach Andern auf — das Buch der Natur. Das Buch des Frommen wollte man in der Genesis, in 1 Sam., in den 12 kl. Propheten wiederfinden. Die Chronik der Könige Israels sollen Nathan, Iddo, Ahia, Jes., Jerem. zusammengeschrieben haben. 2) Heilige Männer haben Bücher geschrieben, aber nicht heilige: so David den Blutbrief an Joab 2 Sam. 11, 14, Salomo Naturgeschichte 1 Regg. 4, 32. 3) Wenn die Bücher auch heilig waren, so waren sie nicht für die Kirche bestimmt und sind darum untergegangen. Dies Eingeständniss war sehr allgemein[15]) — so Reuchlin, Beza, Drusius, Schindler, Rivet, Morinus,

15) Schon bei Eucherius, Origenes (Prol. in Cant.), Athanasius (Synopsis

Vatablus, Franz Junius, Hottinger u. A. Das galt vorzüglich von dem Buch des Frommen, der Chronik Salomos und der Könige Juda und Israel, um so mehr von der Chronik der pers. und med. Könige (Esther 10, 2) und dem Apokryphon „Zeitgeschichte Mosis", das Aben Esra u. A. sahen. 4) Immerhin stand es fest: aus dem von Esra und der grossen Synagoge gesammelten, zur Richtschnur des Glaubens und Lebens bestimmten, von Christo und den Aposteln gebrauchten und autorisirten Schriftschatz des A. T. ist kein Buch abhanden gekommen. Dagegen spräche auch sowohl die göttliche Providenz als auch die Fürsorge der jüd. und christl. Kirche. Anders der reform. Theolog. Whitacker (Controv. de Script. perfect. p. 593), obgleich derselbe die heutige Sufficienz der Schrift behauptet (ganz ähnlich der spanische Jesuit Johannes Pineda): ein früher kanonisches Buch sei im Laufe der Zeit, mit göttlicher Zulassung und für die Späteren nicht mehr brauchbar, ausgeschieden worden. Vgl. Hottinger, thes. phil. p. 524 — 535. Morin. Exercitt. Bibl. I, 6, 9. Calov, Systema theol. I, p. 718. Pfeiffer, Cr. s. p. 13. So gewann man, durch die dogmatische Zuspitzung der Frage, einen befriedigenden und nicht irrigen Abschluss, ohne an die Verwerthung jener biblischen Data für die Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher zu denken. Die Kritiklosigkeit des Urtheils bezeugen mehrere der genannten Ansichten, während man in dieser Periode wenigstens die Unbefangenheit anerkennen muss, mit der dogmatisch bedenkliche Facta eingestanden werden. Auch darin liegt ein Fortschritt: während Hottinger noch liber mysteriorum, lib. vitae (Maimon. More Nerochim II c. 47), Liber Jannis et Jambris aus der jüdischen Tradition mitaufzählt, auch die Scheda Zelotypi Num. 5, 11 und l. obsignatus Jes. 29, 10 den grossen Reichsannalen gleichstellt, geschieht das seit Pfeiffer nicht mehr. Später liess man die ganze Frage fallen.

Besondre Aufmerksamkeit verdient das Buch Henoch[16]) wegen der Citation Judä 14, welche es kanonisch zu machen scheint. Die Alten gebrauchten es und schätzten es hoch: ja der Kapuciner Aegidius Lochiensis sollte es (nach Gassendi, in vita Peireskii) in Habesch gesehen haben. Allein man bestritt entweder die Existenz desselben (Hottinger, bibl. orient. p. 320, auf die Auctorität des grossen Aethiopologen Hiob Ludolf hin) oder erklärte es für sehr jung. Das Citat im Brief Judä leiteten einige aus mündlicher Tradition, andere aus ausserordentlicher Eingebung ab: qui Mosi suggessit historiam creationis, idem Judae prophetiam Henochi (Pfeiffer). In keinem Falle habe es im Kanon gestanden. S. Nierenberg, de Orig. script. l. 2. c. 15. — Die stark

---

Script.), Chrysostomus (homil. IX in Matth., und hom. VII in I ep. ad Corinth.), Augustinus (de civit. Dei lib. XVIII c. 38 und quaest. 42 in Numeri) — freilich nicht in dem Sinne, dass wirkliche Theile des Kanon's verloren gegangen seien.

16) Ueber die Citate desselben in alten jüdischen Schriften vgl. Jellinek in der Zeitschrift d. DMorgl. Ges. VII, 249.

messianische Stelle 4 Esra XIV, 44 schien auch dies Buch zu rechtfertigen; allein aus vielen andern Stellen gehe hervor, dass es nicht nur apokryph sei, sondern auch manifeste nugax et talmudicis naeniis infarctus. S. Calovius, Crit. sacri Diatribe I. Walther, offic. bibl. § 1308. Rivetus, Isag. ad SS. p. 62. u. A.

3. Die normative Auctorität der Schrift war ferner durch die Integrität des Textes wesentlich bedingt. Das Princip der Reformation, nur den Urtext zu Grunde zu legen, wird von den evangelischen Gelehrten mit grosser Entschiedenheit vertheidigt; selbst die Lutherische Uebersetzung stellt man, trotz ihres hohen Ansehns, dem Grundtexte nicht gleich. Die LXX gerathen stark in Misscredit: doch kann man sich noch nicht völlig überzeugen, dass alle jene Nachrichten des Alterthums über ihre Entstehung leere Fabeln seien; vielmehr sei der Urtext verloren gegangen oder wenigstens durch malitia und incuria stark verderbt [17]). Um so schärfer wird der Gegensatz gegen die römische Lehre, dass die Vulgata mit der gleichen Auctorität wie der hebräische Text gebraucht werden könne: daran schloss sich die übertreibende Behauptung seitens der Pontificii (z. B. des Jesuiten Gordon Huntley) [18]), dass der masorethische Text von den Juden vielfach verderbt und entstellt sei, und die lat. Vulgata, vor diesen Corruptelen entstanden, den älteren und correcteren Text darbiete. Die Frage wird allmählig dahin specificirt, ob der hebr. Text so verderbt sei, auch in probatissimis Codicibus, ut regula fidei et morum esse non possit. Joh. Leusden, phil. hebr. Ultraj. 1686 p. 384.

In zwei Ursachen fand man die Corruptel: malitia Judaeorum et incuria librariorum. Schon Gerhard (Exegesis § 318 sqq.) widerlegt diese Behauptungen gründlich. 1) Nicht ex Judaeorum malitia. Schon Origenes und Hieronymus sprechen dagegen: geschah es vor Ankunft Christi, warum hat dieser sie nicht streng dafür gerügt, während er doch geringere Vergehen stark tadelte? wenn nachher, warum stimmen die

---

17) LXX interpretes Ebraismi si non rudiores, saltem negligentiores erant, saepe aliena significata tribuerunt vocibus, saepe ignorarunt vetera: hinc tot lacrymae. (Aug. Pfeiffer, Cr. s. p. 96 ff. hermen. sacra c. 2 § 29 sqq. Calov, Crit. s. Diatr. 8, p. 227 sq.)

18) Vor ihm sprachen dies aus: Jacobus de Valentia, Melchior Canus, Lindanus, William Raynold, vor Allem der berühmte Pater des Oratoriums in Paris (früher Protestant, geb. in Blois 1591, bekehrt durch den Kardinal Duperron, stirbt 1659) Johannes Morinus im 1. Buche seiner exercitationes biblicae 1633 (s. Näheres unten im folgenden §) — nach ihm Paulus Pezronius, der aber die Verderbniss in die 50 Jahre zwischen der Zerstörung Jerusalems und Hadrian setzen und in R. Akiba den Urheber der Fälschungen finden wollte. Dagegen vertheidigten mehrere Katholiken die Aechtheit des Textes: so Joh. Isaak, Prof. in Köln, in defensio veritatis hebraicae sacrarum scripturarum adv. Lindanum lib. II p. 77. IV, 69; Andradius, defensio fid. Trident.; Ludov. Vives, Arias Montanus, Franz Ribera, Sixtus Senensis, Lucas Burgensis, und früher Reuchlin, Cajetan, Vatablus, Santes Pagninus u. A.

citirten Stellen im N. T. mit dem Grundtexte? Christus weist ausdrücklich auf das A. T. hin Joh. 5, 39; Luc. 16, 29, man solle darin forschen Matth. 23, 2; Act. 15, 21; 8, 30; 17, 11; 2 Tim. 3, 15; 1 Tim. 4, 13; Act. 26, 22; Röm. 3, 2. Aber die Juden wollten nicht fälschen: nach Philo, Josephus, Talmud hätten sie in 2000 Jahren nicht das Geringste geändert; keinem Propheten sei es gestattet gewesen, etwas zu ändern; es sei als ein unsühnbares Vergehen angesehen worden. S. Gerh. § 321. Am ehesten hätten sie dies in den messian. Weissagungen gethan; um wie viel weniger in Stellen, die ihren Glauben stützen (Leusden p. 385). Dagegen spricht auch die Uebereinstimmung mit d. chald. Paraphrasen, die Verordnung, dass niemand den Pentateuch länger als 30 Tage bei sich behalten dürfe, endlich die mühevollen Zählungen der Buchstaben durch die Masorethen (Leusden). — Sie konnten den Text auch nicht verderben. Daran hinderte sie ihre weite Zerstreuung, die ein planmässiges und übereinstimmendes Handeln unmöglich machte; ebenso die Verbreitung vieler Codices, deren nicht wenige, in den Händen von Christen und in öffentlichen Bibliotheken, ihrem Einfluss entzogen blieben. Auch die Tradition der Masora, die seit Esra und den Männern der grossen Synagoge auf grösste Genauigkeit hielt, spricht dagegen. Endlich die göttliche Fürsorge, welche alle andern, zur Zeit Mosis und der Propheten geschriebenen Bücher zu Grunde gehen liess, allein die Schrift gegen die Anläufe des Teufels vertheidigte Matth. 5, 18; Luc. 16, 17. (Leusd. p. 387; Glassius, Philol. Sacra p. 25.) — 2) Nicht ex incuria librariorum. Die divina providentia (Eph. 2, 20) konnte es nicht zulassen: die Auctorität der Schrift hätte darunter gelitten; die Masora, als sepimentum legis, schützte den Text: dieselbe ist aber ein Werk von 120 Männern, unter denen Haggai, Sacharja, Maleachi, Serubabel, Esra waren. Mithin fällt der Anfang der höchsten Akribie bei den Juden noch in die Zeit des entstehenden Kanons. (Nicol. Fuller, miscell. sacr. lib. III c. 13.) Die späteren Schreiber übten die äusserste Sorgfalt. Die bedenklichsten Consequenzen ergäben sich aus einer solchen Verderbniss: Gott hätte sich unweise oder ohnmächtig erwiesen; unicum et summum fidei nostrae principium wäre nicht mehr rein; die versiones (rivuli) sind immer etwas getrübt; Alles wäre Dichtung und Lüge, was die Alten über die Sorgfalt der Juden gesagt haben: es wäre des Apostels Wort unwahr Röm. 3, 2: omnia *ἄτοπα*. Gerh. exeg. 322. 323. Die achtzehn Stellen, welche תִקּוּן סֹפְרִים correctiones (seu potius Ordinatio) scribarum[19]) heissen, weisen keine willkührliche Aenderung auf sondern eine Restitution des ursprünglichen Textes, wie sie von den heil. Schriftstellern selber vollzogen ist. Die Abweichungen der LXX bezeugen nichts; ihre Fehler lassen sich deutlich nachweisen. Fehler in Punkten und Accenten sind zu unbedeutend, um eine allgemeine Corruption zu erhärten (bes. Leus-

19) Vgl. darüber die dissert. de Tikk. Sopherim von Joh. Georg Meyer, Harderovici 1689, Hackspan zum Nizzachon Lipmanni p. 325 sqq.; Glassius, Philol. sacra lib. I, 1 p. 29.

den, phil. hebr. p. 384). Die unregelmässige Schreibweise einzelner Buchstaben deutet entweder eine grammatische Anomalie oder ein Geheimniss oder andre Lesarten oder Correcturen früherer Versehen[20]) an. — Allein das Factum der Corruption sollte an einzelnen Stellen klar zu erweisen sein, z. B. Ps. 19, 5: קֻוָּם für קוֹלָם, Jerem. 23, 6: יִקְרְאוֹ, Jes. 9, 5: יִקְרָא, vorzüglich Ps. 22, 17. Es schien ächt christlich zu sein כָּארוּ zu lesen und dies auf die Kreuzigung zu beziehen; mit der Lesart כָּאֲרִי, wie der hebr. Text hat, geht eine messian. Hauptstelle verloren und eine schwierige Form tritt an die Stelle. Eine förmliche Literatur wird erzeugt; doch hält man beim Texte fest, da einige Codd. in der That כארו lasen, mithin eine Corruption nicht nöthig ist anzunehmen. (Gerh. § 330. Schindler, Aegid. Hunnius, Chamier u. A.) Dagegen behielt die Lesart mit Jod noch um die Mitte des 17. Jahrh. die Oberhand. Freilich wohl nur deshalb, weil Viele auch כארי, fodientes übersetzend, auf die Kreuzigung beziehen konnten: receptissima sententia, sagt Leusden in s. ausführl. Deduction über die Stelle l. c. p. 389 — 396. So fassen es Pococke, Alting, Aug. Pfeiffer (Exercit. Bibl. selectae § 37 sqq.), Abrah. Calov (Bibl. illustr.), Nolde (Not. ad Concord. Partic. p. 1067), Joh. Gottlob Carpzov (Crit. sacra p. 846 f.) u. A.[21]). Ein ungünstiges Zeichen für den hermeneutischen Tact bildete die vielfach vertretene Ansicht (Weller, Walther, Dorscheus, Helvicus), das Jod sei ein Vau diminutum, und zwar mysterii causa gesetzt; denn dies gebe die Zahl 1230, also (!) die Zeit zwischen der Abfassung des Psalmes und der Kreuzigung. S. Forster, Dict. Ebr. p. 394, Selnecker u. A. Gegen diese christliche Kabbalistik sträubten sich denn doch schon die Weller, Geier, Walther, Pfeiffer. Dagegen vertheidigten Voetius, Leusden, Alex. Morus, später auch Edw. Pococke, Sal. Glassius (Phil. S. p. 92) die Uebersetzung leonis instar, aber fassten הקיפוני auch perfoderunt, um nur nicht die Hindeutung auf die Kreuzigung ganz zu beseitigen — ein rechtes Beispiel des schweren Ringens der bessern Ueberzeugung mit der exegetischen Tradition in messianischen Hauptstellen. In jedem Falle war integritas Scripturae gerettet[22]).

4. Allein die scheinbare Leichtigkeit, die richtigen Lesarten zu finden, wurde wesentlich durch die Entdeckung einer sehr bedeutenden Menge von variae lectiones beschränkt, bei deren Wahl die Masora als Führerin den Exegeten oft im Stich liess. Die unerbittliche Thatsache widersprach einem solchen Grade von Textessicherheit, wie ihn das strenge Dogma

---

20) Gerhard, Exeg. § 326, 5. Hottinger, Thes. phil. p. 123—146 giebt die einzelnen Stellen (bis p. 215) mit grosser Ausführlichkeit; bündig und treffend Brian Walton, appar. biblicus ed. Heidegger p. 277—288.

21) Ueber die Literatur vgl. auch Aug. Pfeiffer, Dubia vexata (1713) p. 576—583.

22) Eine Berühmtheit erlangte auch die theologische Fälschung des הוּא (Gen. 3, 15) in הִיא, um eine Beziehung auf Maria in die Stelle zu bringen. S. Hottinger, Thes. p. 154 sq.

durchgängiger Verbalinspiration forderte. Der grosse Umfang der Varianten trat durch das epochemachende Werk von Ludovicus Cappellus recht hervor: Critica sacra, sive de variis quae in sacris veteris testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex. Lutetiae Parisiorum 1650 fol. Den Gedanken einer absichtlichen Corruption schliesst er gleich im Eingange aus: um so grösser ist die humana inter scribendum infirmitas, scribarum indiligentia, somnolentia, ignorantia: innumera exempla beweisen dies klar. Jene grosse Verehrung des Buchstabens war eine Folge des jüdischen Aberglaubens, welchen der tief eingewurzelte Dünkel dieses Volks begleitete. Dass alle Abschriften der heil. Bücher mit den Autographen des Moses oder Esra bis auf Apex übereinstimmten, ist ein somnium et commentum Judaicum longe absurdissimum. p. 5. Zunächst erhellt die Menge der errata aus parallelen Stellen im A. T. selbst z. B. שֹׁפְטֵי 1 Chron. 18, 6 für שִׁבְטֵי 2 Sam. 7, 7; וַיֵּרָא 2 Sam. 22, 11 für וַיֵּדֶא Ps. 18, 11, durch Verwechselung verwandter Buchstaben entstanden; ähnlich in den Eigennamen. Vorzüglich tritt dies bei den verschiedenen Zahlenangaben in den älteren Geschichtsbüchern im Vergleich mit der Chronik hervor. Im 2. Buche weist er auf die mannigfachen Abweichungen vom überlieferten Texte her, wie sie in den Citaten des N. T. vorkommen. Das 3. B. erörtert die Lesarten des Keri und Ketib, die von Ben Ascher und Ben Naphthali, der jüd. und samaritan. Codices, der neueren Bibelausgaben. Das 3. und 4. Buch beleuchtet die Abweichungen, welche sich bei den Uebersetzern, von den LXX an, und bei den chaldäischen Paraphrasten finden, denen, abgesehen von allen Uebersetzungfehlern, an sehr vielen Stellen eine andre Textesgestalt vorgelegen haben müsse, als sie der heutige masoretische Text darbietet. — Indessen ist er auch besorgt, den Wahn zu zerstreuen, als ob die Wahrheit der Schrift dadurch gefährdet werde. Die Differenzen zwischen den Lesarten seien unbedeutend: non est illa diversitas ad fidem et mores quod attinet momentosa (p. 400), und deshalb müsse magna judiciorum libertas gestattet werden. Er spricht hierüber ausführlich lib. VI c. 5 §. 10. 11. Er muss die Ansicht bekämpfen, welche die dogmatische Unkritik des Zeitalters klar bezeichnet: die grösste Sicherheit sei nur vorhanden bei einem codex certus et immotus; diese leiste lediglich ein Text, der mit den Autographen der Schriftsteller schlechthin übereinstimme; mithin — müsse ein solcher im hebr. Texte vorliegen. Cappellus theilt vielmehr den Inhalt ein in solchen, der zum Heile zu wissen nothwendig ist — sive illae res sint dogmata ad fidem et mores spectantia, sive historiae et narrationes, quae ad fidem, spem, consolationem piorum et fidelium alendam, fovendam, generandam plurimum faciunt, suntque — summopere ad salutem scitu utilia atque necessaria quaeque vix ignorari possunt sine salutis dispendio vitaeque aeternae amittendae summo discrimine. Den Kreis dieser Dinge zieht er so weit, dass auch das diluvium hineinfällt. Andre Dinge dagegen sind nicht so nothwendig; ihr Nichtwissen ist nicht valde damnosa, nicht exitiosa: dahin gehören die Eigennamen von Personen und Orten, Namen von Bäumen, Pflanzen, Thieren, Zahlen und kleinere Nebenumstände in der

Geschichte. Hier hat Gott eine multiplex varietas zugelassen, die nicht schädlich ist, da sie kein eigentliches Glaubensobject berührt und da die wahrscheinlichste Lesart durch kritische Methode gefunden werden kann p. 404.

5. Viele bedeutende Gelehrte stimmten Cappellus bei: Sixtinus Amama (Prof. in Franeker) in s. antibarb. Bibl., der noch hervorhebt, wie grade in diesen mannigfachen Textfehlern das göttliche Auge gewacht habe, ne vel minima orthodoxae fidei particula vel pietas ex eorum usu detrimentum caperet; — Sam. Bochart (Geogr. sacra I lib. 2 c. 13), der die Consequenz zieht, man müsse sonst allen Abschreibern dieselbe *ἀναμαρτησία* (Irrthumslosigkeit) zuschreiben, wie den heil. Schriftstellern; wollte man aus den Varianten eine allgemeine Unsicherheit ableiten, da wüssten wir über röm. Geschichte und aristotelische Philosophie nichts Gewisses; tamen in fidei capitibus eadem ubique doctrina occurrit, etiam in versionibus corruptissimis. Aehnlich Hugo Grotius, Daniel Heinsius, Joh. Morinus[23]), bes. Brian Walton (apparatus bibl. ed. Joh. Heinrich Heidegger, Tiguri 1673 p. 271 sqq.) u. A. Allein die Thatsache blieb unverrückt stehen und behielt ihre volle dogmatische Tragweite: wir haben nicht mehr einen den Autographen der heil. Schriftsteller völlig entsprechenden Text. Dies geben auch die Gegner Buxtorf der Sohn, Usher (sententia mea haec perpetua fuit, Hebraeum Veteris Ti codicem scribarum erroribus non minus obnoxium esse quam Novi codicem[24]) et omnes alios libros), Arnold Bootius und die meisten Späteren zu.

Die Vertheidiger der Reinheit des überlieferten Textes suchten die Bedeutung dieses Factums dadurch zu schwächen, dass sie den Umfang der Varianten möglichst beschränkten, selbst auf die Gefahr hin, futile Ausreden zu gebrauchen. So entgegnet z. B. A. Pfeiffer (Crit. s. p. 94) auf das erste Buch der Critica des Cappellus: dass die Parallelen übereinstimmten, sei nicht nöthig; es genüge dasselbe einmal gesagt zu haben. Spiritus Sanctus data opera hujusmodi allusiones et paronomasias usurpat, ut et prosit et delectet. Die Differenz der Lesarten zw. 2 Sam. 22 und Ps. 18 liege im doppelten Zweck des h. Geistes: dort gäbe er Historie, hier eine formula precum fundendarum. Die Verschiedenheit der Eigennamen zeige die Freiheit des h. Geistes: auch wir änderten dieselben vel honoris vel ludibrii causa, wie Johannes, Hans, Jan, Jean, oder Jacobus, Jekel, Kobe, Jago, Diego. Die verschiedenen Zahlenangaben (1 Chron. 18, 4 und 2 Sam. 8, 4; 1 Chr. 18, 2 und Ps. 60, 2; 1 Chron. 21, 5 und 2 Sam. 24, 9; 1 Chr. 21, 12 und 2 Sam. 24, 13 u. a.) machten mehr Mühe und gaben dem conciliatorischen

---

23) In s. ausgezeichneten Exercc. bibl. de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo. Par. 1669 fol. Ueber seinen Streit mit Simon de Muis vgl. Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon. Leipzig 1751. III, 676.

24) Hatte doch Rob. Stephanus in den ältesten Codd. des N. T., die er benutzt, 2384 Varianten gefunden!

Scharfsinn reichlich Raum, bisweilen mit Glück, häufiger fruchtlos. Vgl. A. Pfeiffer, Dubia vexta 1713 p. 457 — 475. Wo bei den alphabetischen Liedern ein Buchstabe fehlte, schloss Capp. auf Turbation. Hier wird nun dem heil. Geiste das volle Recht der Freiheit ausbedungen. Potuit et literarum absentia peculiare memoriale inferre v. c. signum esse majoris pausae musicae vel singularis attentionis: et cum non sciamus exacte, quare Psalmos quosdam Alphabetica serie conscribere voluerit Spiritus S., alios non item? Liberum ipsi erat, servare ordinem et non servare. Sic placuit Domino, dicere plura nefas. — Der Rückschluss von den Citaten im N. T. auf den Text des Alten wird zurückgewiesen: die Anführung erfolge oft nur nach dem Sinn. Spir. S. et Vetus T. revelavit et reservavit sibi potestatem illud in N. T. declarandi. Ubi id a LXX factum est, eorum versio retenta fuit, ubi minus, expressa sunt verba Ebraea. — Die Lesarten Ben Ascher und Ben Naphthali betreffen nur literas otiosas, im Ganzen sei dem Ketib zu folgen. Der Samarit. Codex, den Morinus so empfahl, entbehrt der kritischen Auctorität[25]. Die Errata betreffen nicht den ganzen Codex, nur einige Exemplare. — Endlich wird entschiedene Einsprache dagegen erhoben, den Urtext aus den Uebersetzungen zu corrigiren, aus LXX und Vulgata, da diese Uebersetzer sich oft des Hebräischen wenig kundig erweisen, noch weniger aus dem Talmud, da die Juden häufig aus dem Gedächtniss citirten. Scilicet Sol, ruft Pfeiffer ironisch aus, ordinem neglexit, quoniam horologia aberrarunt! Vgl. Walther, harmonia biblica; Buxtorf fil., Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae. Basel 1653; Calov, Crit. s. Diatr. VI; Wasmuth[26], vindiciae s. hebr. scripturae, Rost. 1664 ff. Kortholt, tract. theol. phil. Kiel 1668. 1686. Anton Hulsius, Authentia abs. S. Textus Hebraei vindicata c. 8. — Hatte Cappellus nicht sowohl die Unsicherheit des Textes zu gross dargestellt als vielmehr die Kriterien für dieselbe bisweilen irrig angegeben oder überschätzt, so war es natürlich, dass die dogmatische Reaction sich dieser Fehler bemächtigte, um die ganze Kritik zu verdächtigen. Je weniger noch das Auge kritisch geübt war, um so besser konnten alle jene vindiciae gelingen: ja, die dogmatische Festigkeit schien fortan eine solche conciliatorische Tendenz zu fordern. Dennoch blieb der Lehrsatz der strengsten Verbalinspiration erschüttert. Als Joh. Gottlob Carpzov seine Critica sacra schrieb (1728), da musste er eingestehen, dass eine autographische Richtigkeit des Textes erst durch kritischen Vergleich aller Codices ermöglicht werden könne; da dies aber nicht möglich sei, so lasse sich die sinceritas textus nur annähernd bestimmen: dadurch wird,

---

25) S. hierüber die Literatur vollständig bei Carpzov, Critica sacra p. 585 ff. Dabei ward die Frage nach der Entstehung der Samaritaner lebhaft discutirt.

26) Näheres über Wasmuth's Leben und Schriften s. besonders (ausser G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung III, 295 Anm.) bei J. Moller, Cimbria literata. Hauniae 1744. III, 622 — 641.

weil die integritas codicum singulorum sich nicht behaupten lässt, die integr. Scripturae rein ideal, nur kritische Aufgabe. S. l. c. (ed. 1748) p. 95 sq. Aehnlich, in sehr bündiger Weise seine Zugeständnisse angebend, Ernst Valentin Löscher, de causis linguae Ebraeae. Lips. 1706. p. 442. Die Frage concentrirte sich allmählig dahin, in welchem Maasse die Uebersetzungen, vorzüglich die der LXX, zur Herstellung des hebr. Textes zu benutzen seien. Der Werth der letzteren wurde sehr verschieden bestimmt; die Fabeln über ihre Entstehung fanden indess selten Glauben. Vgl. die Schriften von Jac. Usher, welcher, mit Isaak Voss einer der letzten, die Glaubwürdigkeit des Aristeas vertheidigend (de graeca LXX interpp. versione syntagma. 1655), eine ältere, nicht mehr vorhandene Uebersetzung annahm; dagegen schrieben Walesius und besonders Humphry Hody, contra Aristeae historiam de LXX[27]) interpp. dissertatio. Oxf. 1684 und in s. zusammenfassenden Werke de bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata libri IV. Oxf. 1705. Aus demselben Jahre Anton van Dale, diss. super Aristea de LXX interpp. Bedeutende Ausgaben der LXX von Flam. Nobilius 1588, Joh. Morinus 1628, Grabe 1707—1729, Lamb. Bos 1709, Mill 1725, Breitinger 1730, über deren kritischen Werth vgl. Tischendorf, Prolegomena zu s. Vetus Testam. Graece. Lips. (3. ed.) 1861. Ueber die andern Versionen vgl. die genannten Werke von Hottinger, Leusden, Cappellus, Joh. Gottlob Carpzov.

Der apologetische Eifer musste sich steigern und den Schein grösseren Rechtes gewinnen, wenn sich an die gelehrten kritischen Arbeiten allgemeine Verdächtigungen des Bibeltextes und unchristliche Zweifel anschlossen. Zu der procacitas et protervia Pseudo-criticorum, welche die Schrift ebenso behandelten wie Profanschriftsteller, ipsi pro suo arbitrio fingentes verba ac refingentes — accedit demum ultima religionis ac pietatis pestis, Atheorum et Scepticorum colluvies, qui ... fundamento fidei subverso, omnem e medio tollere ac profligare religionem sceleratissimo ausu nituntur. Zu diesen schien zu gehören Will. Whiston (Prof. der Mathematik in Cambridge, aber wegen seines „Arianismus“ abgesetzt) in s. Schrift: an essay towards restoring the true text of the O. T. and for vindicating the citations made thence in the N. T. London 1722. Er behauptete: zu Christi und der Apostel Zeiten hätte der hebräische Text der alexandrin. Uebersetzung und dem samaritan. Pentateuche völlig entsprochen. Als aber die Juden durch den Beweis aus den Weissagungen in die Enge getrieben wurden, hätten sie 1) den hebr. Codex aus der alten samaritanischen Schrift in die neuere assyrische umgeschrieben, 2) die Bücher (sowohl die hebräischen als die griechischen) mit Absicht verfälscht. Obgleich unser Text heute im Ganzen mit dem alten übereinstimme, so fänden doch bedeutende Abweichungen

27) Die ersten Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung äusserte der treffliche Ludov. de Vives in s. Comment. zu August. de civitate ad XVIII, 42. Basil. 1522. Die Literatur über Aristeas s. in Jul. Fürst, bibliotheca judaica. Lips. 1863. I, 51 sqq.

statt. Demnach schlug er vor, im Pentateuch den samaritan. zu Grunde zu legen (also ähnlich wie Joh. Morinus), und die Abweichungen des hebr. u. griech. Textes am Rande zu markiren, die Psalmen aus den LXX, die Bücher Esra und Esther aus Josephus und den entsprechenden Apokryphen zu restituiren, bei der Herstellung des hebr. Textes (in welchem wenige Stellen unverändert geblieben sind) in erster Reihe die LXX, in zweiter die Peschita, in dritter die andern griech. Uebersetzungen, chald. Paraphrasen und die Schriften von Philo und Josephus, die alte Itala, die Citate im N. T. und den Kirchenvätern herbeizuziehen. — Diese Anschauung ist ein deutliches Zeugniss, zu welchen Verkehrtheiten die Unkritik sich fortreissen lässt, sobald jeder berechtigten Kritik der Weg verschlossen wird. Die Schrift Whiston's (der ausserdem das Hohelied nicht allegorisch erklärt wissen wollte) fand Gegner in Richard Smalbroke, William Itchener, Ant. Collins. Der letztere schnitt ihm den Hauptbeweis in gefährlicher Weise ab, indem er nachwies, wie die ganze Anwendung des A. T. im Neuen auf der allegorischen Interpretation beruhe und allein darauf sich gründen könne: hiemit leugnete er die Möglichkeit, das Christenthum durch den Weissagungsbeweis zu stützen[28]). Eine streng orthodoxe Entgegnung auf deutschem Boden setzte dem Whiston Joh. Gottlob Carpzov entgegen im dritten Theile der Critica sacra p. 792—987[29]), — nicht ohne Scharfsinn und Gelehrsamkeit.

6. Die Integrität des Textes musste ferner durch die Annahme verdächtigt werden, dass der hebr. Codex zu den Zeiten Esras aus der alten samarit. Schrift in die assyrische oder Quadratschrift umgeschrieben worden sei. Gestützt auf Aussprüche des Talmud (Tract. Sanhedrin Sect. II fol. 21. 22), hatte dies im 15. Jahrh. der Rabbi Joseph Albo in s. Buche S. Ikkarim[30]) zu beweisen gesucht; unter den Juden folgten ihm Elias Levita und wenige Andre. Seine Ansicht gewann aber unter den Christen weite Verbreitung durch die Auctorität Joseph Scaligers, der sich dafür entschied[31]). Ihm folgten Casaubonus, Bellarmin, Joh. Drusius, Grotius, Is. Vossius, Joh. Morinus, Sixtinus Amama, Spinoza,

---

28) Siehe Näheres über diese Controverse bei Lechler, Gesch. des englischen Deismus. Stuttg. u. Tüb. 1841. S. 266—287.

29) Interessant sind manche seiner Argumente, weil dieselben schlagend an die Polemik der heutigen Apologeten erinnern. Da sich Whiston überwiegend auf Cappellus stützte, wird der letztere als völlig abgethan behandelt: Quam apud cordatos et doctos viros exilis sit Cappelli auctoritas, quot editis in publicum censuris profani ejus conatus notati, quam mascule ac solide, absurdae ejus adversus codicem Hebraeum argutationes profligatae sint ac retusae, *in vulgus notum est*, nec ut hic recoquatur necesse est. S. p. 804. Ebenso die Berufung auf das Wort des Philosophen: *Τὸ ἀληθὲς ἕν, τὸ δὲ ψεῦδος πολυσχεδές*. p. 806.

30) Uebersetzt unter dem Titel: Grund- und Glaubenslehren der mos. Religion von L. Schlesinger. Frankf. 1838—1844, mit bes. Einleit. 1844.

31) Animadvers. in Chron. Euseb. p. 62. 103, de emendand. temporibus p. 685; Epist. III, 242.

Clericus, ausführlich Ludov. Cappellus in diatribe de veris et antiquis Ebraeorum literis. Amstelod. 1645. Für die Ursprünglichkeit unsrer heutigen Buchstaben stritten u. A. Th. Bibliander, Hugo Broughton, Schikhard, Buxtorf[32]), Fuller, Bayle, Dilherr, Conrad Kircher[33]), Leusden, Gusset, Steph. Morinus, Löscher, Carpzov u. A. Der Streit wurde mit vielfacher Unklarheit geführt, bis sich beide Seiten mehr und mehr näherten. Schon Richard Simon bemerkte, dass die Schrift auf den makkabäischen Münzen keineswegs einen von der Quadratschrift specifisch verschiedenen Character trage. Diesen Gedanken führte Ernst Valentin Löscher aus, indem er der sog. samaritanischen Schrift tachygraphischen Ursprung und Cursivcharacter, der quadratischen Schrift aber kalligraphischen vindicirte. Die babylonischen Juden hätten weit grössere Sorgfalt auf die Schriftzüge verwandt, viel weniger die palästinensischen, und so sei denn die ursprüngliche Schrift mehr und mehr quadratisch geworden. Die ganze Art, wie er die Streitfrage behandelt, zeugt von dem grossen wissenschaftlichen Fortschritt des Jahrhunderts. Während noch Joh. Gerhard Exeg. § 115 fast nur apriorische Gründe vorbrachte: scripturae majestas et auctoritas, Esrae fidelitas (da er einer solchen Transscription nirgend Erwähnung thut), historica veritas, facti ipsius impossibilitas, — so geht Löscher vor Allem auf genaue Betrachtung der Schriftcharactere selbst ein[34]). S. De causis linguae Ebraeae lib. II c. 1 §§ 1—16 p. 199—214. — Die Fabel, dass das ursprüngliche Exemplar des Esra noch in Bologna existire[35]), wurde von Hottinger thes. phil. p. 115 sqq. leicht widerlegt.

7. Die Lauterkeit der christlichen Erkenntnissquelle schien endlich durch eine These aufs höchste gefährdet zu werden, nach welcher die hebräischen Vokale, wie wir sie heute in den Texten lesen, in einer spätern Zeit erfunden seien, mithin nicht in den Autographen der heil. Schriftsteller gestanden hätten. Diese Ansicht war von dem deutschen Juden Elias Levita[36]) in der Schrift Massoreth hammassoreth 1538 mit Geschick vertheidigt worden. Fast alle bedeutenden Stimmführer

---

32) In s. Schrift de litterarum hebr. genuina antiquitate, 1643, welche jene Diatribe des Cappellus und zugleich den spätern Streit über das Alter der Vokale hervorrief.

33) Nicht zu verwechseln mit den Jesuiten Athanasius (dem Aegyptologen) und Heinrich, noch mit dem Convertiten Johannes Kircher, die sämmtlich im Anfange des 17. Jahrh. lebten.

34) Eine Hauptinstanz gegen die orthodoxe Meinung bildete Ezech. IX, 4, wonach das ת dem Zeichen des Kreuzes ähnlich sehe. Eine besondre Abhdl. schrieb darüber J. Chr. Harenberg in Biblioth. Bremens. Classe VI p. 1093 sqq.

35) Behauptet von Finus Adrianus, flagellum Judaeorum lib. IX c. 2. 15. Cf. Morini Exercit. bibl. 1633 p. 27. Es soll von den Juden zum Pfande gegeben worden sein, aufbewahrt in der Kirche des h. Dominicus, doch sichtlich von den Juden an vielen Stellen gefälscht.

36) Geboren in Neustadt an der Aisch bei Nürnberg 1477, starb 1549.

der Reformation hatten sich für dieselbe erklärt — ausser Luther[37]), Zwingli, Calvin, auch Olivetanus (in der Vorrede zur französ. Bibelübersetzung), Beza, Fagius, später Mercier (zu Job 23, 6; Amos 2, 12; Gen. 16, 13), Piscator, Ludov. de Dieu (Grammat. hebr. lib. I c. 7), die beiden Vossius, Johann[38]) und Stephan Morinus, Brian Walton (app. bibl. III § 38 sqq.), Richard Simon, Clericus u. A. Der Frage gaben jedoch zuerst die Katholiken eine dogmatisch-polemische Wendung, indem sie aus dieser Thatsache auf die Unsicherheit des hebräischen Textes schlossen und folgerten, man müsse bei den besten Uebersetzungen, also der LXX und Vulgata, sich Raths erholen, nicht bei dem Urtext. So bei Gordon Huntley, Bellarmin, Genebrardus, Serarius, Pineda, Salmero, Villalpandus, Stapleton u. A.[39]). Dadurch verflocht sich die rein gelehrte Forschung mit den confessionellen Interessen und erhielt durch sie ihre Richtung und Lebhaftigkeit. Die Einen erklärten die Entstehung der Vokalzeichen für gleichzeitig mit Adam; doch bald wurde diese Ansicht verlassen, sofern hier eine Verwechslung von Vokalen und Schriftzeichen stattfand und man genöthigt gewesen wäre, nicht nur die hebr. Sprache (was allgemein geschah), sondern auch die Schrift von Adam abzuleiten. Das Interesse gebot nur die Behauptung, sie seien mit der Schrift selbst entstanden, mithin von dem ersten Schriftsteller Moses (vielleicht selbst von Gott auf den Gesetzestafeln) und von allen folgenden Propheten gebraucht worden; mithin beziehe sich die Theopneustie ebenso auf Vokale wie auf Consonanten. Die dritte Ansicht, von vielen Juden vertreten (Abenesra, Buch Kusari, Ephodäus), leitet sie von Esra ab, theils aus seiner Erfindung, theils als schriftlicher Niederschlag genauer Ueberlieferung, theils aus Eingebung. Die vierte Ansicht behauptet, sie seien frühestens fünf bis sechs Jahrhunderte nach Christus entstanden, erst nach Beendigung des Talmuds und Abschluss der älteren Masora. Doch auch hier weicht man ab: Elias Levita meint, die Punctation der Bibel sei zwar erst so spät, allein aus getreuester oralis

37) In s. Buche de Schemhamphorasch. Löscher l. c. p. 276 sagt freilich: in posterioribus curis, libro praesertim commentario in Genesin rectius disputat. Allein in s. Anmerkungen zu Jes. 9, 6; Gen. 38, 12, 47, 31 leugnet er bestimmt, dass zur Zeit des Hieronymus die Bibel punctirt gewesen sei. Daher führt auch Löschers Schüler J. G. Carpzov Luthern unter den Vertretern der andern Ansicht auf. Crit. s. p. 256. Und Aug. Pfeiffer tröstet sich: Aliter judicasset beatissima anima, si ipsius tempestate periculosissima sententiae Cappellianae consectaria fuissent notoria. Crit. s. p. 80. — Luthern folgten Gesner (in Psalmos p. 225), Leonhard Hutter (Triumph. de regno Pontificio lib. I c. 6), Franzius (de interp. Script. S. orac. 54) und A. Ernst Matth. Flacius tritt für die Ursprünglichkeit der Vokale ein, findet aber einen Gegner in Nicol. Oelschlegelius, Tract. de punctis contra Flacium. Und Joh. Gerhard hat zuerst ihre Inspiration als Forderung des Glaubens und des Systems behauptet. Vgl. G. Frank, Gesch. der protest. Theologie II, 45 ff.

38) Im 2. Theil seiner Exercitt. biblicae. Paris. 1669. fol. Exerc. 12—14.

39) Ihre Schriften s. bei Pfeiffer l. c. p. 70.

traditio (Kabbala) geschehen, gebe mithin genau die Rede der heiligen Schriftsteller wieder; Andre halten sie aber für ganz unzuverlässig, sie sind „ein neu Menschenfündlein" (Luther) und gestatten daher freie Abweichung, sobald es der Sinn fordert[40]). Andre endlich halten die Mitte zwischen diesen beiden Extremen und betrachten die Ueberlieferung im Allgemeinen als treu und das Vokalsystem für sehr angemessen.

In diese Mannigfaltigkeit der Ansichten, die meist neben einander bestanden, ohne Conflicte, brachte die berühmte Schrift von Ludovicus Cappellus eine lang andauernde Bewegung: Arcanum punctationis revelatum sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate libri duo. Der ältere Buxtorf[41]), an den Cappellus sie zur Begutachtung schickte, rieth von ihrer Publikation ab, sie werde aufregend und schädlich wirken; dann übernahm es der bedeutende Leydener Arabist Th. Erpenius und schrieb ein lobendes Vorwort 1. Januar 1624, ohne den Verf. zu nennen[42]). — Die These des Cappellus ist nach dem Obigen keineswegs neu; im 16. Jahrh. war sie sogar die herrschende gewesen — eine erkennbare Wirkung der humanistischen Studien. Neu war nur die scharfe Begrenzung des Themas und die Beweisführung mit gründlicher Gelehrsamkeit, mit überzeugender Klarheit, mit schlagender siegsgewisser Logik. Doch entspricht der positive Titel nicht ganz dem Ergebniss der Untersuchung: Cappel beweist nur, dass die heutigen Accente und Vokale erst nach der Vollendung des Babylonischen Talmud, mithin nach dem 5. u. 6. Jahrh. entstanden sein können; die positive Geschichte der Vokalisation blieb dagegen noch auf den meisten Punkten ein unenthülltes „Geheimniss"; erst der eindringenden Forschung des 19. Jahrh. blieb es vorbehalten (Gesenius,

---

40) Dahin gehört auch Zwingli in s. apolog. complan. Jes. Opp. ed. Schuler et Schulthess. Tiguri 1535. V, 555 sqq., wo sich Zw. hierüber ausführlich ausspricht. U. A.: Infiniti sunt loci, quibus manifeste deprehenditur Septuag. et aliter et melius tum legisse tum distinxisse, quam Rabbini postea legerint vel distinxerint . . . Hebraeorum literas aliquando caruisse vocalibus notis, quas *parum civiliter* ipsorum Rabbini et finxerunt et supposuerunt etc. Sehr weit ging Christian Ravius, delineatio orthographiae et analogiae Ebraicae. Amstel. 1646, der alle diese media incerta, dubia, frivola, fallentia et falsa nennt, humanae inventionis, ac proinde quoad sensum formandum rejicienda. p. 83.

41) Tiberias ed. Basil. 1665 p. 86: Wären die Vokale von den Tiberiensischen Gelehrten erfunden, so hätte ja der Sinn, der auf ihnen beruht, nur eine auctoritas humana et incerta.

42) Sie erschien auch später mit den Commentarien und krit. Noten zum A. T. des Ludwig und den Observationen zum A. T. seines älteren Bruders Jakob (Prof. in Sedan) zusammen in Folio, hgg. von Jakob Cappellus, dem Sohne und Nachfolger Ludwigs in Saumur. Amstel. 1689. Die Vorrede datirt aus England, wohin Jakob nach der Aufhebung des Edicts von Nantes hatte flüchten müssen.

Hupfeld), hier den Schleier so weit zu lüften, als dies bei der Genesis von Sprache und Schrift überhaupt möglich ist. — Den Beweis gründet C. auf folgende Hauptdata: 1) Die Tora wird von den Juden am heiligsten gehalten; dennoch erscheint sie durchaus unpunctirt, vorzüglich in den heiligen Synagogenrollen, welche ein Abbild des in der Bundeslade aufbewahrten Codex sein sollen. Arcan. l. I cap. 4. In den scrupulösen Anweisungen über die Abschriften des Gesetzes findet sich (z. B. bei Maimonides) nicht die geringste Andeutung über Accente und Vokale. 2) Das Gleiche erhellt aus den talmudischen und cabbalistischen Schriften, sowie aus den Nachrichten über die althebräische oder samaritanische Schrift. Arc. I, 5. 6. 3) Ebenso aus dem Keri und Ketib, welche sich nur auf die Consonanten beziehen. 4) Vorzüglich aus sämmtlichen alten lateinischen und griechischen Uebersetzungen, obenan die LXX; weder Origenes noch selbst Hieronymus wissen etwas von hebr. Vokalzeichen, ebensowenig die chald. Paraphrasten Onkelos und Jonathan, noch auch Aquila, Theodotion, Symmachus, — Josephus, Philo. 5) Auch die Punctation vieler Worte nach der Lesart des Keri stimmt für die spätere Entstehung, indem sie zu den Textworten nicht im geringsten passt, z. B. 2 Regg. 18, 28; manche Buchstaben, die nach dem Keri fehlen sollen, erhalten keine Vokale I c. 11 § 12. 6) Dasselbe ergiebt sich auch aus der späten Benennung derselben: erst bei den Masorethen von Tiberias finden wir die Namen Kamez und Pathach, also gegen 1200 Jahre nach Esra, während bei den Consonanten die Namen ursprünglich dagewesen sind. Die Zahl und Natur der Zeichen spricht deutlich dafür, dass sie in einer Zeit aufkamen, da die hebr. Sprache selbst eine völlig todte, ein Gegenstand rein gelehrten Studiums geworden. (Das wird genau durchgeführt I, cc. 13—17.) Mit der Hülfe der matres lectionis konnten sich die Hebräer ebenso gut zurecht finden, wie heute die meisten Vorderasiaten. Am bedenklichsten schien aber die grosse Unsicherheit des Textes, theils gegen die perspicuitas, theils gegen perfectio der Schrift verstossend. Zunächst betont C., dass die Juden sehr wohl den Text richtig lesen konnten, selbst wir können es nach einiger Uebung, und bei den sonstigen jüdischen Schriften müssen wir es, da sie fast nie vokalisirt werden. Dann aber wird der Context auch immer angeben, wie ein Wort auszusprechen sei. Vgl. II cc. 19—27. Vindiciae adv. Buxt. II c. 8.

Ueber zwanzig Jahre blieb das Werk unbeachtet, bis 1648[43]) Buxtorf (der Sohn), aus der Rüstkammer seiner jüdischen Gelehrsamkeit stark bewaffnet, alle Argumente zu widerlegen suchte. Seitdem ward

43) Er schrieb zuerst: de punctorum origine antiquitate et authoritate opp. arcano punctationis revelato Lud. Cappelli. Dieser erwiederte in einer justa defensio adv. injustum censorem; B. replicirte: anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae (beides bezieht sich auch auf die critica sacra des Capp.); Lud. Capp. schrieb dagegen die Vindiciae adv. B., hgg. von s. Sohne. Die bedeutenderen Apologeten der Buxtorfischen Ansicht sind: Wasmuth, Lightfoot, Mich. Walther, Goodwin, Leusden, Leydecker, Vitringa, Löscher, Carpzov.

der Streit mit grosser Lebhaftigkeit fortgesetzt, bis er nach einem Jahrhundert langsam endete, mit dem vollständigen Siege der kritischen Ansicht des Cappellus. Schon damals traten viele französische, die meisten holländischen und englischen Theologen auf des letzteren Seite, so dass Brian Walton äusserte: Cappello consentiunt Theologi *plerique* iique doctrina et eruditione Hebraica clari: Proleg. VI § 3, p. 271. Fast ganz Deutschland war gegen ihn; in der Schweiz richtete man gegen Cappellus die drei ersten Canones der formula consensus helvetici 1675, besonders den zweiten[44]) — eine Wirkung des Ansehens der Buxtorfe. Auf beiden Seiten wurden nicht viel neue Momente hinzugefügt; fast jeder neue Vertheidiger der geächteten Ansicht findet auch seinen Gegner: Walton den Wasmuth, Helmont (Delineat. Alphabeti naturalis Hebr. p. 101 sqq.) den Aug. Pfeiffer (Crit. s. p. 82 sqq.), Stephan Morinus den Löscher, Wilh. Goerée (Antiqq. Jud. lib. I c. 3) den J. G. Carpzov.

Dieser Streit zeigt, ja bestimmt fortan wesentlich den Character der alttestamentlichen Forschung. Die Vertheidiger der Vokale üben eine Polemik, welche, den vergeblichen Kampf dogmatischer Postulate mit den klaren Thatsachen der Textgeschichte darstellend, zur Sophistik greifen muss. Sie kennzeichnet sich durch den Versuch, jedes einzelne Argument zu entkräften oder doch zu schwächen, — meist auf Grund positiver Voraussetzungen, die in den verschiedenen Argumentationsreihen sich widersprechen, — ohne eine klare Gesammtanschauung des Sachverhalts oder doch mit Vorstellungen, welche durchaus unnatürlich, oft widersinnig sind, aber auch der schärfsten Logik nicht weichen wollen. Dadurch verliert die theologische Arbeit nach und nach den gemeinsamen Boden mit der ganzen Wissenschaft[45]) und gewöhnt sich an ein isolirtes Dasein, ihres hohen Berufes für das Gesammtgebiet des Erkennens vergessend. Die ganze Art der Vertheidigung gewann einen so festen Character, dass sie, umgeben mit dem Nimbus frommer Kirchlichkeit, bis auf den heutigen Tag sich fortgepflanzt hat. Immerhin aber ward durch den Streit die Textgeschichte wesentlich aufgehellt.

8. Die Vertheidigung zeigt eine grosse Abhängigkeit von rabbinischen Traditionen[46]), welche in diesem Zeitalter mit dem scheinbar christlichen Interesse eine üble Mischehe eingehen, welche heute noch nicht gelöst ist. So bemerkte man ad 1 (dass die heiligsten Theile des A. T. stets ohne Puncte sein müssten): a) dies geschehe wegen der Kabbala

---

44) Da heisst es: der Hebraicus V. T. codex sei *θεόπνευστος*, tum quod consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive *punctorum saltem potestatem.*

45) So tadelt Löscher in den causis ling. hebr. p. 293 den St. Morinus: Vicit apud hominem *profanae critices studium* exemplisque Literatorum trahi se in praecipitia passus est.

46) Dem jüngeren Buxtorf folgend, hielt man die Meinung des Elias Levita für eine völlige Neuerung; allein schon viele Juden leugneten die vorexilische Entstehung der Vokale und einen noch jüngeren Ursprung wies ihnen Jakob Perez de Valencia an (vgl. oben S. 205).

denn nur unpunctirte Worte lassen verschiedene Deutungen zu, — b) die Vokale seien von den Juden niemals für profan gehalten worden. Ad 2: warum sollte nicht auch die samaritanische Schrift Vokale gehabt haben, ebenso gut wie bei den Arabern die Vokale meist ausgelassen werden, obgleich sie existiren? — eine blosse Möglichkeit, die die Natur eines Schriftcharacters nicht verstehen will und nichts beweist. Ad 3: das Keri und Ketib beziehe sich auch auf Puncte: man hielt die Keri-Vokale im Texte sogar für die eigentliche Lesart und die Worte mit andern Konsonanten für das Secundäre! Ad 4: die Namen der Vokale seien nicht chaldäisch: überdies rührten ja auch die der Monate aus späterer Benennung her und doch existirten früher auch Monate. Ad 5: Gegen die Vokallosigkeit des Syrischen und Arabischen als Analogie bemerkt man: Ebraea lingua, quippe primorum hominum, perfectior ab initio fuit, illae vero omnes a barbarie quadam ad maturitatem pervenere neque adeo ejusdem conditionis sunt. Löscher p. 279. Ad 6: Besondern Nachdruck legte man auf die Behauptung, die gewöhnlichen Juden hätten unmöglich die Bücher richtig verstehen können, vollends die schweren prophet. Schriften mit den vielen Hapaxlegomenis! Vergebens hielt man die Lebendigkeit der Sprache entgegen: man hatte sich zu sehr gewöhnt, die Bibel n u r in Schriftform, nur als Gegenstand forschender L e c t ü r e aufzufassen. Die rabbin. Schriften, mit ihren zahlreichen Lesemüttern, mit ihrem leichteren Inhalte, seien keine Gegeninstanz. Man wies auf den Zusammenhang hin, der das Verständniss erleichtere: dagegen wurden Stellen aufgeführt, in denen ne doctissimi quidem die rechte Bedeutung errathen konnten, — ein Argument, das besonders Wasmuth und Carpzov ausbildeten. So könne לבנה Pappel, Mond, Ziegelstein, Weihrauch bedeuten[47]; nach Leusden lässe sich שמים in 11 Weisen lesen[48], דבר auf 9 Arten u. s. w. Ueberdies habe der Babylonier Rab Ase bereits 360 n. Chr. über die Punctation geschrieben, mithin v o r dem Abschluss des Talmud. Deshalb mussten auch die Bücher Sohar und Bahir von hohem Alter sein: die Gründe Waltons u. A. verschlugen nichts gegen das Ansehn der jüdischen Fabeln. Der Codex des R. Hillel Hannasi aus dem 4. Jahrh. war punctirt: viele Christen und Juden, z. B. Kimchi, haben ihn mit eignen Augen gesehen und erklärten ihn für eines der ältesten Bibelexemplare. 7. Der Beweis aus den Uebersetzungen liess sich nicht widerlegen: aber warum sollten jene Uebersetzer nicht, theils gar nicht, theils anders punctirte Texte gehabt und benutzt haben? — Man führt aber auch positive Gegengründe an. 8. Von einer so bedeut-

47) Hier konnte sich der spielende Scharfsinn weidlich üben. Posset quispiam hoc pacto (detestor vero tantum scelus) prima Psalmi primi verba ita exponere: אָשֵׁר יָהּ אִישׁ אֲשֶׁר לָאָה לְךָ בְּעֵץ. Corrigam Deum-hominem, qui (labori) succubuit tui causa in ligno. S. Löscher p. 288.

48) Dies Wort hatte zuerst R. Salomo Izchaki als schlagendes Beispiel aufgestellt: Joh. Morinus (Exercitt. bibl. Paris 1633. p. 197) entwickelt aus diesem Einen Worte über 25 mögliche Bedeutungen.

samen Aenderung (Erfindung der Vokale) müssten wir genauere Nachrichten besitzen. 9. Da in den früheren Jahrhunderten eine incredibilis negligentia circa libros sacros geherrscht haben soll, so wäre ohne Vokale der Sinn in vielen hundert Stellen gänzlich verloren gegangen — woher denn der wunderbare Consensus zwischen Karäern und Rabbaniten, wenn die Vokale nicht ein für beide unantastbares Erbgut waren? warum werden in der Mischna und Gemara die Bibelstellen durchweg ebenso verstanden, wie wir sie heute mit den Vokalen verstehen? 10. Seit Esra begann man die Kinder in der Bibel zu unterrichten: sine amplissima eruditione hätte ein Knabe auch nicht Ein Kapitel eines Propheten verstehen können. Die grossen Hebraisten Buxtorf und Lightfoot sind dess Zeuge[49])! 11. Die Vokale entsprechen völlig dem Genius der hebr. Sprache: darum können sie nicht entstanden sein, als sie schon erstorben war. Man sage freilich, hier gehe eine Verwechslung von Vokalen und Zeichen vor: allein es ist unmöglich, eine solche Masse von Puncten und Accenten ohne irgend welche Merkzeichen zu behalten. 12. Matth. 5, 18 kann man unter *κεραία* nur die Punctation verstehen, nicht, wie „leider“ auch Leusden meinte, die kalligraphischen Schnörkel der Quadratschrift. 13. Deut. 27, 8 wird geboten, alle Worte des Gesetzes deutlich und lesbar zu schreiben: ohne Vokale sei dies unmöglich gewesen. — Wunderlich gestaltet sich aber die allgemeine Anschauung der Sachlage. Es sollen nämlich in den Zeiten nach Esra nur äusserst wenige (rarissimi) punctirte Exemplare existirt haben. Warum? Weil die Juden zu nachlässig und träge waren, überall die Abschriften mit Puncten und Accenten zu versehen, und wo es geschehen, seien sie oft sehr fehlerhaft. Nichtsdestoweniger wird in geradem Widerspruche damit die Akribie der Juden bis in alle früheren Zeiten hinaufgerückt: ja, sie hätten nicht geduldet, einen Text ohne Lesemütter oder ohne Vokale zu besitzen[50]). Wo waren denn die punctirten Codices? Nicht im Heiligthume, die Tradition spricht zu arg dagegen; die gelehrten Priester und Leviten konnten noch am leichtesten den unpunctirten Text lesen; die Vokale waren für das Volk. Aber auch nicht im gewöhnlichen Gebrauche: denn sonst sei es, gleichfalls eingestandner Maassen, unerklärlich, dass alle Uebersetzer vokallose Texte gebrauchten, im Gegentheil mussten sie vor Allem nach punctirten forschen. Ueberliessen sie es aber dem Zufall: woher denn die Mühe der Uebersetzung selbst, die selbst der Nachlässigste sich durch eine so grosse Hülfe erleichtern musste? wo bleibt die gerühmte Akribie, die grade bei den Uebersetzern (die sich doch am anhaltendsten mit dem Texte beschäftigten) in's völlige Gegentheil umschlug? Es gehörte die ganze Kraft dogmatischen Impulses dazu, um die Gegenthese zu vertheidigen gegen die „Cappelliani“, die hostes Ebraismi, denen der würdige Löscher ein besonderes Kapitel (c. XIII lib. I p. 173—185) widmet. Darum geht auch die

49) J. G. Carpzov, Crit. s. p. 247 sq. Löscher p. 285.

50) Credi non potest, gentem literarum legis observantissimam eas (matres lectionis) tam patienter tolli permisisse. Löscher p. 285.

Methode der Polemik (bes. bei den Lutheranern) von dem dogmatischen Postulat aus (Joh. Gerhard) und dasselbe tritt mit erneuter Kraft bei J. G. Carpzov hervor, während bei den Andern (z. B. Löscher) die grammatischen und historischen Gegengründe am meisten in den Vordergrund treten. Allein auch bei diesen ist fortwährend von Unmöglichkeiten, Unglaublichkeiten, Absurditäten in axiomatischer Weise die Rede, die keine klaren kritischen Normen zum festen Hintergrunde haben und sich deshalb auf die Dauer immer unfähiger erweisen mussten, die apologetische Gegenthese zu stützen.

9. Die Ansicht von Capellus forderte theils noch genauere Begründung, theils Sichtung der Argumente. Die vorsichtige Begrenzung seiner These stellte der Forschung das Problem, die positive Entstehung und Ausbildung der Vokalisation zu ermitteln. Nach allen drei Seiten geschahen Fortschritte, bei denen freilich Irrthümer mit unterliefen. 1) Man bildete sich eine bestimmte Anschauung von der Ueberlieferung des Textes, vorsichtig nicht zu hoch hinaufgreifend. Richard Simon wies nach, dass zu Origenes Zeit in den jüdischen Schulen bereits sehr bestimmte Normen und Regeln der Lesung und Aussprache bestanden, welche nicht nur für Schüler, sondern auch für die Meister Auctorität waren. Hiemit lag der Nachdruck auf der mündlichen Ueberlieferung des Textes — eine gesunde, ächt historische Anschauung der Sache gegenüber der für orthodox geltenden, welche nur mit Lesern des Bibelbuches zu thun haben wollte. Anders freilich Stephan Morinus[51]), der, auf die letztere Anschauung zu sehr eingehend, in den Buchstaben אהויע völlig genügende Surrogate der Vokale sehen, ja ihnen selbst vokalische Währung beilegen wollte. 2) Wie Hieronymus zu den Vokalen stehe, gebot eindringendere Untersuchung. Die Gegner fanden Stellen genug, welche die Behauptung, auch bei ihm finde ein altum silentium über Vokalisation statt, zu widerlegen schienen oder in jedem Falle zu modificiren nöthigten. Arbeit genug gab es auch darin, die Entstehungszeiten der Bücher Sohar und Bahir kritisch festzustellen, überhaupt die rabbinischen Fabeln zu widerlegen, deren guter Ruf, durch die Buxtorfe zum Heil der Kirche erwiesen, durch die Enthüllungen Eisenmenger's[52]) unerschüttert, sich in der orthodoxen Tradition mehr und mehr befestigte. 3) Viele Einwürfe löste man durch den Nachweis, dass es sich hier nicht um eine plötzliche Erfindung, sondern um die Entste-

51) Exercitationes de lingua primaeva ejusque appendicibus. Utrecht 1694 in 4⁰.

52) Neuentdecktes Judenthum oder wahrhafter Bericht von den Lästerungen, Irrthümern und Fabeln der Juden. 2 Theile in 4⁰. Frankf. a. d. O. 1700. Königsberg-Berlin 1711. Gegen die erste Ausgabe erwirkten die Juden drei mandata inhibitoria vom Kaiser. Der König von Preussen liess es zu K. auf eigne Kosten drucken und schenkte den Erben die meisten Exemplare. Der Verfasser, ein reformirter Pfälzer (geb. 1654, gest. 1704), war Professor der oriental. Sprachen in Heidelberg und schlug einen Ruf an Leusden's Stelle nach Utrecht aus.

hung einer Thatsache handle, die, durch das sich steigernde Bedürfniss geboten, in sehr allmähligem Processe vor sich gehen und ohne bestimmtes Bewusstsein sich entwickeln konnte. Die geförderte Einsicht in die Vokalsysteme der Syrer und Araber gab dieser Auffassung geschichtliche Analogieen zur Stütze und lehrte auch die Vorbilder kennen. 4) Nur über den Werth der Vokalisation blieben auch bei den kritischen Männern die Ansichten getheilt: es war nur natürliche Reaction, dass das Misstrauen gegen sie überwog, wenn auf Grundlage unhistorischer Annahmen ihnen theopneustische Auctorität zukommen sollte, — abgesehen von den Katholiken, welche in dogmatischem Interesse die ältesten Uebersetzungen bevorzugten. Die Unsicherheit der Vokalisation ward theils im Allgemeinen oder auf Grund der griechischen Schreibweise im N. T. (Ravius) geschlossen, theils daraus, dass die Punctatoren völlig von der damals in den Schulen recipirten Pronunciation abgehangen hätten (St. Morinus), theils aus der irrigen Ansicht, dass die Consonanten in den verschiedenen Sprachen sehr verschieden seien, die Vokale aber ein identisches Gemeingut bildeten (Isaak Voss).

10. Auch die Accente sollten coaevae et divinae auctoritatis sein[53]). 1) Dasjenige, dessen Mangel den Sinn zweifelhaft und dehnbar macht, muss vom heil. Geist selbst gegeben sein, sonst würde die certitudo et perspicuitas S. Scripturae darunter leiden: da nun die Accente die Interpunction darstellen, mithin die Gliederung der Sätze andeuten, wird der Sinn erst durch sie zweifellos. 2) Viele Vokale (in der Pause) hängen von den Accenten ab: sind jene nun ursprünglich, also auch diese. 3) Dass der Talmud von ihnen schweigt, ist nicht richtig, wäre aber sehr natürlich, da er auf solche grammatischen Dinge sich nicht einlässt. 4) Die Menge der Accente erweckt nicht Verdacht, sondern ist nur ein Zeichen curiosioris praeservationis ab omni ambiguitate. 5) Dass Syrer und Araber weniger Distinctionszeichen haben, ist leicht erklärlich, da der heilige Geist bei den heiligen Denkmälern viel grössere Sorgfalt aufwenden musste. — Trotz ihrer geringen Stichhaltigkeit reichten diese Gründe doch hin, um die dogmatische Anschauung des Textes so lange zu stützen, bis ein unbefangner Geist der Forschung herrschend wurde.

---

53) Darüber schrieben die Rabbinen Calonymus, El. Levita, Juda ben Bilham, die Christen Seb. Münster, Val. Schindler, Aug. Seb. Nouzen, Avenarius, Fr. Junius, Christ. Helvicus, Joh. Buxtorf (Thes.), Nicol. Petraeus, Is. Gronbeck, Abr. Gibel, — gründlicher Sam. Bohl, Varenius, Caspar Ledebuhr, vor allem Wasmuth, instit. methodica accentuationis, auf ihn gestützt Ludw. Haneker, Clamer Florinus u. A. Gegen die Aechtheit sprachen die früher Genannten, speciell J. B. Helmont, Delin. alphabeti natur. Ebr. (mit einem Vorwort von Chr. Knorr von Rosenroth) Sulzbach 1667 in 12, deutsch ib. 1667 in 12. Die Schriften selbst s. bei Fürst, bibl. jud. suis locis.

§ 40.

Das Schriftstudium im Allgemeinen.

Die Bibelforschung zeigt nicht nur eine grosse Lebendigkeit, sondern auch wissenschaftlichen Ernst, vor Allem in der reformirten Kirche. Sie folgt den Spuren eines Calvin, Musculus, Mercier und bemüht sich um Ergründung des rechten Sinnes, soweit nicht eine schiefe Gesammtauffassung des A. T. sie daran hindert. Auch die lutherische Kirche, weniger die katholische, hat umfassende exegetische Arbeiten aufzuweisen, obgleich die Schrift noch immer (hier mehr als dort) theils als Dogmenquelle, theils als Erbauungsbuch angesehen wird: und Beides kann leicht die exegetische Akribie beeinträchtigen. Die kritischen Untersuchungen werden in eine neue Disciplin, die sog. heilige Kritik, zusammengefasst, die den richtigen methodischen Gedanken (als kritische Geschichte) findet, jedoch ohne dass derselbe auf die theologische Sitte nachhaltig bestimmend einwirkt. Die Hermeneutik konnte nicht ruhen, da die in ihr geltenden disparaten Grundsätze die Einheit des Sinnes, die man dogmatisch forderte, stets aufs neue gefährdeten und darum eine theoretische Ausgleichung forderten. Beides bestimmt den Character der Exegese.

§ 41.

Kritik des A. T.

Das Bedürfniss wiederholter Abdrücke des Bibeltextes erzeugte ein eifriges Vergleichen der Codices, deren Verschiedenheit man erklären und beseitigen musste, um den reinsten oder doch einen annähernd sichern Text herzustellen. Die Vergleichung mit den Versionen schien anfangs der Ansicht Recht zu geben, dass dies Bestreben in Bezug auf den hebr. Text vergeblich sei, so mannigfach sei derselbe entstellt (Joh. Morinus). Weil hiemit die Empfehlung der lat. Vulgata und die Ueberschätzung der LXX verbunden wurde, erfolgte eine entschiedene Zurückweisung seitens protestantischer Bibelforscher und unbedingte Vertheidigung des überlieferten Textes (Sim. de Muis, Hottinger, Heidegger, Wasmuth). Die Wahrheit kam erst überwiegend zu ihrem Rechte

durch die Kritik von Cappellus, Rich. Simon, Clericus u. A.; die Untersuchung des Textes der LXX entzog bald der griech. und lat. Uebersetzung jedweden Anspruch, mit dem masorethischen Texte zu rivalisiren, wo es sich um die relativ grösste Sicherheit und Reinheit handelte. Vielfache Uebung gesunder Kritik an den klassischen Autoren der Griechen und Römer förderte ungemein Einsicht und Fähigkeit (Clericus), ohne jedoch den Extremen der Unkritik, dem dogmatischen Traditionalismus, sowie dem Radicalismus (jenes bei den Orthodoxen, dies bei manchen Deisten) nachhaltig wahren zu können.

Alle diese kritischen Vorkenntnisse, welche die Thätigkeit des Auslegers und seinen Erfolg bedingen, wurden unter verschiedenen Namen, mehr als Aggregat denn als organisches Ganzes, vereinigt (Clavis, Thesaurus S. S., bibl. Apparat, Skiagraphie, Einleitung), — bis endlich Richard Simon mit genialem Blicke und vorsichtigem Urtheil sichtend, ergänzend, fortführend sie zusammenfasste und unter den ächt methodischen Gesichtspunkt einer Geschichte des A. T. stellte — ein Gedanke, der erst nach anderthalb Jahrhunderten zur vollen wissenschaftlichen Geltung kam. — Die Sammlungen der Nachrichten über Entstehungszeit und Verfasser der einzelnen Bücher forderten die Kritik dringend heraus, welche indessen theils schüchtern, theils sporadisch, mitunter phantastisch oder zweifelsüchtig, aber auch mit kühnen, treffenden Blicken, fast immer ohne tiefere Detailforschung geübt wurde. — Mit dem Beginne des 18. Jahrh. erschlaffte das Interesse an der eigentlichen Textkritik; andre Fragen rückten in den Vordergrund. Ueberdies hatte sich die breite kirchliche Strömung an der positiven Seite der Aufgabe wenig betheiligt; für's A. T. ward die Arbeit wieder aufgenommen, nachdem sie im N. T. als zwingendes Problem, das gebieterisch Lösung forderte, aufgetreten und anerkannt war.

Erläuterungen.

1. Als der Vater der strengeren Textkritik ist (der oben mehrfach erwähnte) Johannes Morinus [1]) zu betrachten. Im ersten Buche der

---

1) Ueber s. Leben vgl. die Einleit. zu s. Briefen, unter dem Titel: Ecclesiae Orientalis antiquitates. Lips. 1683. p. 62—69. Auch Jöcher III, 676.

exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, germana LXXII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata reconciliatione et juxta Judaeos divina integritate etc. Lutet. Paris. 1633. 4⁰. — will er nachweisen, dass der hebräische Originaltext so verfälscht sei, dass er nicht mehr als Quelle und Norm der Schrift gelten könne. Schimpflich sei es für die Kirche, Schülerin der Synagoge zu werden[2])! Freilich seien die Autographen von Moses und den Propheten die Norm für alle Versionen. Aber wo sind jene? Es kann sich nur um eine approximativ genaue Herstellung des Urtextes handeln — und dies gelingt lediglich an der Hand der LXX, nicht aber des gegenwärtigen masorethischen Textes. Dieser ist durch die Häretiker vielfach entstellt: sie selbst gestehen es ein, die katholischen Väter weisen es nach. Die meisten Fehler sind durch Nachlässigkeit der Abschreiber entstanden — beklagen doch die Rabbinen selbst den traurigen Zustand ihrer Codices, eine Folge der Ungunst der Zeiten! Ein immane discrimen finde statt zwischen dem hebr. Texte und den LXX. Diese seien ex purissimis Hebraeorum fontibus geflossen (lib. I, 8, 5 p. 381 sqq.) — ihr Werth sei gebilligt von den Aposteln (selbst wo der hebr. Text anders lautete, citirten sie nach den LXX[3])), von den Kirchenvätern, selbst von vielen jüdischen Gelehrten. Ueberdies habe immer, bei Abwesenheit der Vokale, eine ambiguitas sensus bestanden, von Gott weislich beabsichtigt, damit nicht die promiscua plebs illotis manibus die Schrift lesen und deuten solle, sondern genöthigt sei, sich dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen! S. p. 198 sqq. Seine Versuche, die Textabweichungen zwischen LXX und Vulgata auszugleichen, liefern ein wunderliches Gemisch von Aberglauben, Sophisterei und kritischem Blick. Wo bei demselben hebr. Texte die Versionen aus einander gehen, da wollte der heil. Geist beide Sinne hineinlegen, ut quod ad amplitudinem linguae originariae adaequandam *deerat*, moderante Spiritu Sancto (NB. bei den LXX und bei Hieronymus) *suppleret*. Ibid. p. 205. — Die Schrift ist ungemein heftig und ausgesprochen polemisch gehalten, dabei voll grosser Gelehrsamkeit, bes. in den jüd. Autoren. Es war nur menschlich, dass ein solcher Ton der Untersuchung die Kritik selbst den Protestanten verleidete und verdächtigte, zumal die grossen Kenner der rabbinischen Literatur, die beiden Buxtorfe, aus dem Schatze ihrer Gelehrsamkeit ganz andre Resultate zu Tage förderten. — Natürlich richtete sich die protestantische Polemik darauf hin, theils die Reinheit des masoreth. Textes, theils die grosse Unsicherheit der Versionen nachzuweisen: hierin hat die Frage nach dem Werthe der LXX ihren Anlass und ihre Bedeutung. — Noch verdienst-

---

2) Nobis igitur erit repuerascendum et Ecclesia post tot seculorum canitiem iterum erit Alphabetaria et Synagogae discipula. Cujus vero discipula? Synagogae Christiano nomini infensissimae, Synag. Deo et hominibus, ipsisque haereticis maxime execrabilis. p. 3. 4.

3) Eine starke Instanz für die damaligen Protestanten: denn wenn das N. T. schon in der Auslegung aller einzelnen Stellen unbedingt Norm ist für den Exegeten, um wie viel mehr bei dem Texte selbst!

licher waren die Untersuchungen von Morinus im 2. Buche seiner exercitationes, welches zuerst allein und dann (1669, folio) mit dem 1. vereint erschien, über die jüd. Literatur seit dem babylon. Exil, über den Talmud, Ursprung der heutigen Masorah etc. — „Die grossartigste Untersuchung, die namentlich der gesammten jüdischen Literaturgeschichte und Textesüberlieferung je geworden ist, mit bewundernswürdiger Gelehrsamkeit, Quellenforschung und nicht geringem Scharfsinn geführt, aber im Dienste kirchlichen Parteigeistes und voll Sophisterei [4]).“

Simeon de Muis [5]), der schon 1631 gegen die Ueberschätzung des samaritanischen Pentateuchs durch Morinus aufgetreten war, schrieb assertio hebraicae veritatis altera 1634, an welche sich weitere Streitschriften anreihten [6]). Er widerlegte viele schwache Behauptungen und Beweisführungen des Gegners und bemühte sich, die relativ unendlich grössere Reinheit des hebr. Textes zu erweisen: die Vulgata bedürfe der Vervollkommnung.

2. Mit ungleich grösserer Sicherheit, unbeirrt von extremen Fassungen, legte Ludov. Cappellus in der (oben genannten) Critica sacra die Frage dar [7]). Seine Würdigung der Versionen ist viel umsichtiger: allein das Resultat bleibt, dass auch der hebr. Text von der autographischen Reinheit sehr absteche und darum einer Besserung und Herstellung bedürfe. Die kritischen Regeln des Morinus mussten darum völlig fehlgehen, weil die Werthe der Textquellen irrig geschätzt und das Urtheil durch den Blick auf die kirchliche Auctorität schief gerichtet wurde. Anders Cappellus, obgleich derselbe im Ganzen den LXX einen zu hohen kritischen Werth beilegte und aus mehreren irrigen Instanzen die Fehlerhaftigkeit des hebr. Textes nachzuweisen suchte. Auch über die Bedeutung des Keri und Ketib gingen damals die Ansichten sehr aus einander. C. zeigte, wie schon Sixtinus Amama und Morinus gethan, dass wir in ihnen keine Sammlungen ächter alter Varianten, sondern Erzeugnisse reiner, nicht einmal auf Textreinheit gerichteter Conjecturen haben. S. Crit. s. lib. VI c. 8 p. 419 sqq. — Sehr umsichtig sind seine Regeln

---

4) So treffend Hupfeld, Begriff und Methode der sog. bibl. Einleit. Marburg 1844. S. 69.

5) Prof. der hebr. Sprache zu Paris († 1644); s. Schriften sind edirt Paris 1650. 2 T. fol.

6) Darüber schrieb auch Hottinger seine Exercitationes anti-morinianae. Tiguri 1644, allein mit grösserer Befangenheit als de Muis.

7) Vollendet 1634, erschienen 1650, erst durch Vermittelung des Joh. Morinus, der vorher eine Reihe von Stellen tilgte, welche gegen ihn gerichtet waren. Diese fügte C. einem Sendschreiben an Usher bei: L. Cappelli de Critica nuper a se edita ad Jac. Usserium epistola apologetica, in qua Arnoldii Bootii temeraria Criticae censura refellitur. Salmurii 1651. Ueber die Beziehungen Beider zu einander s. die Unschuldigen Nachrichten v. J. 1722 S 745 ff. Ueber sein Leben s. Bertheau, Art. Cappelle in Herzog's theol. Realencykl. II, 566. Die Critica sacra gaben auch G. J. L. Vogel und J. G. Scharffenberg heraus. Halae 1775—86. 3 T.

zur Herstellung des Textes. 1) Wenn der hebr. Text mit den Versionen, den Vätern und Paraphrasten stimmt, so darf man keine Correctur wagen, nisi forte (quod vix et rarissime invenietur) lectio recepta sensum necessario fundit falsum, absurdum, insulsum, repugnantem antecedentibus, consequentibus vel aliis apertis Scripturae locis, analogiae denique fidei adversantem. 2) Ebenso, wenn es zweifelhaft, o b eine solche Uebereinstimmung des hebr. Textes mit den kritischen Hülfsmitteln vorhanden sei. 3) Conjectura ejusmodi esse debet, ut sensum loci reddat planiorem, apertiorem, magis cohaerentem, multo denique commodiorem, et fidei analogiae aliisque Scripturae locis magis convenientem. Alle neuen Lesarten müssen leicht sein. Omnes nempe conjecturae hoc niti debent fundamento, proclivitate nimirum et facilitate lapsus ab una lectione in aliam. 4) Die Correctur ist nicht in den Text einzufügen, sondern am Rande oder in den Commentaren zu bemerken. S. p. 424 sqq. Bemerkenswerth ist, dass die analogia fidei auch bei ihm als Norm gilt, nicht nur für die Wahl der neuen Lesart, sondern auch für die Beseitigung der masorethischen. Seine Proben (lib. VI c. 9) sind freilich nicht überzeugend; die Nothwendigkeit einer Aenderung ist selten zwingend und gründet sich bisweilen auf eine mangelhafte Erkenntniss des hebräischen Sprachgenius. So will er Amos 4, 10 בְּדֶרֶךְ in כְּדֶרֶךְ umwandeln, Ps. 33, 7 כַּנֵּד sicut cumulum in בְּנֹד in utre, 2 Sam. 17, 20 מִיכַל vadum in מִיבַל fluvium; Jes. 58, 3 liest er בְּצָעֵיכֶם für עַצְּבֵיכֶם, Job 37, 18 חלקים die glatten (Wolken) für חזקים die starken, Joel 4, 8 אילילי für אלי, 2 Sam. 6, 2 שֵׁם שָׁם für ein doppeltes שֵׁם. Er lobt die Bemühungen des Andreas Masius, Nobilius, Drusius, einen reineren Text der LXX herzustellen p. 433 sq.

Cappellus hatte bereits lib. VI c. 12 auf sein kritisches Vorbild, die Castigationes in Marci Tullii Ciceronis locos quamplurimos des Heinrich Stephanus (1557) hingewiesen, besonders auf den Abschnitt de origine mendorum. Da der Augenschein bewies, dass die heiligen Bücher nicht specifisch verschiedene Schicksale gehabt hätten von denen andrer alten Bücher, so musste natürlich auch die kritische Herstellung des Textes den gleichen Gesetzen unterliegen. Diese Consequenz zog auch Clericus und behandelte in seiner trefflichen ars critica (zuerst erschienen 1697, zum vierten Mal 1713, hienach in Leipzig nachgedruckt 1713) die alten Autoren mit dem biblischen Texte zusammen[8]). Sein Standpunkt ist der des Cappellus. Er weist zunächst auf die besonderen Schwierigkeiten des hebräischen Studiums hin: der geringe Umfang des Textes und Wortschatzes, zweifelhafte Vokalisation, Unkenntniss vieler Riten und

8) Bedeutende Kritiker waren seine Vorgänger und Zeitgenossen: Heinsius, Wower, Heumann (der in seinen Parerga critica § V p. 9 zwölf Hauptregeln aufstellte), Wolf, Deyling, Olearius u. A.; in England der gelehrte Hammond, fürs N. T. Von Joh. Buxtorf P. sagt Clericus II, 17: vir rabbinica eruditione instructissimus, sed in rebus criticis *plane hospes* fuit. Im N. T. waren Stephan Gaussen (Prof. d. Theol. in Saumur) und Jan. Faber kühne Textkritiker gewesen, selbst für Clericus zu kühn. S. II, 264.

Historien. I, 83 sq. Der erste Band beschäftigt sich mit den Verschiedenheiten der Worte und Begriffe, stets am Lateinischen, Griechischen, Hebräischen durchgeführt. Der zweite geht sehr ausführlich auf den Ursprung der Versehen ein, die graphischen, die akustischen, syntaktischen, kritischen, seitens der Abschreiber, Leser und Gelehrten. In sectio I cap. 17 (II p. 256—301) entwickelt er acht Regeln, die bei Emendationen corrupter Stellen zu beachten seien (und die sich durch besonnene Klarheit und Schärfe auszeichnen), nicht ohne schon früher (I, 91) vor zu vorschnellen Conjecturen im hebr. Texte gewarnt zu haben. Die hauptsächlichsten sind: die Conjectur müsse gefordert sein vom Zusammenhange und vom Style des Schriftstellers, — zugleich übereinstimmen mit dem Genius der Sprache, — wenn irgend möglich, sei der Grund des Fehlers zu ermitteln, — die Correctur weiche nicht zu sehr von den Codd. ab, — man ziehe die Citate und alten Versionen zu Rathe, — man setze die Conjectur nicht in den Text und sei bescheiden, sin minus, doctis ludibrium debento. Man bemerke, dass hier jede Spur eines doctrinellen oder dogmatischen Kriteriums fehlt, dass vielmehr nur die wissenschaftlichen Gesetze gelten. Freilich gewahren wir in der Anwendung dieser Regeln, dass nicht immer die Grenzlinie des Nothwendigen und des Angemesseneren bei der Correctur eingehalten wird.

Von den Orthodoxen wurde dagegen die Nothwendigkeit einer eigentlichen Conjecturalkritik entschieden geleugnet. Man behauptet a priori, dass, wenn auch nicht der Text in seiner autographischen Integrität vorliege, dennoch keine Stelle so corrumpirt sei, um nicht den Sinn des heiligen Geistes daraus erkennen zu lassen. Man stimmt dem Santes Pagninus bei: Hebraea volumina nec una dictione corrupta invenies. Zwar sind weder die Abschreiber noch die Drucker inspirirt gewesen; darum haben die einzelnen Codices ihre naevi; collationirt bieten sie aber den reinen heiligen Text dar. Graphische und grammatische Anomalieen sind keine Corruptelen. Verschiedenheiten, aus Verwechselung von Buchstaben entstanden, bezeugen keinen Fehler, sondern eine absichtliche, wenn auch oft nicht erkennbare Paronomasie. Glassius, Rhetor. Sacra p. 522 sqq. Keine Abweichung einer Version zeugt gegen den Urtext: denn keine Version hat das Präjudiz göttlicher Providenz für sich, keine vermag die emphatische Tiefe der heiligen Sprache genau wiederzugeben, jede zeigt bedeutende Corruptionen. Verdacht und reine Conjectur bleiben ausgeschlossen. Concessa semel Criticis — sagt J. G. Carpzov, Crit. s. p. 132 — ejusmodi licentia omnem denique sollicitabit textum, nec oraculum occurret tam grave tam momentosum ullum, quod hac arte non in dubium vocari et in alium ex conjectura pertrahi queat sensum. Sic omnibus haereticis parata erit elabendi rima, si dictis urgeantur Scripturae. Selbst schlichte Conjecturen von Brenz und Piscator werden gemissbilligt. Vgl. Glassius, Philologia Sacra p. 122 sqq. — So flüchtet sich der Unglaube an die Macht der Wahrheit und die Kraft wissenschaftlicher Methode stets hinter den Zaun der Satzung.

Um die Mitte des Jahrhunderts war eine grosse Variantensammlung den Forschern zugänglicher, welche Rabbi Menachem di Lonzano nach Vergleichung der zweiten Ausgabe der grossen Bambergischen Bibel oder der kleinern Bambergischen von 1544 unter Hinzuziehung mehrerer sehr correcter und zuverlässiger Handschriften des Pentateuchs gesammelt hatte. Sie erschien unter dem Titel: אור תורה, einst zu Constantinopel 1538, dann zu Venedig 1618, endlich besonders zu Amsterdam 1659 in 4° edirt. (S. G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung III, 296 Anm. 86). Genaueres über s. Schriften bei J. Fürst, bibl. jud. II, 256.

3. Die nothwendigen Einleitungskenntnisse begann man zu sammeln, ohne dass man gleich Abrundung, Stoffmasse und Methode gefunden hätte. An des Flacius Clavis scripturae schliesst sich an des Salomon Glassius (Prof. zu Jena, dann Generalsuperintendent zu Gotha, † 1656) Philologia sacra [9]: nur der erste Theil, die specielle Philologie, behandelnd Text und Auslegungsmethode der Bibel, gehört hierhin; die Grammatik genügt nicht, Rhetorik und Logik sind veraltet. Immerhin zeigte sich darin ungemeiner Fleiss und die Nothwendigkeit, bei wissenschaftlicher Behandlung sich den allgemein geltenden Normen des höheren Unterrichts und der scientifischen Methode anzuschliessen. Freilich ward durch die blosse Beifügung sacra der Individualität der Schrift nicht hinlänglich Rechnung getragen. Auch tritt bei ihm die Instanz der Glaubensanalogie in stark dogmatischer Färbung auf. — Eine andre Zusammenstellung ist der thesaurus philologicus seu Clavis Scripturae sacrae von Joh. Heinr. Hottinger (lehrte zu Zürich und Heidelberg, ertrank in der Limmat 1667), Tiguri 1649 [10]. Die durch die Buxtorfe und Joh. Morinus vermittelte reiche Kenntniss rabbinischer Autoren tritt uns hier in einer Fülle von Notizen entgegen, die mannigfach brauchbar, selten gut geordnet, bisweilen unzuverlässig sind. Das erste Buch handelt de rebus theologicis, das zweite de Scripturae V. Ti scriptoribus in specie — schon der Grundriss zu der spätern Eintheilung in eine allgemeine und besondre Einleitung. Im 1. Capitel des 1. Buches spricht H. über die Juden, ihre Zweige und Gegner (Samaritaner, Christen, Muhamedaner), im 2. über die Theologie und Schrift, worin alle Textfragen abgehandelt werden, das 3. enthält Untersuchungen über die Targumin, Uebersetzungen, Masora und Kabbala. Die Darstellung ist entweder apho-

---

9) Zunächst galt dieser Titel nur für den ersten Theil, der 1623 erschien; ihm folgte die h. Grammatik 1634, dann die Rhetorik 1636, Olearius fügte aus den Papieren des Autors die Logica sacra hinzu 1705 und gab das Ganze heraus; mit der Vorrede des Buddeus 1713, 1725, 1744. Später (his tempp. accommod.) hgg. von Dathe u. Bauer 1776—1796. Das Werk, auf dem Gebiete des N. T. nicht ohne Verdienste, ist mehrfach überschätzt worden, selbst noch heute: dieser Ruf ist ein Nachklang der sehr hohen Verehrung, dessen sich das Werk in den Zeiten der blühenden Orthodoxie erfreute. Carpzov (J. G.) nennt es incomparabile nec laudatum satis unquam opus. Die elogia s. zusammengestellt bei Joh. Fabricius, Bibliothecae P. III, 350.

10) Die zweite Ausg. 1659 in 4°: sie ist oben stets citirt.

ristisch und nomenklatorisch oder sie verläuft in breites Detail. — In schärferer logischer Art (in Frage und Antwort) behandelt fast den gleichen Stoff Joh. Leusden (Prof. des Hebr. in Utrecht, † 1699) in s. Philologus hebraeus (zuerst 1656, dann 1672. 86. 95) und phil. hebr. mixtus (1663. 82. 86). Im ersteren giebt er 37 Dissertationen meist über die Textgeschichte und Versionen: das Speciellere wird bei der Eintheilung der BB. abgehandelt (wie auch in Gerhardi Exegesis). L. selbst sagt: Ordo quem hic observo est arbitrarius. Doch klagt er bereits: Fortasse multa multis non placebunt: nam acria sunt Criticorum hujus aetatis ingenia et Aristarchis et Momis hoc saeculum abundat: quod unus approbat, alter idem improbat et vice versa. Er folgt meist der unkritischen Richtung. — Nur mittelbar gehört hieher Cellarius, sciagraphia philologiae sacrae. ed. II. Jenae 1678: er bespricht dieselben Puncte, über welche sich Glassius verbreitet, und setzt vor allem das nahe Verhältniss der neutestamentlichen Diction zum A. T. aus einander, sowie die Ergebnisse der Geschichte des Textes und der Versionen, übersichtlicher, aber ohne Neues zu bringen. — Anders Brian Walton in den Prolegomenen zur Londner Polyglotte (1658)[11]. Die ersten Abhandlungen (über d. h. Chronologie, welche bei den Streitigkeiten über den Werth der LXX höhere Bedeutung erhielt, von Ludw. Cappellus, über die Maasse und Gewichte der Alten von Ed. Brerewood, Prof. in London, über Idiotismen des Hebr. u. Griech., Beschreibung des h. Landes von Adrichomius, Bonfrère, Lightfoot, über den Tempel zu Jerus. von L. Cappellus, den Ezechielischen nach Villalpandus und nach Josephus u. s. w.) treten gegen die Arbeiten Walton's zurück, welche sich auf Sprache, Buchstaben, Varianten, Editionen, Versionen des A. T. beziehen. Sie würden also mehr in die allgemeine Einleitung gehören — noch heute schätzbare Materialien in klarer gefälliger Darstellung. Er steht im Ganzen auf dem Standpuncte des Cappellus: die Neuheit d. hebr. Vokale und Accente wird streng bewiesen, die Masora dagegen wurzelt mit ihren Anfängen in alter Zeit, Anfang und Ende ihrer allmähligen Entwickelung sind unbestimmt. Obgleich er an die Sage des Aristeas (mit Usher) glaubt, hat ihm weder LXX noch Vulgata infallible Auctorität, dem Grundtexte gegenüber.

In dasselbe Jahrzehend fällt die Critica sacra[12]) des L. Cappellus (s. oben): unter diesem Namen fasste man eine Reihe kritischer einleitender Untersuchungen zusammen — über die Partition der Bibel, verschiedene Ausgaben, ursprüngliche Sprachen, Reinheit der Quellen, rechte Auslegung, Geschichte der Ueberlieferung und der Uebersetzung — ein Stoff, dessen Lücken man durch angehängte Tractate ergänzte.

---

11) Als Biblicus apparatus chronologico-topographico-philologicus hgg. von J. H. Heidegger. Zürich 1673. fol.

12) Fast scheint es, als ob C. zuerst diesen Namen wählte — aus einer leichten Folgerung der bereits von Glassius (s. oben) angewandten termini. Die Critici sacri des Abr. Calov fallen 1646; die Arbeit, vielleicht auch der Titel des Werkes von Cappellus datirt vom J. 1634.

So z. B. in der belesenen und vielgebrauchten[13]) *Critica sacra* von August Pfeiffer (zuerst 1680, 6. ed. 1721, letzte 1751 Altorf). Er definirt sie als Pars philologiae sacrae, tradens modum dextre judicandi de Textus sacri perfectione et sensu nec non versionum cum Archetypo convenientia. Carpzov (Crit. s. zuerst 1728, 2. ed. 1748) geht bis ins Alterthum zurück, findet die Kritik in der alten Komödie: ihre Hauptaufgabe sei das judicium über die unächten Bücher, die emendatio corrupter Stellen. Allein andrer Art sei die profane Kritik als die heilige (gegen Wower, Clericus, Simon): die göttliche Bewahrung der Bücher h. Schrift ist Axiom, nicht geschichtliches Resultat. Schon in die Aufgabe fällt das dextre judicare de sublimi S. S. origine, irrefragabali auctoritate, intemerata perfectione, — ad asserendam et vindicandam Codicis sacri dignitatem (Crit. s. p. 17 sq.). Sie beginnt mit den Masorethen, wird vernachlässigt im Mittelalter, ersteht in der Reformation, aber nur als die Wissenschaft des abs. Schriftprincips: die wahrhaft kritische Kraft des Protestantismus bleibt ihm Geheimniss. Characteristisch sind aber seine Klagen — weniger über die Pseudo-Critici, als über den Mangel an Interesse und Studium derselben in der lutherischen Kirche: factum est, heisst es sogar in d. praef., ut apud complures ecclesiae doctores in contumeliam abierit Criticae nomen et atro carbone sit notatum[14]). Ein natürlicher Erfolg — denn die reine Apologetik mit dem von der Dogmatik gelieferten, von der Kirche geforderten fertigen Resultate muss stets in sich verdorren. Seitdem verschwindet der Name der Disciplin, bis die Schriften von Owen (Critica sacra 1774), Schröder (de causis criticae 1787) und Hezel (Lehrbuch der Kritik des A. T. 1783) den geschehenen Umschwung der geistigen Richtung andeuten.

Unter dem Namen Isagoge oder introductio[15]) wurden die einleitenden Kenntnisse behandelt von Andreas Rivetus (1573—1651), Lugd. Bat. 1627 (aus Vorlesungen entstanden, die er 1624 gehalten): im Ganzen derselbe Inhalt, mit dogmatischen Erörterungen und einer hermeneutischen Theorie verbunden. Das Werk erfreute sich lange grossen Ansehens, auch bei den Lutheranern: die Inspirationslehre soll der menschl. Selbstthätigkeit Raum lassen (ein Bestreben, das viele reform.

---

13) *Διδακτικωτάτῳ* Philologo, A. Pf. *τῷ μακαρίτῃ*, haec palma debetur, ut primus, quod sciam, e nostris integram Criticae sacrae tractationem instituerit, quo libello nihil utilius, nihil planius, nihil in tanta quidem brevitate doctius, orbis Christianus habet. So Carpzov p. 9 (1721).

14) So auch bei Dannhauer (Lehrer Speners) Hermeneutica Sacra I, 6, 3 p. 122 ff.

15) Der Name erscheint für eine bestimmte Disciplin wohl zuerst mit Anlehnung an Adrian's Isagoge im 5. sec. in Ambros. Reudenii isagoge biblica. Hamb. 1601, doch mit überwiegend dogmatischem und exeget. Inhalte (s. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Lit. I, 96) — ähnlich der Stellensammlung von Dav. Pareus thes. bibl. 1621.

Dogmatiker verrathen); die spätere Entstehung der Punctation will er nicht verdammen, doch soll die Tradition gewiss sein[16]). Die Vermischung der beiden Testamente wirkt störend. — Dagegen behandelte Heidegger in seinem Enchiridion biblicum (5. ed. Jenae 1723) nach einer kurzen Einleitung über den Kanon im Allgemeinen alle einzelnen BB. der h. Schrift. Er sprach über den Namen des Buches, den Inhalt (oft denselben gut disponirend), Zweck, Verfasser u. s. w. — kurz, er liefert eine sehr gute Uebersicht über den Stand aller Fragen, die die specielle Einleitung betreffen[17]). (Die Inhaltsübersicht aller Opp. in Aegidii Hunnii epitome biblica ist unbedeutend.) Seine Introductio generalis, die Heidegger in der Vorrede versprach, erschien nicht: haberemus haud dubie instructissimum Bibliorum apparatum, qui nihil fecisset reliquum, meinte später J. G. Carpzov. Doch ersetzte er diesen Mangel meist durch s. exercit. biblicas. — J. G. Carpzov gab in s. interductio ad libros V. Ti canonicos Lips. 1721 u. ö. (in drei Theilen) auch nur eine specielle Einleitung, die allgemeine in seiner Crit. s. behandelnd. Er beginnt mit den Namen der BB. und lässt eine kurze Geschichte der Commentatoren folgen: in p. 2 behandelt er ganz flüchtig die Canonbildung, Eintheilung des A. T. u. Chronologie. Grosse Gelehrsamkeit mehr noch als Scharfsinn zeigend entbehrt er jedes selbständigen kritischen Urtheils. Seine Deductionen gegen die *μισόβιβλοι* et Pseudo-Critici sind meist einfache Folgerungen aus dogmatischen Vordersätzen oder Wiederholungen von Argumentationen Aelterer. Aber kein anderes Werk liefert einen so getreuen Spiegel der orthodoxen Auffassung der Kritik. Dadurch wurden ältere Arbeiten von Mich. Walther (Officina, harmonia bibl.) u. A. antiquirt. Die Literatur s. b. Carpzov in d. Einl. seiner Werke.

4. In die Mitte der Periode fällt das epochemachende, aber lange Zeit wirkungslose, jedoch reichlich angefochtene Werk des Priesters am Oratorium zu Paris, Richard Simon, histoire critique du Vieux Testament, zuerst Paris 1678, dann am besten edirt bei Leers, Rotterdam 1685. 4[18]). Sein Hauptverdienst, in ächt wissenschaftlichem Geiste

16) Cap. 8 §. 15 p. 104. Er will den Autor des Arc. punct. nicht nennen; er sei ihm notissimus et amicus non e multis: er begnüge sich damit, dass jener cp 27 gestehe: Haberi posse certo verum et germanum textus Ebraici sensum sine punctorum subsidio, was von dogmatischem Interesse war und von den Pontificiis eben geleugnet wurde.

17) Charakteristisch für ihn, der die vorzugsweise Anwendung der Inspiration auf das Nichtreligiöse an der Schrift betont und vertritt, ist, was er über Moses sagt. Dieser schrieb die Genesis nicht als Privatmann sondern als berufener Prophet, da sie voll heiligen Geistes ist, — nicht ex mera traditione Majorum sondern vorzüglich ex divina inspiratione, absque qua fuisset, ut temporum, locorum, personarum circumstantias, genealogiarum differentias aliaque ejusmodi non cognovisset. p. 18.

18) Ueber die Geschichte R. Simons vgl. die treffliche Abhandlung von Dr. Graf, in den Strassb. Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften

die bisherigen Forschungen unter dem Gesichtspunct einer kritischen Geschichte des A. T. zusammenzufassen, war mannigfach durch die bisherigen Darstellungen vorbereitet [19]). Die Frage über die Entstehungszeit der Vocale und Accente hatte schon Cappellus geschichtlich beantwortet; das Gleiche war der Fall mit der Masora, deren Entwickelung zu zeichnen war, wenn man sie nicht mit Esra beginnen lassen wollte; ebenso mit den Hauptübersetzungen, der LXX und Vulgata. Daher giebt er auch nicht eigentlich eine Geschichte des Alten Testamentes selbst, sondern setzt mehr den Codex voraus, Notizen über die Entstehung der BB. hie und da einfügend, wie es bisher Sitte gewesen, wenn man de Partitione S. Codicis sprach. Er liefert eine Geschichte des Textes und der Versionen, — und hat freilich die grosse Bedeutung, durch solche ächt methodische Zusammenfassung die theologische Arbeit eines halben Jahrhunderts zum relativen Abschluss zu bringen. Auch die Idee einer Litterargeschichte des A. T. war bereits kurz vorher (1670) von Spinoza nicht nur angedeutet sondern auch in einem kurzen Grundrisse (vgl. unten) ausgeführt worden. Die epochemachende Kraft zeigt sich vornehmlich darin, dass sogleich die Idee einer Geschichte des Kanons — im Einzelnen wie im Ganzen — auftaucht (bei Clericus) und theils sorgfältigere Forschungen über die einzelnen Bücher theils sporadische Hypothesen über die Kanonbildung erzeugt. Dass er auch eine Geschichte der Commentatoren hinzufügt, zeigt ihn als Nachfolger des Sixtus Senensis, der in seiner bibliotheca sancta, dem innerhalb der kath. K. am meisten geltenden Hauptbuche, bedeutende, wenn auch sehr äusserliche Zusammenstellungen der Exegeten versucht hatte. Die Darstellung ist leicht, klar, gewandt, oft geistvoll: in der Form von Clericus wenig übertroffen, wenn auch in der Kühnheit der Anschauung und im Ton der Polemik. (Gegen Graf l. c. 174.) Die Ungleichmässigkeit der einzelnen Theile beweist nur, dass die Fragen seiner Zeit auch ihn hauptsächlich bewegen. Indem er mit der genaueren Behandlung des Pentateuchs beginnt, weist er für spätere Probleme den Weg und bereitet mithin einen wesentlichen Fortschritt der theologischen Arbeit auch positiv vor. Den grössten Werth hat aber der wissenschaftliche (ebenso besonnene und unbefangene als scharfsinnige und gründliche) Geist des Werkes sowie der richtige methodische Gedanke einer Geschichte des A. T., — endlich als kräftige Darstellung eines die

---

1847. I, 158—242. Kürzere Uebersichten über seine Hauptwerke und deren Inhalt s. bei Hupfeld, Begriff u. Methode 70 ff. und Bleek, Einl. ins A. T. 1860 S. 11—14.

19) Richtig, aber nicht ausführend Graf S. 195: „Zwar gründet sich darin Alles auf eigne Anschauung und gründliche Untersuchung, aber die meisten der behandelten Fragen waren auch von Andern ausführlich und zuweilen gründlicher erörtert worden, und nichts wurde zu Tage gefördert, was wirklich als eine neue Entdeckung gelten könnte" — oft eine Eigenthümlichkeit grade epochemachender Werke (vgl. Strauss, Leben Jesu).

wissenschaftliche Wahrheit suchenden Sinnes, nur dass in einzelnen Puncten die Rücksichten auf seine Kirche ihn ängstlich machen und seinen polemischen Eifer entzünden.

Einen Fortschritt bezeichnen nicht seine zahlreichen orthodoxen Gegner auf katholischer wie protestantischer Seite (s. Graf S. 217 ff.), wohl aber der remonstrantische Prof. des Hebr. in Amsterdam Jean le Clerc (aus Genf, geb. 1657 † 1736) in seiner lehrreichen scharfen Kritik des Werkes[20]). Er deutet auf die neue Aufgabe der Bibelforschung hin: die Geschichte der Entstehung des A. B. in s. Theilen und im Ganzen darzustellen. Er selbst giebt einige Beiträge hiezu.

5. Die früheren Anschauungen über die Bildung des Kanons liessen eine geschichtliche Behandlung kaum zu. Chemnitz ward zu seiner historischen Theorie vorzüglich durch den polemischen Gegensatz gegen die traditio oralis der römischen Kirche bewogen: Hottinger (thes. p. 87 f.) schliesst sich ausdrücklich an ihn an und behandelt darum zuerst das Verbum Dei *ἄγραφον* und dann V. D. *ἔγγραφον*, ohne aber irgendwie ein Bild der Entwickelung zu zeichnen. Das dogmatische Interesse zieht sich aber bald von dem Anfange des Kanons auf seinen Endpunct hin; man giebt die Lehre vom Kanon bei den apokryphischen Büchern. So Heidegger, Enchiridion bibl. lib. II c. 1. p. 301 ff. Das Richtige schien Buxtorf, Tiberias (Basel 1665 in 4) c. X. XI. unverrückbar entwickelt zu haben[21]). Demnach hat Gott den Anfang mit der Schrift gemacht auf dem Sinai: er ertheilte Mose den besondern Befehl den Pentateuch zu verfassen (Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27), der ihn den Leviten übergab: diese legten ihn neben der Bundeslade nieder Deut. 31, 9. 26 — ob in einer hiezu bestimmten eignen Lade, ob in einer Kapsel, darüber streiten Juden und Christen, wir wissen es nicht mehr[22]). Gewiss ist, dass seitdem der Gebrauch stattfand, dass jeder Prophet, der vom h. Geist gedrungen ein Buch verfasste, dasselbe publica auctoritate in dem heil. Archiv niederlegte, damit man im Zweifelsfall auf diese authentischen Exemplare rekurriren könne. Von dieser heiligen Crypta blieben die Apokryphen ausgeschlossen: daher ihr Name. Nach Zerstörung des Tempels wurde gegen das Ende der Gefangenschaft Esra mit Serubabel (sic! vide Carpzov l. c.) nach Jerusalem geschickt, um die jüdische Kirche und den Gottesdienst zu restauriren. Nach Esra 7, 10 war seine erste Sorge, im Verein mit den Männern der grossen Synagoge (u. A. Sacharja, Haggai, Maleachi, Nehemia — also Inspirirte!)

---

20) Sentimens de quelques Théologiens sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par etc. etc. Amsterdam, H. Desbordes 1685. 12. Deutsch mit Anmerkungen und Zusätzen von Corrodi. Zürich 1779. 2 Bde. 8. Den Hauptinhalt s. bei Graf p. 213 f. Auf eine Gegenschrift des Simon vertheidigte sich Clericus in d. défense des Sentimens etc. Amst. 1686.

21) Vgl. auch Henr. Majus in dissert. III de Scr. S., welche de libris canon. in arca foederis reconditis handelt und die Ansichten von Simon, Clericus u. A. widerlegen will.

22) J. G. Carpzov, introd. ad libros V. T: I, 21,

die biblischen Bücher zu sammeln, die falschen auszusondern, die rechten in Ein Corpus zu ordnen und in einer (wahrscheinlich neu fabricirten) Lade im Allerheiligsten niederzulegen. So blieb es, mit Ausschluss alles Fremden, bis zu den Zeiten Christi: Paulus zeugt, dass die Juden scriptae legis custodes et depositarii seien Röm. 3, 20. Die Ansicht des Genebrardus, dass zu den Zeiten Eleasars eine erste und zu denen des Joh. Hyrkanus eine zweite Vermehrung des Kanons eingetreten sei, ist irrig; ebenso die der *μισόβιβλοι* Theologi Batavi, der Kanon sei ein Werk frommer Menschen, welche die religiösen Schriften der Vorfahren sammelten[23].

Eine genauere unbefangene Forschung, vor Allem in dem Pentateuch und den historischen Büchern, musste diesen frommen Mythus zerstören. Wenn vielfach zur Ergänzung der Nachrichten auf andere BB. (Geschichte der Könige von Israel und Juda u. A.) hingewiesen wird, so folgt, dass der Autor diese entweder auch für inspirirt hielt und canone dignos oder nicht. Wenn Dieses, so kann er nicht auf sie hinweisen als auf eine ebenbürtige Auctorität; wenn jenes, so ist das Verbum Dei inkomplet. Dazu kamen die Lücken in der Geschichte, die verschiedene Ordnung der Weissagungen in den Texten (dem masoreth. u. alexandr.) des Jeremias: ausserdem schienen noch manche Stellen der Bibel turbirt zu sein.

Solche Observationen führten, im Verein mit den Ergebnissen der Textgeschichte, Richard Simon zu einer besondern Hypothese, der man den Ursprung aus der bisherigen orthodoxen Anschauung noch deutlich anmerkt, wenn gleich die eignen kritischen Beobachtungen sowie die einiger Rabbinen die hauptsächlichste Basis bilden. Er entwickelt seine Ansicht lib. I c. 2—5 seiner Histoire critique und in cpp. VIII. X. XI seiner Réponse aux sentimens de quelques théolog. de Hollande. Moses hat öffentliche Schreiber eingesetzt, welche die bedeutenderen Thatsachen verzeichneten und archivalisch aufbewahrten. Sie bildeten einen Sanhedrin und waren erfüllt von prophetischem Geiste vgl. Numeri 11, 16. 25. Die Dauer dieser Behörde lässt sich auch für die späteren Zeiten erhärten Deut. 17, 9; Jos. 24, 1.; Ezech. 8, 11; selbst bis lange nach dem Exil (vgl. Josephus antiqq. V, 1). Sie schrieben vor Allem das Historische, aber auch einzelne Gebote und Gesetze nieder, deren Haupttheil freilich Mose zukommt. Sie verfassten ausführliche Annalen, in welche auch die Reden der Propheten und viele Lieder aufgenommen wurden. Sie dürfen im weiteren Sinne des Wortes Propheten heissen, wie die Juden sie nennen; waren doch Viele von ihnen auch Propheten im engsten Sinne! Denn Nathan, Gad, Jesajas schrieben Historien, wahrscheinlich auch Samuel (Richter, Ruth) und Jeremias (BB. Samuelis u. Könige).

---

23) Sehr bezeichnend ist die Begründung bei Carpzov l. c. p. 24: Publicam, non privatam, canonis compositionem *fuisse oportuit*, siquidem ut liber canonicus sit, non sufficit, eum esse divinitus inspiratum, sed hoc insuper requiritur, ut divinitus ordinatus atque consecratus ac traditus sit ecclesiae pro regula fidei et morum. Ausführlicher in s. Crit. sacra p. 113 ff.

Aus diesen grösseren Annalen verfassten Spätere recueils, abrégés (Urkundenhypothese!) — nicht als blosse Copisten, daher die Verschiedenheiten in Namen und Zahlen in den versch. BB.; auch mit besondrer Absicht für den Volksgebrauch, — daher die häufigen Wiederholungen. Während des Exils geriethen diese ursprünglichen Annalen, sowie die kürzeren vielfach in Unordnung: sie waren auf Rollen verzeichnet, die mehr oder weniger zusammengeheftete Blätter enthielten (Fragmentenhypothese!): daher die Umstellung vieler Erzählungen oder auch Orakel (Jeremias). Die Synagoge Esra's sammelte dieselbe und ordnete sie so weit als möglich: freilich oft aus schlechteren Abschriften, daher die Abweichungen im Texte der LXX. Diese sammelnde Thätigkeit setzten die Sopherim (die älteren Nebiim vertretend) noch lange fort: daher die Zweifel über die Aufnahme einiger Hagiographen und Apokryphen. Noch zu Nehemia's Zeit waren viele jener älteren Annalen noch vorhanden, deren Verf. übrigens nicht königliche Schreiber waren. Von den Sammlern nach Esra rühren die Ueberschriften bei den Propheten und Psalmen her, ebenso in den Proverbien (c. 25, 8). — Wiederholt geht er auf Theodoret, Procop v. Gaza, Hieronymus, die kritischeren Rabbinen bes. Abravanel, Dav. Kimchi u. A. zurück. Man sieht, seine Hypothese trägt fast alle anderen seitdem aufgestellten gleichsam embryonisch in sich. Die Entgegnung von Clericus ist in vielen Puncten recht schwach, — schwächer, was er selbst aufstellt: die Propheten z. B. konnten nicht Annalisten sein, weil sie nur die Zukunft weissagten, haben ihren Namen von der Erhabenheit[24]). Besonders verkennt er die Natur solcher Anschauung, die aus gegebenen Indicien und Analogieen sich bilden muss: liesse sie sich mit historischer Evidenz auf allen Puncten erhärten, welche Voraussetzung den meisten, oft im Tone wohlfeilster Apologetik vorgetragenen Einwürfen zu Grunde liegt, — wozu alle mühsame Forschung? Uebrigens erkennt man deutlich (und das verräth ächt wissenschaftlichen Geist), dass R. Simon theils eine möglichst wahrscheinliche[25]) Erklärung factischer Verhältnisse theils die Analogie des vorderasiatischen Orients im Auge hat: daher seine wiederholte Berufung auf die öffentlichen Schreiber bei den Aegyptern, Persern, Babyloniern und[26]) die Aufbewahrung heiliger Schriften bei den Phöniciern. Doch will er durch diese Entstehungsgeschichte keineswegs die göttliche Eingebung, noch durch die Thatsache, dass die h. BB. als Schriften denselben Schicksalen (der Art nach) unterworfen gewesen seien, wie andre Werke, die besondre höhere Providenz ausgeschlossen wissen: die gesammte Thätigkeit der Production und Sammlung ruhte

---

24) Also „Eminenzen“ folgert Simon spottend. Réponse p. 69.

25) Daher er jeden Schritt seiner Darlegung mit dem vorsichtigen: il y a de l'apparence einleitet.

26) Cf. Histoire crit. p. 15. Réponse p. 58. 107. 66 u. ö. Merkwürdig ist die Aeusserung: weil die Römer keine Archive hatten, weiss man auch über ihre ältere Zeit nichts Sichres und Wahres. Hist. crit. p. 16.

in den Händen inspirirter Propheten[27]). Der Mangel ist (neben vielen Einzelnheiten), dass er die Entstehung, seiner Zeit Tribut zollend, lediglich als höhere Schriftstellerei fasst und das Walten religiösen Lebens und Wortes als erste Quelle unbeachtet lässt.

6. Was die einzelnen Bücher betrifft, so sammelte und sichtete man die Nachrichten oder Vermuthungen über die Verfasser, häufig (zumal bei den meisten histor. BB.) ohne zu einem sichern Ergebniss zu kommen. Dagegen hielt man den Pentateuch für durchaus mosaisch: nur Deut. 34 sei von Josua oder Eleasar (Gerhard) oder Samuel oder Esra (Coccejus) hinzugefügt worden. S. Carpzov introd. I, 137. Allein schon von Abarbanel war die Formel בעבר הירדן bedenklich gefunden; Andreas Masius (1574 s. oben) wollte den Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt dem Mose absprechen und bezeichnete Esra als den Redactor (die einfache Uebertragung der alten Fabel, dass Esra, nach dem Verluste des ganzen Canons im Tempelbrande, denselben durch Eingebung reproducirt habe, aus dem Abergläubischen ins Historische); Tostatus sowie der Jesuit Bonfrère und Andere behaupteten spätere Interpolationen; Hobbes in s. Leviathan (1651) hielt nur den grösseren Theil des Deuteronomiums für mosaisch. La Peyrère (1655) wies auf Num. 21 (Citat aus dem Buche der Kriege Jahve's), auf Deut. 3 (Dörfer Jairs, Bett Og's zu Rabbath Ammon), Deut. 2 (Horäer in Edom, die Juden Herrscher) und Aehnliches hin, was seitdem geläufige Instanz geworden gegen die buchstäbliche Mosaicität, wie denn dieselbe schon im Mittelalter fürs Deuter. nur der dictio, nicht der scriptio nach, vielfach angenommen wurde (Nicol. Lyranus). Nach Peyrère hat Moses carptim et raptim Vieles aufgeschrieben, das Andre nach ihm excerpirten: über die Dunkelheit, die Verwirrung, die Widersprüche der BB. redet er in starken Ausdrücken[28]). — Viel bedeutender sind die Bemerkungen

27) Uebrigens finden sich die Grundzüge der Hypothese Simons schon in dem damals vielgelesenen, jetzt fälschlich verachteten (weil wunderlich betitelten) Buche des la Peyrère, Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi 1655 lib. IV c. 1. p. 152 ff. und bei Spinoza, tractatus theol.-polit. Hamburg 1670. cpp. 8—10 p. 103—137. Nach diesem ist ein Kanon vor der Zeit der Makkabäer nicht vorhanden gewesen und verdankt sein Entstehen nur den Pharisäern; die Sadducäer konnten z. B. Daniel nicht aufnehmen wegen der Lehre von der Auferstehung XII, 2. Er erinnert an die noch im Talmud erwähnten Zweifel an der kanonischen Dignität des Koheleth, ja selbst der Proverbien. Entweder, folgert er, müsse man jene Pharisäer für inspirirt halten oder man muss bei jedem einzelnen Buche die Kanonicität erhärten. — Ueber die Präadamiten-Hypothese s. Genaueres bei G. Frank, Gesch. d. protest. Theologie II, 67 ff.

28) Die Ursache davon ist, weil Gott unter dem A. B. in der Wolke wohnen wollte. S. Meinung geht dahin: quaecunque scilicet leguntur vel apud Reges vel in Chronicis, *collectanea* sunt, deprompta ex libris Nathan, Gad, Jehu, Hosai, Isaiae etc. unde hausta et compilata, suo sibi auctorum ipsorum judicio, evidentissime deprehenduntur l. c. p. 152. Aehnlich der Pentateuch.

von Benedict Spinoza. Ausgehend von den vorsichtig verhüllten Observationen Abenesra's beweist er ausführlich, dass der Pentateuch nicht von Moses herrühren könne, dass vielmehr seine Abfassung viele Jahrhunderte später fallen müsse. Die Instanzen hiefür bringt er beinahe ganz vollständig bei, wie schon Paulus bemerkte. Tract. theol. polit. c. VIII § 5—33[29]). Auch Anderes bemerkt er treffend nebenher zu § 22: das Bundesbuch habe sich nur auf Ex. 20, 22—28 fin. erstreckt. In gleicher Weise nimmt er die andern älteren historischen BB. durch: Josua § 34 ff., Richter § 39 ff., u. s. w. Sehen wir (§ 42) auf den Zusammenhang der BB., da eins immer genau ans andre sich anschliesst, sowie auf die Erscheinung, dass das Geschehene als sehr alt berichtet wird, so folgt, dass Ein Geschichtschreiber die Alterthümer der Juden vom ersten Ursprunge an bis zur ersten Zerstörung der Stadt geschrieben habe[30])., — wobei besonders die Anfänge der BB. Josua, Richter, Rut angezogen werden. Der Zweck dieses Werkes sei, theils die Gesetze Mosis selbst zu lehren theils die Geschichte ihrer Erfüllung zu berichten, das Andre wird übergangen. Wer dieser Eine Autor gewesen, lässt sich nur vermuthen § 48 ff. Das Werk geht bis zum Tode Jojachin's: nach diesem Zeitpunct finden wir Niemanden, der sich dem Gesetzesstudium mit solchem Eifer widmete, als — Esra. Darauf deutet Nehem. 8, 8. Hätten wir das Gesetzesbuch des Moses selber: wir würden in Wort, Sache, Anordnung grosse Unterschiede wahrnehmen, wie z. B. die beiden Dekaloge Ex. 20. Deuter. 5. beweisen (§ 55). Das erste Buch, das Esra schrieb, war die paränetische Explikation des Gesetzes im Deuteronomium: das Interesse des Volks wahrnehmend setzte er die geschichtlichen und gesetzlichen Theile davor und die Geschichte fort, bis er zwölf Geschichtsbücher geschrieben, deren Titel er nach dem Hauptinhalte wählte. Doch hat er an dies Werk nicht die letzte Hand gelegt, daher fehlt vielfach die Feile und Ordnung: es sind mehr Collectionen zu einem solchen Geschichtswerk. Daher jene Wiederholungen 2 Regg. 18, 17 ff. und Jes. 36—39, 2 Regg. 25 mit Jerem. 52; 2 Sam. 7 und 1 Chron. 17 u. ähnl., welche auf das Vorhandensein mehrfacher, in Kleinigkeiten verschiedener Abschriften hinweisen. Deutlich erkennt man in der missrathenen Chronologie die doppelten Quellen in der Geschichte Jakobs und Josephs (die neuerdings Ilgen und Hupfeld erst wieder deutlicher aufgezeigt haben) Cap. IX § 12 ff.[31]).

---

29) Ich citire, da weder die erste (1670) noch die Ausgabe von Paulus leicht zur Hand ist, die gewöhnlichste von Bruder, Lips. 1846. Opp. III p. 125 ff. — Eine genauere Darstellung seiner gesammten Anschauung vom A. T. (für welche die Briefe sehr werthvolle Beiträge liefern) hoffe ich an einem andern Orte geben zu können.

30) Also ähnlich wie Bertheau, z. Buch d. Richter (1845) Einleit. p. XXVII.

31) R. Simon liess es unbestimmt, ob Moses die Genesis aus mehreren Mémoires oder aus der mündlichen Tradition geschrieben habe. Aber die mannigfachen Wiederholungen (z. B. in der Sintflutgeschichte) betrachtete er

Die Angabe von 480 Jahren zwischen dem Auszug aus Aegypten und dem Tempelbau reicht nicht hin, ist fast um zwei Jahrhunderte zu niedrig. §§ 13—31. Die Sorgfalt der Ueberlieferung war nicht so gross, um das Eindringen mannichfacher Versehen zu verhindern; keines ist aber so bedeutend, um den Leser liberioris judicii am Verständniss zu hindern; keines betrifft moralia documenta[32]). Als unfehlbares Beispiel diene 2 Sam. 6, 2, wo Kiriathjearim ausgelassen sei; ebenso 2 Sam. 13, 37. Die Marginalnoten sind grammatisch, oder wollen theils obsolet theils obscön gewordene Wörter beseitigen. Der frühe Mangel an Abschriften ist erklärlich aus 1 Makk. 1 und Jos. antiqq. XII, 7. Die Chronik ist lange nach Esra, vielleicht erst nach der makkab. Restauration geschrieben c. IX, 1. Darum sei auch kein triftiger Grund dagewesen, sog. Apokryphen wie Buch der Weisheit, Tobias u. A. aus dem Kanon auszuschliessen. Die Sammlung und Fünftheilung der Psalmen fällt wegen Pss. 88. 89. nach dem Exil, die der Proverbien frühestens unter Josia. Die Prophetieen sind aus andern BB. gesammelt und standen ursprünglich in histor. Zusammenhängen: sie sind lediglich fragmenta prophetarum. Die geschichtl. Stücke des Jeremias sind aus verschiedenen Chronologen gesammelt. Hosea soll nach der Ueberschrift über 84 Jahre geweissagt haben: trotzdem so dürftige Ueberreste[33]). — Hiob (§ 16 ff.) soll nach den Rabbinen und selbst Maimonides von Moses geschrieben sein: Sp. meint, er war ein Heide mit festem Charakter und berühmt durch seine schweren wechselvollen Lebenserfahrungen, wegen Ezech. 14, 14. Diese Thatsache gab vielen Stoff zu Debatten über die göttliche Vorsehung[34]). — Uebrigens wurde zwar von den orthodoxen Theologen ziemlich allgemein die mosaische Abfassung verworfen, ohne natürlich irgend etwas von der durchgängigen Geschicht-

---

als Indicien verschiedener Urkunden und wiess die Erklärung aus der Eigenthümlichkeit des hebräischen Styles zurück.

32) Von denen, welche selbst in den Varianten die tiefsten Geheimnisse wittern, sagt er: Quod sane an ex stultitia et anili devotione, an autem ex arrogantia et malitia, ut Dei arcana soli habere crederentur, haec dixerint, nescio; hoc saltem scio, me nihil quod arcanum redoleat sed tantum pueriles cogitationes apud istos legisse. Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui. S. c. IX § 34 (edit. 1670 p. 121 f.) ed. Bruder III, 138.

33) Die Bedeutung Spinoza's liegt (nach dieser Seite hin) darin, dass er die bibl. Literatur als ein nationales und natürliches Erzeugniss auffasst. Damit war das bisher geltende Dilemma gebrochen, nach welchem das A. T. entweder pure Offenbarung oder ein Werk von „Betrügern" sei. Erklärlich ist es, dass bei dem ersten Auftauchen jenes Gesichtspunctes die Rücksicht auf den Zusammenhang dieser Literatur mit der weltgeschichtl. Bedeutung der Religion Israels noch zurücktritt.

34) Nam quae in eo continentur, ut etiam stylus, non viri inter cineres misere aegrotantis sed otiose in museo meditantis videntur. c. IX, 18. p. 158.

lichkeit aufzugeben, besonders seit Jurieu. Man rieth auf die Freunde Hiobs, auf Salomo, auf irgend einen Propheten, nahm auch wohl (mit Abenesra) eine arabische Urschrift an. Heidegger (Enchirid. bibl. p. 240) meint, Job selbst habe seinen brennenden Wunsch XIX, 23 erfüllt und Ephemeriden, Diarien von seinen und seiner Freunde Reden verfasst in der ihm geläufigen arabischen Sprache: diese blieben in der Kirche aufbewahrt, bis ein (vor Salomo lebender) Späterer diese ins Hebräische übertrug; vor Ezechiel stand es im Kanon. Carpzov (introd. II, 57) stellt aber das Dilemma: entweder waren jene Ephemeriden schon inspirirt, und dann widerspricht es der Sitte des heiligen Geistes, zu übersetzen und zu ändern (*δευτέραι φροντίδες σοφώτεραι* passe nur für Menschen); oder nicht, und dann ist auch das ganze Buch nicht theopneustisch. Vielmehr zeichnete sie Job selbst hebräisch auf (daher auch die vielen Arabismen), als in der lingua sancta, seither üblich im Geschlechte Nahor's, da es überhaupt die Sitte der heiligen Männer war, ihre Memoiren zu schreiben [35]). Ad instructionem fidelium bewahrte es die Kirche, bis Samuel Prolog und Epilog hinzufügte und das Ganze dann durch Hinterlegung in der Bundeslade canonisirte.

7. Ein gutes Beispiel damaliger Kritik liefert die Frage, betreffend die Ueberschriften der Psalmen. Eine Discussion war indicirt theils durch die Abweichungen der LXX vom masorethischen Texte theils durch die Ueberlieferungen der Kirchenväter theils durch die zweifelhafte Auffassung des sog. לְ auctoris (ob vom Verfasser oder Objecte oder Componisten zu verstehen), theils durch den Wunsch, auch für die anonymen Lieder einen inspirirten Gewährsmann zu besitzen. Bekanntlich folgten viele Aelteren der talmudistischen Deutung, dass die Psalmen sämmtlich von David herrührten (Tract. Pesach c. X p. 117; Augustin, Euthymius Zigabenus, Beda u. A.), auch Neuere (der Lutheraner Caspar Fink, die Katholiken Torniellus, Lorinus, Bartolocci vermittelnd biblioth. rabbin. II, 214). Doch nahm der Talmud eine Mitautorschaft der 10 Seniores an: Adam, der am Morgen des ersten Sabbath Ps. 92 sang, Melchisedek, der Ps. 110 dichtete, Abraham steckt im Esrachiten Ethan u. s. w. Man stritt, ob die Korachiten blosse Gesangmeister oder Dichter gewesen. Die 25 anonymen Lieder schreibt man gerne David zu. Doch schwankt man über die Zahl der Verfasser überhaupt: Mich. Walther (officin. bibl. p. 950) nimmt 7 an, Heidegger 6, Jak. Bonfrère und Calov 5. Die Psalmen 126, 137 versetzt man in die babylon. Gefangenschaft; Kühnheit verräth schon Ezechiel Spanheim (hist. eccles. V. Ti Opp. I, 367), der sie später hinabrückt. Noch kühner Hermann von der Hardt (in Helmstädt): Ps. 119 sei eine Rede des Hohenpriesters Jaddua (Nehem. XII, 11. 12.) c. 206 a. Chr.; das grosse Hallel (Pss. 113 — 118) rühre von Esra her, gesungen bei der Einweihung der Stadt Nehem. XI, 27; die sogenannten Stufenlieder („Cantzel- oder Katheder-Lieder") habe Nehemia verfasst, Nehem. c. VIII. IX, Ps. 137

35) — maxime cum in more positum esset viris sanctis, rerum suarum memorias, in tabulas relatam, ad posteros transmittere. Ibid. l. c.

rührt entweder von Serubabel oder vom Hohenpriester Josua her bei Grundsteinlegung des neuen Tempels [36]). Zugleich Beispiele für die entstehende Neigung, historische Bezüge für die Psalmen aufzufinden. Grotius zeigt, wie sehr viele Pss. auch andre Beziehungen zulassen als diejenigen, für welche sie zuerst gedichtet waren, hält aber im Ganzen an der Authentie der Ueberschriften fest. S. Annotatt. ad pss. 70. 71. et saepius. Nach Richard Simon hist. crit. p. 30 sind sämmtliche Ueberschriften ebenso später hinzugefügt, wie die Namen bei den historischen Büchern [37]). Die Untersuchung, welcher Grad von Richtigkeit ihnen zukomme, würde zu blossen Conjecturen führen.

Die Zahl derer, welche das Hohelied als ein Liebeslied fassten, mehrte sich. Wie Theodorus von Mopsuestia deshalb verdammt ward, muss Sebastian Castellio die Stadt Genf räumen, freilich die förmliche Ausstossung desselben aus dem Kanon zugleich lebhaft befürwortend. Andre wollten es wenigstens dem Literalsinn nach so verstanden wissen: Isidor Clarius, Franz Vatablus, Ludwig Soto Major, — auch Lightfoot, Grotius, Bossuet. Auf irdische Liebe beziehen es Richard Simon, Clericus und jener Deist Whiston, gegen den Carpzov den dritten Theil seiner heiligen Kritik richtete. Clericus fasst es als Idyll, nur sei der Styl härter und dithyrambischer als in den Eclogen der Griechen und Römer. Hermann von der Hardt meinte, es werde darin perillustris historia magni Hyrcani, ducis et pontificis, nach ihren einzelnen Momenten genau abgebildet.

Auch die Danielfrage wurde angeregt. Hobbes (Leviathan c. 33) zweifelte, ob Daniel selbst die Weissagungen aufgeschrieben habe. Spinoza dagegen behauptet, die 7 ersten Capp. seien in makkab. Zeit aus chaldäischen Schriften entnommen worden; die 5 letzten Capp. von Weissagungen hielt er für ächt: das Ganze ordnete ein späterer Bearbeiter. Tr. theol.-polit. c. X §§ 19 ff. Später bezweifelte auch Eduard Wels die Authentie des ersten Capitels: zu entschiedenem Widerspruche kam es jedoch erst bei den Deisten (Collins). Gegen Spinoza stritt ausführlich Carpzov l. c. III, 252 ff. — Derselbe (tract. X. 15) bezweifelt auch das Buch Jonas, wegen 2 Regg. 14, 25. Dass das Buch ein Gleichniss, eine Allegorie enthalte, entwickelte Hermann von der Hardt in mannigfachen Wendungen [38]), sich auf Jud. 9, Genes. 15, Jes. 6 be-

---

36) Vgl. Carpzov l. c. II, 91 ff. Die Erweiterung der Inschriften durch Angabe des Inhalts beginnt bei den LXX und setzt sich in den syrischen und arabischen Versionen fort. S. Hottinger, thes. S.S. p. 492 ff.

37) Les titres des Pseaumes ne paroissent pas être de ceux mêmes qui sont les Auteurs des Pseaumes, mais plûtost de ceux qui en ont fait le Recueil. Cette opinion est la plus reçûe parmi les Critiques. V. Réponse aux Sentimens etc. p. 97 suiv.

38) Die bezeichneten Schriften sind zusammengefasst in: Aenigmata prisci orbis. Helmstadii 1723 fol. Gute Darstellungen dieser Ansicht s. bei Grimm, der Prophet Jonas. Düsseldorf 1789; und besonders bei Friedrichsen, Krit. Uebersicht über die versch. Ansichten vom Buche Jonas. Altona 1841.

rufend. Nach der ersten Form deutet das Besteigen des Schiffes auf Uebernahme des Prophetenamtes, das Meerungeheuer ist das hospitium Jonae, in welchem er drei Tage verborgen für das Heil Israels zu Gott betete. Die bildliche Ausdrucksweise wählte Jonas aus Furcht vor Jerobeam. Nach einer zweiten Hauptwendung enthält das Buch eine allegor. Geschichte der Könige Josia und Manasse, vom Priester Hilkia geschrieben (Aenigm. p. 225 — 243). Der Fisch ist auch eine Stadt Samarias oder Ninive oder Anderes [39]). Ziemlich allgemein behauptete man, dass die Fabeln von Arion, Andromeda, Hesione hieraus entstanden seien: über die Lebensumstände des Propheten stellte man weitläufige Untersuchungen an. S. Carpzov l. c. III. c. 11 p. 344 — 370. Auch wurde er sehr häufig interpretirt.

8. So sehen wir, wie auf allen Seiten die Forschung zur Kritik drängt — nur fehlen fast gänzlich die Uebergänge von der rechten zur linken Seite. Wo die Orthodoxen dazu genöthigt werden, entstehen im Bestreben nach Positivem leicht Conjecturen, die sich zu förmlichen Mythen gestalten, unterstützt durch die Abhängigkeit von jüdischen Traditionen, welche erst allmählig zu weichen beginnt. Auf der Seite der freieren Richtung mangelt es nicht selten an Besonnenheit [40]), voreilige Schlüsse aus unsichern Indicien zeigen die Jugendlichkeit der Forschung; auch hier ein Streben nach abgerundeten Anschauungen, die bei mangelnder Detailforschung nicht für positive Ergebnisse gelten dürfen; auch hier Abhängigkeit von traditionellen Vorstellungen, z. B. in der stets bedeutenden Rolle, die man dem Esra bei Gestaltung des ganzen Kanons zuweist, sogar der grossen Synagoge [41]). Allein nicht

---

S. 2 ff. H. wurde um 100 Gulden gebüsst und musste seine theol. Vorlesungen ganz einstellen; ein ähnliches Verbot traf ihn auch (1711) nach Auslegung der Stelle Jes. 11 von Hiskias. Ueber s. Leben vgl. Klippel in Herzog's theol. RE. V, 766 ff. S. Schriften bei Rotermund, gelehrtes Hannover II, 50—65, und J. Fürst, biblioth. Jud. I, 362 ff. Seine Anregungen hat er wohl theils aus Holland (cf. aenigm. p. 224) aus der Coccejan. Schule theils aus der Hallischen Richtung empfangen, mit der er eine Zeit lang in Verbindung stand. Sein Forschersinn fiel in eine ungünstige Zeit und entartete deshalb in Bizarrerie.

39) Eine ähnliche, aber frivole Deutung (die man mit Unrecht diesem Gelehrten lange zuschrieb, wogegen indess schon Berthholdt, Einleitung in d. A. und N. Test. 1816. V, 2, Vorrede p. V protestirt hat) gab Mutianus Rufus, Canonicus zu Gotha im Anf. des 16. sec. in einem scherzenden Briefe an Spalatin: Jonas sedebat in balneis, quibus cete nomen erat, et cucurbita erat pileolum stramentitium, quo lavantes utuntur. S. Tenzel, Suppl. I. hist. Gothanae p. 52. —

40) So wenn Clericus aus der Beschreibung des Paradieses und Babels, Gen. II und XI, folgert, der Verf. müsse in Chaldäa gelebt haben. Spinoza schliesst aus Ezech. I, 1, es seien andre Schriften derselben Propheten vorausgesetzt. c. X, 12. p. 157.

41) Spinoza weist dieselbe entschieden ins Gebiet der Fabel; eine ähn-

nur wird eine Menge treffender Observationen zu Tage gefördert, sondern das Gefühl für reine Conjecturen steigert auch die Besonnenheit (so bei Spinoza und Simon); man ist bemüht, die Ungefährlichkeit, Würdigkeit und Nothwendigkeit der Kritik zu erweisen. S. bes. Spinoza, l. c. X, 36: Quod putant pium esse, una loca Scripturae aliis accomodare, ridicula sane pietas, quod loca clara obscuris et recta mendosis accommodent et sana putridis corrumpant.

Endlich zeigt sich auch innerhalb der Kirche in mannigfacher Weise das Gefühl und Bedürfniss, die theologische Arbeit auf den Boden allgemeiner Wissenschaft zu stellen. So geht Hottinger von der Religion im Allgemeinen aus und kommt dann auf das Volk Israel, als lebendigen Träger der Offenbarung; Walton knüpft an die Sprache als solche an und giebt manche, für jene Zeit bedeutende Anschauungen. H. v. d. Hardt dringt in seiner grotesken Weise energisch darauf, Geschichte und Geographie bei der Auslegung zu verwerthen (Aenigm. prisci orbis p. 629. 652. 670 u. öfter); Glassius entnimmt den allgemeinen Gesetzen der Grammatik, Rhetorik, Logik den Aufriss, in welchen er die Besonderheiten der „heiligen" Disciplinen einträgt — übereinstimmend mit der Dogmatik, welche sich ja an das Fachwerk der Philosophen Ramus, Taurellus, besonders (seit 1605) an die Metaphysik des spanischen Jesuiten Suarez anlehnte [42]). Eine geschichtliche Anschauung des Alterthums mangelt aber überall; nur bei Richard Simon finden wir energische Bemühungen, sich auf den Boden einer solchen zu stellen. Allein der theologische Gesichtskreis wird in dem Grade verengt, als die Abschliessung gegen freiere wissenschaftliche Versuche sich zum kirchlichen Verdienste stempelt. So geht Carpzov nur von der Offenbarung aus und hält die Verfahrungsweise des heiligen Geistes jeder noch so schlagenden geschichtlichen Analogie normirend entgegen. —

§ 42.

Die kirchliche Hermeneutik.

Die Allgenugsamkeit der h. Schrift als christlicher Erkenntnissquelle ward in der evangelischen Kirche durch die Lehre von der perspicuitas bedingt, deren theoretische Entwickelung die Disciplin der heiligen Hermeneutik erzeugte. Jenes dogmatische Interesse bestimmt zwar wesentlich ihren Character; jedoch bricht sich auch das ächt protestantische Princip nach und nach Bahn, weniger freilich durch Rückkehr zu den ersten reformatorischen Grundsätzen als durch steigenden Einfluss der bei den classischen Studien geltenden Methode.

---

liche Einrichtung sei erst in der makedonischen Zeit da; die talmudische Sage hänge genau mit dem Irrthum zusammen, dass die persischen Könige insgesammt nur — 34 Jahre regiert hätten. c. X § 43 Note.

42) S. Gass, Geschichte der protest. Dogmatik I, 185 ff.

Nach der Anschauung der orthodoxen Richtungen kann die Auslegung ihren Zweck nur durch Annahme der Theopneustie und der daraus folgenden durchgängigen Harmonie und gleichartigen Wahrheit des Schriftinhalts erreichen. Die Leitung der Exegese durch den christlichen Glauben forderten die Reformatoren, durch das Dogma schon Flacius: den Weg des letzteren geht die Hermeneutik, besonders in der lutherischen Kirche, weiter. Die Glaubensanalogie wird mannigfach bestimmt — Christus soll überall als scopus revelationis durchscheinen, in Person, Amt, Verdienst oder man greift zum apostolischen Symbol und Dekaloge zurück, im bewussten Anschluss an die regula fidei der Kirchenväter und an die katechetische Uebung der Kirche. Oder man findet eine scheinbar rein hermeneutische Basis darin, dass die loci perspicui der Schrift sämmtliche articulos fidei scitu ad salutem necessarios enthalten: das systema derselben deckt sich mit der regula fidei et caritatis — eine Congruenz, welche den axiomatisch hingestellten Grundstein der exegetischen Theorie und Praxis bildet. Verworfen wird die vereinzelt auftauchende subjective Fassung der fides, als ob der christliche Wahrheitssinn des Gläubigen als Lydius lapis genügen könne.

Als Erfordernisse des rechten Auslegers erscheinen vor Allem die sprachlichen Kenntnisse, die des Hebräischen mit den verwandten Dialecten, da nur der Grundtext inspirirt ist: die linguistischen Hülfsmittel mehren sich beträchtlich. Daran reiht sich die Bildung in der Grammatik, deren Unterabtheilungen die heilige Rhetorik und Logik bilden, gegründet auf den specifischen Unterschied göttlicher und menschlicher Geistesarbeit. Umfassende Realkenntnisse in Geschichte, Chronologie, Geographie werden Zusammenhang, Ordnung, Zweck, Umstände der einzelnen Schrifttheile erkennen lassen. Die Frage über den Gebrauch der Vernunft wird nach Maassgabe des entsprechenden dogmatischen locus entschieden: derselbe ist formal, nicht material, gilt aber nur von der ratio regeniti. — Die dona spiritualia, viel wichtiger als die naturalia, bilden die religiösen Bedingnisse des Auslegers: das übernatürliche Licht erhält er durch die tägliche Lectüre der Schrift mit oratio, meditatio, tentatio. Für diese freilich muss ein noch irregenitus aber docilis lector vorausgesetzt werden, auf den die

Schrift vermöge ihrer efficacia ihre unfehlbar erleuchtenden Wirkungen ausübt. Die Auslegung ist nicht Privatsache; doch denkt man nicht mehr wie früher an ein Tribunal von Doctoren; die dogmatische Schulung sichert vor Irrungen; — in antikatholischem, seit Spener auch im Interesse der Frömmigkeit darf jeder befähigte Christ die Exegese in autonomer Weise ausüben. — Die dunkeln Stellen hat Gott eingestreut, um nicht ein fastidium an der Schrift aufkommen zu lassen: die klaren geben ihren sichern Schlüssel. Will derselbe doch nicht immer schliessen oder öffnen, so helfen »theologisch-katechetische Regeln« nach welche alle dogmatischen Enantiophanieen lösen sollen. Für die anderweitigen Scheinwidersprüche deutet man das Augustinische: distingue tempora — nach Calvin — dahin, dass die Identität der Wahrheits- und Heilssubstanz eine Verschiedenheit der circumstantiae in den Oekonomieen nicht ausschliesse.

Am meisten characteristisch ist die Bestimmung des Schriftsinnes. Man stellt denselben häufig als duplex hin (literalis et mysticus); — und die Auctorität eines Glassius zieht viele nach sich. Doch wird bei den Reformirten und seit Calov und Pfeiffer auch bei den Lutheranern die Einheit des Sinnes theoretisch wieder betont. Der Zweck des Hermeneuten soll sein, den Sinn des Autors zu ermitteln und darzustellen, bei der Schrift also den Sinn des heiligen Geistes, nicht der als calami fungirenden heil. Schreiber: nur jener ist auctor, diese sind scriptores. An vielen Stellen nun hat der heil. Geist den mystischen Sinn theils ausschliesslich theils neben dem Literalsinn beabsichtigt: daher sein exegetisches Recht. Derselbe scheidet sich in den allegoricus, typicus, parabolicus. Mit diesem vierfachen Schriftsinn hatte man ganz in die Irrbahn des Mittelalters eingelenkt: die Gefahr lag offen da, den kostbaren hermeneutischen Gewinn der Reformation zu verscherzen. Diese Ahnung treibt dazu theils den Nachweis dringender Nothwendigkeit (nicht nur Zulässigkeit) zu fordern, wo man einen mystischen Sinn statuirt, theils die Unterabtheilungen desselben zu verwerfen oder zu beschränken. Die Existenz eines mystischen Sinnes in Allgemeinen schien vorzüglich durch Matth. XII, 39. 40 und Gal. IV, 20 gefordert, überhaupt durch den Gebrauch des A. T. im Neuen. Darum verwirft man den Ausweg,

er sei eine **nuda** accommodatio s. literalis, und behauptet, abweichend von der früheren Periode, eine dogmatisch argumentative Kraft desselben, wenn auch in quantitativ beschränktem Maasse. —

In der reformirten Kirche gehen die in Calvin noch verbundenen Momente bald aus einander zu den Extremen einer übertriebenen Prägnanz der Schrift (Coccejus) und einer von der Beleuchtung des Einzelnen durch den Gesammtgeist der Schrift absehenden rationalen Richtung (Remonstranten). Gleichwohl lag hierin der Keim zu fruchtbaren Neubildungen. — Die katholische Kirche schärft den Gegensatz gegen den Protestantismus durch Rückgang auf die Tradition, vor Allem auf Augustin und Hieronymus, und räumt dem mystischen Sinne eine hohe Stelle ein.

Erläuterungen.

1. Die Behauptung der perspicuitas S. Scripturae war nicht nur eine Seite der allgemeinen perfectio sondern bildete auch die Grundvoraussetzung, um die Schrift in ausreichender Weise als judex controversiarum hinstellen zu können. Indess blieb sie nur Postulat und Aufgabe, da der Bibel eine unmittelbare und durchgängige Verständlichkeit augenscheinlich abging. Nicht an die Kirche, nicht an einen geweihten Lehrstand gebunden, bedurfte die Interpretation bestimmter Bedingungen, deren Erfüllung, bestimmter Vorkenntnisse, deren Besitz erst den Erfolg sicherte. Das Bewusstsein hierüber bildete sich allmählich aus theils in polemischer Anlehnung an das controverse Dogma theils durch Uebertragung der bei den humanistischen Studien gefundenen Methoden. Das erstere Moment dominirte in den orthodoxen Kreisen, das andre brach sich vereinzelt Bahn bei den Remonstranten und verwandten Richtungen. Die Orthodoxen forderten vor Allem Anerkennung der besondern Eigenthümlichkeit der Schrift d. h. theils ihres göttlichen Ursprunges theils ihres besondern Inhaltes. Nach jenem hatte sie den heiligen Geist zum Autor, nach diesem durfte sie nur die Kirchenlehre bestätigen. Durch die Inspiration liess sich jede Abweichung von der sonst üblichen Methode der Interpretation rechtfertigen: auch war das Ergebniss der schriftauslegenden Arbeit von vornherein gegeben und stand als Ziel unverrückt fest. Mithin war die Thätigkeit des Exegeten theoretisch nur durch das letztere sicher normirt, resp. gebunden. Man ahnte nicht, wie sehr sich die Theorie dem katholischen Principe nähere: der alleinigen Bestimmtheit der Auslegung durch die Kirche. Ja, die Existenz so vieler dunkeln Stellen erschien als göttliche Fügung, um in dem Laien die reverentia gegen das kirchliche Ministerium zu steigern.

Die Anweisung zu richtiger Interpretation der Schrift blieb lange ein Theil der Vorkenntnisse, die man in den Prolegomenen der Dogma-

tik oder auch in der Einleitung zur Bibel behandelte. Bei der Darstellung der perspicuitas, überhaupt bei der Vertheidigung des evangelischen Schriftprincips konnte sie nicht umgangen werden, um die Möglichkeit des letzteren zu erhärten. Doch schon bei Gerhard nimmt das hermeneutische Material einen besondern locus in Anspruch (loc. II bei Cotta tom. I p. 42 ff.) mit 15 Capiteln, der in der exegesis nicht weiter ausgeführt wird[1]). Glassius (sein Schüler) knüpfte enger an Flacius und Wolfgang Franz[2]) (s. G. W. Meyer a. a. O. III, 330 ff.) an und behandelte in seiner philologia sacra (in engeren Sinne) zuerst den Styl und die Literatur der Bibel, und dann den Sinn. Von da an ging die gesonderte Behandlung der Hermeneutik neben der dogmatischen und der isagogischen her[3]). Rambach gab in s. institutiones hermeneuticae sacrae (mit Vorrede von Buddeus zuerst Jenae 1723, ed. 3. 1729; dazu Rambach's Erläuterung über s. eignen instit. hermeneut. s. nach der Handschrift des Verf. hgg. von Ernst Friedrich Neubauer. 2 Theile in 4. Giessen 1738.) ein lange geltendes Compendium[4]). Vorzüglich das A. T. fasste Alpons Turretin ins Auge: de s. s. interp. tract. bipartitus. Traj. Thuriorum 1728 (von Teller mit Anmerkungen wieder hgg. 1776); an der Grenzscheide der Periode steht Sigm. Jac. Baumgarten: Unterricht von der Ausl. d. h. Schrift. Halle 1742, mit ausführlichen Erläuterungen von Bertram 1796 neuherausgegeben; Beide leiten schon in die folg. Periode über.

2. Die Grundzüge der orthodoxen Anschauung bleiben sich in dieser Periode gleich, fast bis auf den Wortlaut. — Die Offenbarung und die Schrift enthalten nur Eine himmlische Wahrheit: als solche kann es nicht Widersprüche in ihr geben: die Panharmonie der Schrift ist leitendes Axiom. Sie folgt aus der Inspiration, denn der Geist der Wahrheit ist der eigentliche Schriftsteller[5]). Es gab immer nur Ein Heil und darum nur Einen

---

1) Schon früher hatte G. einen besondern Tractat geschrieben de interpretatione scripturae sacrae. Jenae 1610. 4. Aehnlich Wolfgang Franz de int. s. s. maxime legitima. 3 ed. Witemb. 1648. 4.

2) Dessen Tractatus theol. novus et perspicuus de interpr. ss. scripturarum maxime legitima. Viteb. 1619. Ueber die weitere Lit. s. Rosenmüller, Handbuch IV, 27 ff.

3) So bes. von Dannhauer in s. hermen. sacra und Idea boni interpretis, A. Pfeiffer, thesaurus herm. s., aber auch in s. Critica s. cap. V.

4) Zu erwähnen wäre noch Dornmeier, philol. biblica Lips. 1713. 8., der auf die Benutzung andrer Wissenschaften grossen Werth legte; und Val. E. Löscher, Breviarium theolog. exeg. Witemb. 1719. 8, der gegen die pietistische Schule auch hierin seine Waffe richtete. Gleichzeitig mit Rambach A. H. Franke, praelectiones hermeneuticae 1723. Vgl. G. W. Meyer, Versuch einer Hermeneutik des A. T. Lübeck 1799. I, 81 ff. Die elementa exegeseos universalis v. Herm. v. d. Hardt kenne ich nicht.

5) Gerh. loci II, 424: Cum tota sit ab immediato spiritus s. afflatu profecta, ideo etiam omnia in eo sunt συναληθῆ ac optime sibi constant, ut nihil in ea occurrat contrarium aut repugnans aut secum dissidens. —

Heilsweg. Os omnium (Scriptorum) unum et summus in praecipuis doctrinae capitibus consensus. Accedit, quod ob communem omni tempore modum perveniendi ad salutem una etiam semper fuerit veritatis doctrina, quae illum modum commonstravit. (Rambach, inst. herm. s. 3. ed. Jenae 1729. II, 1, 3. p. 91.) Begründet wurde der Satz aus Eph. 4, 5. Gal. 1, 7. Diese Schrifteinheit ist Norm für die Exegese, aber auch Thatsache, sofern sie sich in einem Schriftkerne der hellen Stellen darstellt und die Schrift nur sich selbst auslegen kann. Dieser Schriftkern ist die regula fidei, nicht eine kirchliche Satzung, sondern nur der Inbegriff der in den klaren Stellen enthaltenen Dogmen. Wo sie unterschieden wird von der analogia fidei, da bedeutet diese das Verhältniss des gesammten Schriftinhalts zu diesem dogmatischen Schriftkerne, jene (regula f.) diesen selbst. Da fides meist doctrinell genommen wird, deckt sich faktisch die anal. fidei mit anal. scripturae. Der Beweis dafür, dass grade die hellen Schriftstellen diesen Kern vollständig enthielten, dass die dunkeln nothwendig keinen andern Inhalt haben könnten, ward nicht gegeben, ebensowenig für den negativen, polemisch schützenden Satz: Kein Glaubensartikel dürfe aufgestellt werden, der nicht irgendwo einmal mit deutlichen Worten ausgesprochen sei. Man gewöhnte sich, diese fides, völlig objectiv gedacht, als Dogmensystem zu schildern und zu handhaben. Glassius p. 498: fidei regula est articulorum scitu ad salutem necessariorum systema instar catenae aureae. Mithin waren es die Fundamentalartikel, welche die Glaubensregel constituirten. Sie lehrten de fide et de caritate. Jene ist im apostolischen Symbol enthalten, diese im Dekalog. (Gerhard I, 53. § 61.) Doch erweitert man leicht diese schon von Flacius bei aller Schriftlesung vorausgesetzte katechetische Form durch Hinzunahme des Herrngebetes und der Sakramentlehre. Selbst bei dem reformirten Bucanus (instit. theol. 46) finden wir dies: Interpretationis unica regula est analogia fidei, quae nihil aliud est quam constans et perpetua sententia scripturae in apertis locis exposita et symbolo apostolico, decalogo et orationi dominicae aliisque generalibus de quolibet capite scripturae dictis[6]). So umfasst die Glaubensanalogie leicht den Inhalt des Luther'schen Katechismus, wenigstens in der Lutherischen Kirche. Erscheint dieser Umfang unbedeutend, so ergiebt sich bald das Gegentheil, wenn man in die katechetischen Lehrbücher (lateinische und deutsche) blickt, die im 17. Jahrh. üblich waren: sie enthalten eine ausführliche Behandlung der Dogmatik — so die vielgebrauchten Institutiones catecheticae von Konrad Dieterich, zuerst Marburg 1613 und dann öfter; von Joh. Maukisch (in Danzig) u. A.; selbst noch im Spener'schen Katechismus tritt das streng Dogmatische in grosser Breite auf. Die Auctorität dieser Analogie ist sehr gross: nach Rambach (p. 92)[7]) ist sie fundamentum ac

---

6) S. Alex. Schweizer, die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche. I, 225.

7) Elias Büterius vertheidigt 1724 eine Abhandlung de analogia fidei, unter dem Vorsitz seines Lehrers Paul Anton, worin er auch die Herleitung des Namens erläutert. Rambach inst. p. 106.

principium generale, ad cujus normam omnes scripturae expositiones, tanquam ad lapidem lydium, exigendae sunt. Mithin wird ihr dieselbe Stelle eingeräumt, wie der Schrift selbst in einer dogmatischen Controverse. Die Aeusserungen der Kirchenväter über die regula fidei führte man gerne als Auctoritäten an. Röm. XII, 6 blieb die Grundlage, indem man die *προφητεία* in dieser Stelle als donum ordinarium scripturas sacras interpretandi fasste. — Zwar wird im Anschluss an reformatorische Aeusserungen betont, dass Christus der Inhalt und Kern der heiligen Schrift sei. Allein diese Wahrheit wird 1) mit der Frage nach der analogia fidei selten und flüchtig in Beziehung gesetzt; 2) wo es geschieht, schiebt sich sofort die ganze Fülle der Christologie selbst an die Stelle der Heilspersönlichkeit des Herrn, und seine officia, sein meritum, seine Gottheit bilden in dogmatischer Form den Inhalt der Schrift (cf. Gerh. loc. II § 140. 210.); 3) wird dieser Satz an einer ganz andern Stelle (unter den mediis herm. s. domesticis), de investigatione scopi, (Rambach lib. II c. 4 p. 145 ff.) abgehandelt. Christus ist, als finis legis, prophetarum nucleus, evangelii centrum (R. p. 147), weniger das Heilsprincip als scopus interpretandi. Die Ausführung dieses Gedankens richtet sich vorzüglich auf das Alte Testament und enthält die Weisung, überall Christum zu finden: sie läuft auf die durchgängige Typisirung des Gesetzes und Christologisirung der Prophetie hinaus. Man beruft sich hiefür nicht nur auf die Kirchenväter, Augustin obenan, sondern auch auf die ältesten Targumim[8]). Ein Abraham Calov spendet sogar deshalb dem reformirten Coccejus Lob, quod pleraque oracula V. T. non cum Calvino suo christianis eripiat aut ambigua reddat sed dextre de Christo explicet. Bibl. illust. I, 614. — Die gewöhnlichen Elemente der Glaubensregel reichten aber nicht aus. Daher hat schon Gerhard loc. II c. 13 eine Reihe von axiomata catechetica vel elementaria, vulgo dicuntur regulae theologicae, quae sint veluti cynosura et norma, ad quam reliquorum pertractatio exigenda. Zu denselben gehören z. B. Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, servato tamen ordine et discrimine personarum. Oratio exclusiva de una persona Deitatis usurpata non excludit alteram. Aehnliche Regeln von Christus (Propria naturae sunt communia personae), vom Gesetze (Lex moralis non in Sina primum proposita sed cordibus hominum ante lapsum insculpta), von der Kirche. — In welchem Sinne und Maasse die analogia fidei ein Verhältniss- oder ein Materialbegriff sei, darüber herrscht geringe Klarheit. Das erstere tritt bei Calov hervor: a. f. est conformitas doctrinae fidei, scripturis sacris luculenter expositae[9]); ebenso in der langen Definition des

---

8) Jo. Justus Losius, de veterum Ebraeorum studio, Christum scripturae scopum quaerendi. Halae 1709. Ebenso Jo. H. Michaelis: de Targumini usu insigni antijudaico, in doctrina de persona Christi. Halae 1720 in 4. Seitdem ward dies eine beliebte Instanz, um mit Hülfe von Auctoritäten die Messianität vieler Stellen zu erhärten, selbst bis in die neueste Zeit.

9) Schmid, die Dogm. d. ev.-luth. Kirche. Erl. 1847. S. 46.

Elias Bütov[10]), während er selbst im Texte dem zweiten Begriffe huldigt. — Eine eigenthümliche Wendung gab demselbeu Ferdinand Helferich Lichtscheid, welcher die fides nicht objectiv sondern subjectiv nimmt und nur in diesem Sinn die Glaubensanalogie als exegetische Norm zugestehen will. Hiermit wäre theils die factische Auctorität der Dogmatik gebrochen, theils würde sich die Beobachtung der Glaubensregel decken entweder mit der allgemeinen Forderung, dass der Ausleger der Schrift ein gläubiger Christ sein müsse (die selbstverständlich in den hermeneutischen Regeln nirgend fehlt) oder mit der Augustinischen Weisung, Alles zur Erbauung zu deuten. Seine Ansicht steht dem ersteren näher: der rechtfertigende Glaube sei so kräftig, dass er über die Wahrheit aller Ansichten ein richtiges Urtheil zu fällen vermöge[11]). Allein die Methode war noch zu wenig ausgebildet, und die Sorge um die dogmatische Correctheit der exegetischen Ergebnisse noch zu gross, als dass man dem christlichen Wahrheitssinn so weit hätte vertrauen können. — Jene Gebundenheit der Exegese an das Dogma, wie sie thatsächlich in der Lehre von der analogia fidei erscheint, ist zwar das Eingeständniss methodischer Schwäche, hatte indess für diese Periode eine Art von pädagogischer Nothwendigkeit. Sie bildete ein sichres Correctiv und gewährte starken Schutz gegen jedes widerchristliche oder unevangelische Ergebniss der Schriftforschung. Die Schrift musste theoretisch alleinige Norm und Quelle christlicher Erkenntniss bleiben; allein sobald man diese Auctorität auf den ganzen Umfang der Bibel ausdehnte, konnte man leicht vorzüglich aus dem A. T. Ergebnisse eruiren, welche, dem evangelisch-kirchlichen Glauben mit dem ganzen Ansehn der h. Schrift gegenübertretend, verhängnissvoll zu werden drohten. Die Excesse der Inspirirten schienen diese Besorgniss zu rechtfertigen. Damals war aber das intellectuelle Gefühl des Dogmatikers und Symbolikers für alles ächt Evangelische und Christliche in Sachen der Glaubenslehre feiner und schärfer als die methodische Sicherheit und der Reichthum an Hilfsmitteln bei der Mehrzahl der Exegeten. Der Umfang und die Art der auctoritas s. s. forderte als Gegengewicht die Lehre von der analogia und regula fidei in dieser objectiven Gestalt. Um die Reinheit des evangelischen Christenthums zu wahren, übernahm das Dogma mit der Vormundschaft auch die Obhut über die Exegese, weniger freilich die rechte Pflege und Erziehung, bis die letztere, mündig geworden, sich der Fessel des Dogmas entledigte.

3. Auf die subjectiven und objectiven Bedingungen, die von dem rechten Ausleger zu fordern sind, geht die Hermeneutik erst

---

10) Anal. f. est. veritatum caelestium — relatio, qua inter se ita sunt colligatae, ut — totius doctrinae fidei inde symmetria consurgat. Bei Rambach p. 90.

11) Anal. fidei est contingentia interpretationis cum fide justificante, cujus fiducia tam viva sit et efficax, ut de veritate sententiarum promtum certumque judicium ferre possit. (Bei Rambach, inst. p. 89. Gegen ihn schrieb Gottlieb Wernsdorff.)

allmählig ein: — bei Sal. Glassius findet sich nur wenig darüber, sehr viel bei Rambach[12]). Er unterscheidet natürliche Fähigkeiten (Scharfsinn, Urtheilskraft, Imagination, Gedächtniss), erworbene Fertigkeiten und Kenntnisse, geistliche Gaben. Auf die beiden letzteren fällt das Hauptgewicht. Vor Allem betont man die Nothwendigkeit, die Originalsprachen der Bibel gründlich zu kennen: nicht nur, um sich vor jeder Auctorität einer Vulgata sicher zu stellen, gegenüber der römisch-katholischen Kirche, sondern auch um das Ansehn der Kritiker zu schwächen. Den Grotius, Salmasius, Voss, Cappellus, Clericus gestand man willig eine grosse Kenntniss der griech. Sprache zu[13]), aber in der hebräischen seien sie sive hospites sive leviter admodum exercitati gewesen. (Rambach, exercit. p. 68.) Nach Luthers Vorgange wird die necessitas und utilitas der hebr. Sprache oft und gründlich vertheidigt (Sal. Glassius, Hyperius, Tauber, Christ. Walther, Schudt); und schon Wolfgang Franz wünschte, dass die biblischen Grundsprachen den Theologen fast zur Muttersprache werden möchten. (Ueber die Fortschritte in der wissenschaftl. Erkenntniss des Hebr. s. unten.) — Ueber den Werth der rabbinischen und talmudischen Studien kam man nach extremen Schwankungen zu dem Urtheil, dass sie im Grammatischen, im Literalsinn, in der Deutung alter Gebräuche manches Gute darbieten: doch wird vor ihnen gewarnt, da Mosis Decke über ihnen hänge. Leider war bei Empfehlung, wie bei Warnung der dogmatische Gesichtspunkt maassgebend; Grotius wird zu grosser Abhängigkeit geziehen. (S. Calov, bibl. illustr. zu Job 19, 25; 33, 23.) — Wie früher war das Studium des Chaldäischen und Syrischen, des Aethiopischen, Samaritanischen, Persischen Hülfsmittel; seit Jo. Frischmuth 1667, Aug. Pfeiffer 1685, Abr. Hinckelmann 1694, vorzüglich durch Albert Schultens[14]) tritt das Arabische als Schlüssel des Hebräischen in den Vordergrund. Auch die Lectüre der griech. und röm. Classiker geziemt dem rechten Aus-

---

12) Ausser s. Institt. herm. vgl. die Abh. de idoneo sacrarum literarum interprete 1720 in s. exercitationes hermeneuticae. Jenae 1728 p. 1—157: in der ersten sectio redet er von dem, was dem guten Ausleger mangeln, im zweiten, was ihm eignen müsse. In der einzelnen Behandlung dieses Themas dürfte Dannhauer (Idea boni interpretis) vorangegangen sein. — Andre unterschieden communes und proprias dotes, oder dotes, officia, subsidia.

13) Die Anekdote von dem Mönche, der die griechische Sprache und das N. T. für neue Ketzerfündlein erklärte, berichtet wohl zuerst Conrad Heresbach († 1576), de laudibus lit. graec. Bekannter ward sie durch Adam Rechenberg, der sie in s. exercit. in N. T. II, 568 in der Abh. de ineptiis clericorum Romanensium literariis wieder auffrischte.

14) Vgl. sein berühmtes Werk: Origines hebraeae sive hebraeae linguae antiquissima natura et indoles ex Arabiae penetralibus revocata. Franequerae. 1724. 4. Der 2. Band (Lugduni Batav. 1738) enthält am Schlusse zwei Reden de linguae arabicae antiquitate et sororia cognatione cum hebraea, die er 1729 und 1752 erhalten. — Den Werth der andern semit. Sprachen unterschätzte Jac. Gusset, comm. ling. ebr. p. 6.

leger, nur dass er nicht, verlockt durch die classische Eleganz, die Bibelsprache verachte: ihre besondere, durch den Inhalt bedingte Eigenthümlichkeit, zu deren Verkennung solche Vergleichung leicht verführt, wird indess bereits geahnt, jedoch häufig auch durch verkehrtes und übertriebenes Lob oder durch üble Entschuldigungen verdunkelt. Rambach (instit. herm. p. 554 — 602) fügt eine bedeutende Reihe von Cautelen, allgemeine und besondre, hinzu, die sich indess mehr auf den Stoff beziehen, als auf die Sprachform. — Uebrigens wird das Studium der Realien dringend angerathen, besonders der Geographie, Chronologie, Profangeschichte, der alten heidnischen Religionen, der Mathematik und Naturkunde.

Unter den mediis herm. s. steht das Formale obenan. Ist die Glaubensregel gesichert, so frage man nach den Umständen und nach dem Zwecke, vergleiche das Frühere mit dem Folgenden, erkenne durch genaue Textanalyse die Ordnung der Worte und Gedanken und ziehe die Schriftparallelen fleissig herbei. Jeder dieser Punkte wird ausführlich behandelt und hat in unsrer Periode eine umfangreiche monographische Literatur aufzuweisen, die Rambach mit grossem Fleisse verzeichnete. Für die circumstantiae variae hat schon Sal. Glassius (philol. s. p. 500) einen Doppelmerkvers: Quis, scopus, impellens, sedes, tempusque, locusque, — Et modus: haec septem scripturae attendito Lector. Die Antwort auf quis? lautete zwar: der h. Geist, allein mehr und mehr fühlt man das Ungenügende derselben und forscht nach den menschlichen Schreibern, wobei die isagogischen Fragen ihre exegetische Verwerthung zu empfangen haben. Die Verfasser erhalten einen bedeutenderen Antheil von Selbstthätigkeit zugewiesen in dem Cap. de indagatione adfectuum: es gelte intimum dicentis animum explicare (worauf bes. Hermann v. d. Hardt dringt): sie seien nicht „Klötze und Steine" gewesen; die Gnade habe nicht ihre Natur und ihr Temperament geändert sondern geheiligt. Spir. S. sese ad indolem et conditionem amanuensium adtemperat (Rambach p. 127), und darum sagt Dannhauer (herm. s. p. 347): assidua lectione scriptor quasi e mortuis excitandus adque vivum repraesentandus est: . . . induendus est interpreti animus illius quem interpretatur auctoris, ut ejus quasi alter idem prodeat. Von Gott bleiben aber alle Affecte ausgeschlossen; dies verficht man gegen die Socinianer und gegen Clericus, welcher den Anthropopathieen im A. T. einen heidnischen Ursprung vindicirte [15]). Da die idea numinis verbiete, sie eigentlich zu nehmen, werden sie aus der Güte Gottes, der sich unsrer Schwäche anbequemte, hergeleitet, wie schon Origenes, Flacius u. A. gethan. S. Rambach, inst. p. 140 ff. — Die Regeln de scrutinio ordinis umfassen nicht nur die einzelne Stelle sondern auch das ganze Buch und die Schriftenklasse, in welcher dasselbe steht. Die Beobachtung der Parallelen soll den Satz, dass die Schrift sich selbst auslege,

15) Gegen ihn Nicol. Quistorp: an ἀνθρωπαθείαι sint vestigia gentilismi? Rostock 1710. Aus kindlichem Vorurtheil erklärte sie Christoph Wittich, auf Descartes sich stützend.

am klarsten durchführen, zugleich aber den durchgängigen consensus der Bibel in sich und mit der regula fidei erweisen. Die Lehre von den Emphasen, die sehr ausführlich behandelt wird, sichert die Grenze zwischen dem Heiligen und Profanen und bietet die Möglichkeit, den Worten Prägnanz und Tiefe nach dogmatischen Gesichtspunkten zu verleihen. Aug. Pfeiffer (herm. s. c. VI p. 283): Tanta cuilibet voci tribuenda est emphasis, quanta potest. Rambach (inst. p. 319): merito vocibus tanta significationis amplitudo tantumque pondus adsignatur, quantum per rei substratae naturam sustinere possunt — eine Folgeruug aus der Inspirationslehre. — Eine wichtige Stellung unter den admniculis nehmen die heilige Logik[16]) und Rhetorik ein, der ersteren wird selbst eine beherrschende Bedeutung eingeräumt. Man war sich bewusst, dass die ganze Kunst des Interpretirens zur natürlichen Philosophie gehöre und die Regeln desselben auch in der Jurisprudenz zur Anwendung kämen. Sie soll jede Dunkelheit in den Ideen, Worten, Sätzen entfernen, wohl eingedenk, dass dieselbe ebensowohl in dem Fehler der Menschen als in der Höhe der Gedanken selbst ihren Ursprung haben könne. Man warnt, unlogische Ausdrucksweisen nicht zu Widersprüchen zu stempeln, da die h. Autoren nicht syllogistisch streng dachten und schrieben, non logicae artis praecepta sed simplicem naturae ductum secuti, da sie trotz der Inspiration naturalem ratiocinandi facultatem behielten und übten. Ramb. inst. 454 not. In dem Nachweis der Cohärenz vermeide man die Fehler der Coccejaner, mehr noch die Sucht Contradictionen aufzufinden, wie es von Spinoza, Hobbes, Pereyre, Collins, Toland, Bayle geschehen sei. — Die Frage nach dem Vernunftgebrauch wird nicht hiebei sondern stets im Eingange abgehandelt. Ein usus instrumentalis wird eingeräumt, aber die anal. fidei bleibt das gubernaculum exegetici. Doch gilt jenes (vorzüglich seit dem Auftreten des Pietismus) nur von der erleuchteten ratio regeniti; selbst diese darf aber nicht principium und norma interpretationis sein, weder formell noch material, da die höheren Wahrheiten der Schrift nicht ex dictamine rationis stammen sondern aus Offenbarung. Vgl. Herm. Witsius in den miscellan. sacr. II, 582: de usu et abusu rationis circa mysteria fidei[17]).

Die geistigen wie die religiösen Fähigkeiten werden oft unter dem Namen dona spiritualia zusammengefasst; auf die letzteren fällt der Hauptnachdruck. Der durch die ganze Kirche sich hindurchziehende Gedanke, dass zur Auslegung der Schrift ein homogener Geist, also der Geist Gottes allein fähig sei, wird festgehalten und specificirt. Die Forderung der sincera pietas, stets gekräftigt durch oratio, meditatio, tentatio (Gerhard I, 88), enthält zunächst die sapientia divina, welche (nach

---

16) Olearius gab dieselbe aus des Sal. Glassius Nachlass heraus. Sie wurde einzeln bearbeitet von Philipp Zeisold, Heinr. Alsted, Andr. Schmid, Reinh. Heinr. Rollius, Erdmann Mirus u. A.

17) Ausser den Dogmatiken vgl. Paul Anton, de aestimatione rationis theologica; Isaac Jacquelot, de conformitate rationis ac fidei.

A. G. Francke, meth. st. theol. p. 160) die Fähigkeit der richtigen Vergleichung zwischen Typus und Antitypus, Verheissung und Erfüllung, Gesetz und Evangelium, Glaubensregel und einzelne Stelle, sowie die der rechten Unterscheidung der verschiedenen Zeiten, Umstände, Gottesmänner in sich schliesst. Die brennende Liebe zu Christo lehrt denselben allein als nucleus, scopus, medulla der Schrift finden und es ist besser, ihn zu oft als zu selten finden [18]). Daraus folgt die Liebe zu Gottes Wort und unermüdliches tägliches Schriftstudium, wie Andr. Hyperius sagt: theologus in scripturis nascatur: über diese cursorische Lectüre ertheilen Wolfg. Franzius, Baier, Tribbechov, A. G. Francke eingehende Rathschläge. Den jüdischen Kanon [19]): non est in lege una litera, a qua non pendeant magni montes — verwirft man nicht ganz, wenn sobrie verstanden. Ausserdem bedarf es einer candida animi sinceritas, sancta mentis humilitas, tranquilla serenitas, nova mentis repurgatio, studium precandi. Vgl. Rambach, de idoneo interprete p. 121—156. — Auf den möglichen Einwand, dass erst die Schriftlesung den Geist Gottes gebe, dieser aber das rechte wirksame Verständniss erst bedinge, wird anfangs (weil unpraktisch) nicht eingegangen, sofern man bei dem Ausleger als solchem ein reifes kirchliches und religiöses Leben sowie Vertrautheit mit der Schrift voraussetzt. Die auftauchende Ansicht (Rathmann) [20]), dass kein Unbekehrter den rechten Schriftsinn haben könne, ist einfache Consequenz, wird aber in Bezug auf den sensus literalis et grammaticus von der Orthodoxie verneint, bis sie durch den Pietismus Eingang gewinnt. Hollaz: Homo irregenitus verum sacrarum literarum sensum non capit. Jene Entscheidung liess es zweifelhaft, wo der verus sensus zu suchen sei, ob im literalis oder mysticus sensus.

Dunkle Stellen (obscura, *δυςνόητα*) giebt es freilich in der Schrift; doch heben sie nicht die Deutlichkeit derselben auf und beschränken nicht ihre Fähigkeit, als Schiedsrichterin in den dogmatischen Controversen gebraucht zu werden. Die Dunkelheiten liegen theils in den Worten selbst, theils in der Verbindung und Vergleichung mit andern Stellen. Die Anerkennung von Tagen, Figuren, Parabeln hellt Vieles auf. Widersprüche sind nur scheinbar vorhanden. Gerhard (loc. II § 64): *ἐναντίωσιν* a scriptura removemus, *ἐναντιοφανείαν* quorundam locorum negare non possumus. Die alte Regel: distingue tempora et concordabit scriptura wird nicht in historischer Weise, überhaupt nur sporadisch angewandt. So löst man die Dissonanz zwischen 1 Reg. 5, 6 und 2 Chron. 9, 25 dahin, dass Salomo nur in seinen blühendsten Zeiten 40,000, später aber 4000 Pferde besessen habe. Als durissimus nodus erschien das Alter des Amazia beim Regierungsantritt (nach 2 Reg. 8, 26 war er

18) Herm. Witsius, de oeconomia foederis lib. IX c. 4 § 8.

19) אין בתורה אפילו אות אחת שאין הרים גדלים תלויין בה vgl. Rambach, exercit. h. s. p. 144.

20) Vgl. Baier, Compend. theol. posit. Lips. 1721 p. 143 ff., woraus es Schmid l. c. p. 49 entnommen.

22, nach 2 Chron. 22, 2 bereits 42 Jahre alt). Durch Verwechselung der Zahlen und Ziffern erklären es ausser Cappellus, Grotius, Clericus selbst Campegius Vitringa (hypothyposis historiae sacrae. Franequerae 1708. p. 63. 67) und Mich. Walther (in s. harmon. biblica); Salom. Glassius, philol. sacra p. 114 hält die Stellen mit Hieronymus entweder für verdorben oder für unlösbar. Derartige Fragen beschäftigten die Gelehrten vielfach (Aug. Pfeiffer, dubia vexata; Frid. Spanheim, dubia evangelica; Gottfr. Hermann, judicium de dubiis scripturae). Zahlreiche Anweisungen zu apologetischer Lösung erschienen z. B. von Mich. Walther, Andr. Althammer, Joh. Thaddäus, Christ. Matthias u. A. — Den göttlichen Zweck bei der Zulassung solcher dunkeln Stellen giebt Gerhard (I, 42) dahin an: Obscuritas quorundam scripturae locorum ad preces ardentiores nos compellit, studium nostrum excitat, fastidium detergit, veritatem magis commendat, arrogantiam nostram deprimit, profanos a sui cognitione arcet et reverentiam erga ministerium divinitus constitutum in nobis excitat. Eigenthümlich sind hierin zwei Punkte: einmal die Hinweisung aufs geistliche Ministerium, dessen exegetische Auctorität eingeschärft wird, ohne dass man die Annäherung an römische Sätze fühlt, — fürs Andre das Eingeständniss, dass ohne diese dubia et obscura loca den Leser leicht ein *fastidium* an der Schrift ergreifen könne. Und dies hören wir sehr häufig [21]), u. A. auch da, wo der Styl der Schrift der klassischen Eleganz gegenüber vertheidigt wird. Mithin scheint die hochgestellte efficacia der Schrift nicht einmal bis zur Erzeugung eines durchgängigen Wohlgefallens am Worte Gottes auszureichen, wenn nicht das reine Interesse des untersuchenden Scharfsinns hinzutritt — selbst beim wiedergeborenen Exegeten.

4. Der Sinn der heil. Schrift ist das, was Gott der heil. Geist in ihr und durch sie uns zum Erkennen darbietet. Characteristisch bleibt es, dass über die Art des vorhandenen Schriftsinnes immer zuerst gehandelt wird, dann erst über die Methode — de sensu dignoscendo et eruendo. Sal. Glassius (lib. II c. 1 seiner philol. sacra) bildet die Grundlage und bleibende Auctorität für die orthodoxe Hermeneutik dieser Periode — mit wenigen Schwankungen. Die Grundzüge seiner Anschauung sind folgende. Sensus S. S. *duplex* est: literalis et spiritualis seu mysticus. V. p. 348. Die scheinbare Uebereinstimmung mit den Katholiken und Rabbinen fällt fort, da nicht jede Stelle willkührlich mehrere Sinne enthalten darf. Die (früher so bedeutsame) Frage, wohin die Tropen und Metaphern gehören, löst er so, dass er sie entweder in die h. Rhetorik verweist oder einen s. literalis in engerem und weiterem Sinne, einen proprius und figuratus annimmt: jener ist, was die Worte

---

21) So auch bei Jac. Arminius in s. disput. privat. de plerisque christ. relig. capitibus Thes. 8 § 7: ... Sic Deo temperante, ut Scripturae neque inutiliter legi neque *cum fastidio repelli* possint infinities lectae et relectae. V. opp. theol. Francof. 1631. 4. p. 294. Schon Augustin sagt de doctr. christ. lib. II c. 6: Magnifice et salubriter Spiritus S. ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem *fastidia detergeret.*

unmittelbar zunächst enthalten (Herodes ist ein Fuchs Luc. 13, 32); dieser, was sie im Sinne des Sprechenden aussagen wollen, also *τὸ ῥητόν* und *διάνοια*. Dieser Literalsinn ist hochzuhalten, ist stets nur Einer (p. 372) — gegen Cornelius a Lapide, Becanus, Salmeron, Bellarmin —, jede Stelle der Schrift lässt ihn zu (gegen Lyranus p. 390), er darf nie von den Worten getrennt werden, erscheint vor Allem (palam et vere) in articulis fidei et caritatis, in denen kein Tropus anzunehmen ist. Die Annahme des Tropus sei evidens et sufficiens. Der mystische Sinn dagegen muss stattfinden: der schlagendste Grund hiefür ist stets dem Gebrauche des Alten Testamentes im Neuen entnommen. Was im Neuen als umbra aus dem Alten citirt wird, muss der heil. Geist schon intendirt haben, mithin involvirt diese Stelle des A. T. einen mystischen Sinn: Hauptbeispiele sind Jonas und die eherne Schlange. Derselbe ist 1) allegorisch: eine wirkliche Thatsache wird auf ein Geheimniss oder eine himmlische Lehre bezogen; — 2) typisch: unter äussern Handlungen oder prophet. Visionen werden geheime Dinge dargestellt, bes. wo Facta des A. Bundes ähnliche im N. B. abbilden; — 3) parabolisch, wenn eine nur erzählte Thatsache eine andere geistliche Lehre bezeichnen soll[22]). — Die Ausführung zeigt deutlich, wie sehr die Aufstellung des mystischen Sinnes durch das Interesse bedingt war, die Erklärung des A. T. den Deutungen der Apostel conform zu gestalten. Bei der Allegorie ist Gal. 4, 24 das stets angeführte Vorbild, ähnlich Deut. 25, 4 und 1 Cor. 9, 9; Ps. 19, 5 und Röm. 10, 18; Hosea 2, 19 und Eph. 5, 31. 32. Vor der alleg. *illata* wird gewarnt. Die *innata* hat drei Eigenschaften: raritas (wobei die Abmahnungen Luthers vom Allegorisiren berührt werden[23])), concinnitas (Uebereinstimmung mit der Glaubensanalogie, aber durch die Schrift selbst gewiesen)[24]), utilitas (vorzüglich zur homiletischen Erbauung). Argumentative Kraft fürs Dogma hat vorzüglich der Literalsinn, der mystische nur dann, wenn vom heil. Geiste selbst eine Stelle allegorisch gedeutet worden ist. Deshalb wird Origenes einstimmig getadelt (auch von Katholiken, wie Bellarmin, Ribera, Acosta), weniger die andern Väter, stärker die späteren katholischen Exegeten und die Kabbalisten, deren Her-

---

22) Alleg. est, quando historia Scripturae vere gesta ad mysterium quoddam sive spiritualem doctrinam ex intentione Spiritus Sancti refertur. Typicus, quando sub externis factis seu propheticis visionibus res occultae sive praesentes sive futurae figurantur, et praesertim, quando res gestae V. T. praesignificant seu adumbrant res gestas N. T. Parabolicus est, quando res aliqua ut gesta narratur et ad aliud spirituale designandum refertur. l. c. p. 406.

23) Sehr gut Petrus Cunaeus, de republ. Hebr. III c. 5: Mysteria ex rebus quibusque obviis et apertis effodere, eorum est, qui via hominum pervulgata sapere fastidiunt. Quae res saepe excidit in febriculosam putiditatem. Nos non inventionum acumen sed *rerum pondera* amamus. V. ed. Elzevir. Lugd. Bat. 1632. p. 321.

24) So dürfen die meisten Theile des Gebotes vom Passahlamm auf Christus gedeutet werden nach 1 Cor. 5, 7. Philol. s. p. 412.

meneutik Glassius ziemlich ausführlich behandelt p. 426—437. — Die Typen wurden verschieden eingetheilt, nach der Zeit (für Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges), oder in ἄγραφοι und ἔγγραφοι. Gl. spricht hierin von den prophetischen Handlungen und Visionen, dann vom Typus der Geschichte: innatus ist er, wenn die Schrift selbst ihn entweder deutlich angiebt oder tacite vel implicite insinuat (z. B. das ἱλαστήριον Ex. 25, 17 vgl. Röm. 3, 25 auf Christum, die verheissene Ruhe Hebr. 4, 8, das Manna Joh. 6, 32), — illatus ist bes. von Predigern gebraucht: Beziehung Simsons und Josephs auf Christi Leiden, Adams Erwachen und Daniels Rückkehr aus der Löwengrube auf Christi Auferstehung. Auch diese Deutungen sind nützlich, darum berechtigt, weil Christus das ἐρευνᾶν der Schrift gebietet Joh. 5, 39, weil (Apoc. 13, 8) das Lamm Gottes vom Anfang der Welt an geschlachtet ist. Joh. Arnd (Postilla) und Valerius Herberger (Magnalia) seien Vorbilder für diese Typik. Verworfen wird die Methode eines Turrecremata, Stapleton, Bellarmin. — Auch gehen die Typen theils auf Christum selbst, theils auf sein Reich, sind totales oder partiales. Eine Reihe von Regeln soll nun dem Missbrauche wehren. Hauptkriterium ist: wo eine Stelle von der Gnade Gottes, von Erlösung, Segen u. s. w. handelt und eine Emphase aus den Umständen erhellt, da ist sie auf Christus zu beziehen. Doch können manche Stellen auch auf andre Gottesgerichte gehen. Calvin wird arg getadelt, dass er z. B. die Erklärung Jes. 63, 1—6 auf Christum als unzulässig bestreite. — Weniger Characteristisches enthalten die andern Canones über den Typus (Verhältniss zum Antitypus) und die Erörterung über die Parabeln.

Man gewahrt durchweg das fruchtlose Ringen, bestimmte hermeneutische Principien aufzustellen und doch theils die durchgängige Christlichkeit des A. T., theils die neutestamentlichen Anwendungen in ihrem Rechte zu wahren, — ein Bestreben, welches die Richtung auf eine gleichartige Stellung von Schrift zu Wort überall durchkreuzt und die Theorie in eine Fülle casuistischer Regeln zersplittert.

Der Hauptsatz des Sal. Glassius, der Schriftsinn sei doppelt, widerstrebte zu sehr der reformatorischen Richtung wie den ersten Bedingungen klaren Verständnisses, dass mehrere Gelehrte, besonders Abraham Calov (system. theol. I, 663) und August Pfeiffer (thes. hermen. p. 168), sich dagegen erklärten[25]: das ganze Wesen der Hermeneutik blieb dasselbe. Fortan galt der Kanon: unius sermonis unicus sensus. Calov u. A. wollen den mystischen Sinn nur bezeichnen als accommodatio sensus literalis ad aliam rem spiritualem, die aber der Intention des h. Geistes angehört. Man verwirft Alle, welche diesen Sinn für eine *nuda* accommodatio, die der h. Geist nicht beabsichtigt habe, hielten, wie die alten Antiochener, Socinianer, Arminianer (Limborch, Clericus, Jungmann). Die Theilung des mystischen Sinnes, wie sie Glassius vollzieht, wird allmählig beseitigt wegen zu grosser Aehnlichkeit mit

---

25) Uebrigens stimmten dem Glassius viele Andre bei: Bechmann, Baier, Carpzov u. A.

der römischen und mittelalterlichen Hermeneutik. — Später schied man wohl einen sensus grammaticus vom literalis: jener ist der conceptus, quem verba ipsa, nonnisi grammatice intellecta, in animo legentis gignunt (Rambach, instit. p. 57). Nur die evidens und summa necessitas berechtigt, eine tropische Bedeutung anzunehmen. Dagegen ist der sensus literalis seu logicus vel realis der, den die Worte unmittelbar ergeben (proprie vel figurate). Der s. gramm. repräsentirt also den ersten Eindruck auf den Sinn des Lesers (Wortsinn), der s. lit. aber ist erst Schriftsinn, d. h. der, welchen der Autor beabsichtigt hat. Wo ein Tropus stattfindet, wird daher der s. gramm. zu verlassen sein; der s. lit. deckt sich aber erst mit dem bildlosen Gedanken. Auch die Besonderung eines s. propheticus und s. moralis wird nicht gebilligt: jener ist determinatio unici s. lit. ad certa subjecta, dieser ist allumfassend. Der sensus mysticus ist aber in der That ein Doppelsinn: der erste geht auf die Worte selbst, aber die durch den s. lit. angedeutete Thatsache hat eine weitere umfassende Bedeutung, z. B. das Gesetz vom Pascha — kein Tropus, aber vom h. Geist bezogen auf Christus. Hier geht die hermeneutische Frage schon in die andre über, in welcher Weise das Verhältniss der (typischen und directen) Weissagung zur Erfüllung zu denken sei. Ramb., instit. I, 3, 6 p. 62. Jedoch concentrirt sie sich auf die Kriterien, nach welchen im A. T. ein Typus (oder s. mysticus) zu finden sei[26]). Die ausdrückliche Deutung eines Typus im N. T. war eine zu grosse Beschränkung, freilich für jene Zeit der klarste Beweis für die Intention des h. Geistes, wie bei Melchisedek, Hagar und Sara, eherne Schlange, Manna, Fels der Wüste, Jonas, Jakobsleiter. Aber auch implicite sind Typen angedeutet: quando rei vel personae, de qua verba proxime agunt, adeo augusta atque illustria praedicata tribuuntur, quae ei secundum omnem verborum emphasin non conveniunt. Denn in der Schrift sei kein Wort müssig, keines zu erhaben, dem die Wirklichkeit nicht völlig entspräche. Daher muss Eliakim Jes. 22, 15 20. ein Typus Christi, Sebna T. der Pharisäer sein. Ferner: quando antitypus proponitur sub nominibus figuratis, ex veteri oeconomia desumtis: so sind nach 1 Cor. 15, 45 Adam, nach Ezech. 34, 23 David Typen Christi; Sodom, Aegysten, Babylon T. des antichristlichen Reiches. So ist der Sieg Gideons, wegen Jes. 9, 4, typisch. Quando script. de aliquo rerum genere declarat, illud respectum mysticum habuisse: demnach folge aus Hebr. 10, 1 die Typik des mosaischen Ceremoniels, sowie des Tempels aus Sach. 6, 15. Hebr. 3, 2. 7. 9, 24. Quando id spir. S. argumentationis suae modo ac methodo innuit et tacite saltem insinuat: die ganze Reihe der typischen Personen tritt nach diesem Kanon in ihr altes exeget. Recht — Abel stellt Christus

26) S. Heinr. Mühlius, discussio de s. script. mystico; Rambach, de genuinis s. mystici criteriis. Jenae 1728. Auch Biermann, Moses et Christus; Herm. Witsius, miscell. sacr. I.; Vitringa, observ. sacr. und Comm. ad Jesaiam passim; Matth. Pfaff, de recta theologiae typicae conformatione; Seb. Cremer, prodromus typicus; Wilh. Salden, otia theologica lib. II exerc. III.

dar in statu exinanitionis, Henoch in st. exaltationis. Dahin gehören endlich die meisten Geschichten des Alten Testamentes, welche unerwartete Dinge enthalten. Bei solchen Regeln erscheint die Rüge gegen die, welche excessu peccant, etwas inconsequent, vorzüglich gegen die Pontificii, Cocceii asseclae und fanatici. — Doch auch im Neuen Test. hat der s. myst. s. Stelle: die Wunder Jesu enthalten Bilder geistlicher Krankheiten und Heilungen (claudicatio — defectus facultatis spiritualis ad praescriptum divinae legis incedendi). Camp. Vitringa (in s. posthumen Werke: meditationes in miracula Jesu Christi) findet in ihnen auch eine Prophetie künftiger Ereignisse: so war das Sinken des Petrus im Wasser ein Typus auf seine spätere Verleugnung Christi. Hier will doch auch Rambach (de s. myst. criteriis p. 24) coactiora interpretamenta finden. Er selbst theilt die criteria in interna und externa ein l. c. p. 29 ff. Der mystische Sinn muss dazu dienen, die Personen des A. T. zu vertheidigen nach dem Kanon, der ex rerum indole auf denselben schliesst: si quid sensus literalis contineat personis virorum sacrorum indignum. Z. B. die Ehe Simsons figurat Christum, qui dilexit ecclesiam ex gentibus colligendam; sein Tod ebenso, der mehr Heil gebracht als das Leben. Zeltner vertheidigte auch die Polygamie der Patriarchen als schema typicum. Aber auch da ist ein Typus, wenn der Leser sich nur von der grossen Aehnlichkeit zweier Erscheinungen im Alten und im Neuen Testamente überzeugt (Ramb. l. c. 35), z. B. bei den Schicksalen Josephs und Christi. Wunderlich, wenn dabei Coccejus (über welchen das Urtheil in der lutherischen Kirche sich allmählig ungünstiger gestaltet als zu Calovs Zeit) in typis multiplicandis justo saepe liberalior genannt wird. Ferner ist — unter den externis criteriis — bei jeder Andeutung im N. T. der Schluss a toto ad partes, a parte ad totum, a continente ad contentum, a contento ad continens, a simile ad simile, a caussa ad effectum, ab effectibus ad caussam — überhaupt jede analogia scripturae, rei, fidei erlaubt. So kann Rambach 39 solcher sedes classicae des Typus aufweisen. Dagegen verfangen die Cautelen (gegen temeritas und ne hoc mel immodice non tam gustemus quam ingurgitemus) wenig, obgleich die Gefahr, den Literalsinn zu verachten, in Minutien zu gerathen, otiosam ingenii delectationem statt das pabulum animae zu suchen, geahnt, doch nicht vermieden wird. — Bei dieser weiten Ausdehnung des mystischen Sinnes musste ein bedeutender Unterschied eintreten zwischen dem Maasse, das argumentative Kraft hatte, und dem exegetischen Ergebnisse im Ganzen. Jenes geht nur auf die Stellen, in denen das N. T. „expresse“ den Typus angiebt; bei diesen erweisen sich aber alle Regeln und Cautelen als imaginäre Schranken, da die Stellen im N. T. lediglich als heuristische Wegweiser und umfassende Freibriefe für typische Deutungen genommen werden. So ausdrücklich Witsius (oeconom. foed. lib. IV c. 6): Tenendum est, doctores θεοπνεύστους viam nobis methodumque monstrasse, qua in typorum elucidatione procedere debeamus et clavem tradidisse ad abdita illa reseranda. Und selbst Moses Amyraldus sagt (praef. in paraphrasin psalmorum): Quod in eo genere apostoli praestiterunt, est tanquam

exemplar, ad cujus normam omnes alii theologi cogitationes et meditationes suas in eo studio conformare debent.

5. In der reformirten Kirche war Calvin das Vorbild auch für die hermeneutischen Grundsätze. Dieselben fanden eine Darstellung durch Daniel Chamier (in s. Panstratiae catholicae corpus. Tom. I lib. XV. Ed. J. Alsted 1629) und Andreas Rivetus (in s. isagoge ad script. s. Lugd. Bat. 1627, cpp. XIV—XVI). Des letzteren hermeneutische Winke sind verständig und meist treffend. Die Scheidung des Sinnes in lit. und spirit. könne absurd erscheinen, denn die heil. Schrift biete ja nur den Sinn des h. Geistes dar. Die Stelle 2 Cor. 3, 5, aus der Viele das Recht für einen s. mysticus schöpfen, wird gut erklärt. Für den s. literalis fordert er entschieden die Ausdehnung auf Tropus, Metapher, Parabel. Wo ein besondrer myst. s. zu sein scheine, da sei derselbe nur comparatio dictorum et factorum per analogiam cap. XIV § 17. Sehr gut weist er den üblichen Regress auf die foecunditas s. script. zurück: debet significatio pensari non ex foecunditate loquentis sed ex audientium capacitate. Die Typen bilden den Kern dessen, was man s. myst. nenne: die Beispiele im N. T. können dienen ad reliqua aperienda, doch empfiehlt er rechtes Maass: in ipsis verbis est historia et illa historia est typus et figurae alterius cujusdam mysterii. Er protestirt gegen die Auflösung der Geschichte (von Adam, Simson) in blosse Allegorie. Dennoch will er die „gewöhnliche“ Zweitheilung, recht verstanden, nicht anfechten, so sehr er auch die strenge Forderung Eines Literalsinns in Schutz nimmt. — In cap. XVI redet er vom s. accommodatitius in seiner mannigfachen Darstellung, wie wenn Am. 8, 9 in 1 Macc. 1, 14 direct erfüllt sein soll. Das seien nur applicationes scripturarum, quarum vis e sensu laterali pendet; ex postea per analogiam ad similes eventus dicta applicantur: also kein Sinn der Stelle selbst. Der Predigt gestattet er weiten Spielraum, nicht ohne Hinweisung darauf, dass der Literalsinn selbst reichliche Erbauung in sich trage. Scharf rügt er den Missbrauch der Mönche, den sie mit Schriftstellen trieben, oder den des Michael Servet, der Apoc. 12, 7 (Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen) auf s. Kampf mit Calvin deutete. Seine Polemik gegen die Pontificii ist weniger reichhaltig, aber schlagender als bei Glassius. — Allein die beiden Elemente, welche bei Calvin harmonisch verschmolzen waren, das wissenschaftliche und das practische, für die Exegese das philologisch-historische und das erbauliche — gingen auseinander, als die Kraft der ursprünglichen Strömung nachliess, und nur in der Schnelligkeit wirkt sie nach, mit der eine mehrfache Reaction gegen Einseitigkeiten der Kirchlichen eintrat. Zunächst that sie sich kund gegenüber der straffen Fassung der Prädestination: aber die Befreiung des menschlichen Willens von drohendem Fatalismus forderte auch eine analoge Bewegung gegen dogmatischen Druck. Beides erscheint bei den Remonstranten: allein die theologische Stellung des Stifters Jacob Arminius lässt zunächst nur die erstere Seite wahrnehmen. Seine Ansichten über die Schrift decken sich fast auf allen Punkten mit den kirchlichen. Vgl. J. Armin. opera theologica. Fran-

cof. 1631 in 4, darin: disputationes privatae de plerisque christ. relig. capitibus p. 272 ff. Die Inspirationslehre erscheint in orthodoxer Strenge Thesis 5 § 7. Die Zeugnisse für die göttliche Herkunft der Schrift sind miracula, praedictiones, divinae apparitiones, consensus in omnibus et in singulis partibus, verbi efficacia, interna ipsius Spir. s. testificatio, — in zweiter Reihe steht sapientia, probitas, constantia testium. 6, 2. Obgleich es nicht schlechthin nothwendig ist zu glauben, dass dies oder jenes Buch von dem Autor herrührt, dessen Namen es trägt, so kann die Ueberlieferung doch mit gewisseren Argumenten belegt werden als das Gegentheil. 6, 8. Kanonisch sind die Schriften, weil sie regulam fidei, caritatis, spei enthalten. 6, 9. Auch bei ihm erscheint jener Dualismus, dass die Bedingung für das Verständniss des Schriftkernes theils auf die Vernunft reducirt theils zur höhern Erleuchtung gesteigert wird[27]). Die dunkeln Stellen sind vorhanden, um bei wiederholtem Lesen der Schrift das fastidium zu beseitigen (vgl. oben). — Der genuine Sinn ist der vom eigentlichen Autor, dem heiligen Geiste, intendirte: aus den Worten selbst (proprie aut figurate) folgt der sensus grammaticus, der allein stichhaltige Argumente liefert. 9, 1. 2. Er fährt fort 9, 3 die Gültigkeit eines Nebensinnes in so ausgedehnter Weise zu behaupten und zu motiviren, wie kaum bei den Orthodoxen: Propter vero rerum corporearum carnalium animalium terrenarum et hujus vitae analogicam cum rebus spiritualibus coelestibus futuris et aeternis similitudinem fit, ut iisdem scripturae verbis duplex et uterque certus et ab auctore intentus sensus subsit, quorum unus typicus alter typo figuratus seu allegoricus appellatur. Hiebei scheint das parabolische Element, weniger die gegenseitige Beziehung der beiden Oekonomieen, die Basis des mystischen Sinnes zu bilden. Zwar ist die Schrift nicht privatae interpretationis (9, 10); aber weder ein Mensch noch die Kirche vermag einen Sinn als authentisch zu obtrudiren: nur die überzeugende Kraft der Argumente erzeugt die Annahme. Dennoch soll der Ausleger seine Freiheit judicio ipsius Dei tum ecclesiae seu praesulum ejus ligandi et solvendi potestate praeditorum unterordnen — ähnlich jener richterlichen Stellung des geistlichen Amtes nach Gerhard u. A. — In seinen Briefen an Joh. Drusius thut sich Arminius auch als Exegeten kund. Man verhandelt eingehend über einzelne Stellen des Hosea und Micha, ob דבר mit ב eine interna revelatio bedeute oder ein alloquium; mit Bezug auf Num. 12, 8; Zach. 1, 11. Er lobt die ἀκρίβεια von Drusius: der Glaube stütze sich auf das Wort des redenden Gottes, das man nicht verstehen könne absque verborum singulorum et phraseon intellectu

27) Th. 8, 4 p. 294: Illi sensus, quorum notitia et fides est ad salutem necessaria, ita plane in scripturis s. patefacti sunt, ut etiam a simplicissimis, modo usu rationis pollent, percipi possint. 8, 5: Sed illis tantum perspicui sunt, qui Spiritus Sancti lumine collustrati oculos habent ad videndum, et mentem ad intelligendum et discernendum.

(ep. 156)[28]). Manche seiner Bemerkungen sind recht treffend. — Allein der weite Gesichtskreis, ausgedehnt in die Gegenwart[29]) und Vergangenheit (durch classische Studien), sowie die geübtere philologische Methode erzeugten eine Gegenströmung in der arminianischen Partei, welche das streng wissenschaftliche Element in Calvin festhielt und den grammatisch-historischen Sinn thatsächlich als den allein gültigen Schriftsinn hinstellte. Schon die confessio der Remonstranten hatte für die stamina der Heilswahrheit eine perspicuitas der Schrift schärfer behauptet, als die Orthodoxen thaten: auch idiotae, communi sensu et judicio praediti, können sie verstehen. Episcopius (defens. Catech. remonstr. p. 32) dehnte dies auf die ganze Schrift aus und stellte die vis naturalis dem lumen supernaturale gegenüber und betonte aufs stärkste sensum nativum et literalem, rectae rationi convenientissimum[30]). Hugo Grotius erklärte in seinen Anmerkungen viele Stellen rein historisch aus gegenwärtigen Zeitumständen, welche typisch oder direct messianisch gedeutet zu werden pflegten, und wollte den mystischen Sinn meist der ascetischen Anwendung überlassen wissen. (S. hierüber unten bei der Gesch. d. Exegese.) Seine hermeneutischen Grundsätze hat er nicht wissenschaftlich dargestellt. Sein Antipode war Coccejus, sein Nachfolger Clericus, der auch (in s. ars critica) die kritischen Regeln auf alle literarischen Reste des Alterthums ausdehnte und die der Hebräer einfach darunter subsumirte. Zahlreiche exegetische Fehlgriffe und Willkührlichkeiten[31]), der Mangel jeder Rücksicht auf kirchliche Uebung und das Bedürfniss der Gemeinde, am meisten die Ungunst der Zeitströmung konnten wohl die gesunde Entwickelung und den Sieg dieser Richtung verhindern, nicht aber, dass sie ein segensreiches Ferment ward in der Entwickelung des Schriftverständnisses.

---

28) Illustrium et clarorum virorum epistolae ed. Sim. A. Gabbema. Hartlingae Frisionum 1669 (ed. alt.), bes. die Briefe der 2. Centurie 53. 54. 56. 59.

29) Davon giebt Zeugniss das berühmte Buch des H. Grotius, de veritate religionis christianae, das zur Unterhaltung der Seereisenden dienen soll — Quelle und Typus aller neueren Apologieen. Er sagt (Lugd. Bat. 1633. 16. p. 6): Propositum mihi erat, omnibus civibus meis, sed praecipue navigantibus operam navare utilem, ut in longo illo marino otio impenderent potius quam tempus fallerent . . . ut recte armati sint nostrates et qui ingenio praestant incumbant revincendis erroribus sc. der Juden, Heiden, Muhamedaner, mit denen sie zusammenkommen.

30) Unter der recta ratio versteht er übrigens vim, quâ homo sensum clare et perspicue a Deo revelatum apprehendere aut ex verborum circumstantiis ... elicere potest. S. Disput. 3. de Script. perspicuitate Thes. 3. Er leugnet die Nothwendigkeit einer interna et specialis illuminatio zum rechten Schriftverständniss.

31) Als eine Satire auf diese willkührliche Auslegung erschien Leipzig 1595 (dann 1693) die ironische Abhandlung: mulieres homines non esse. Vgl. Protest. KZtg. 1864 S. 35.

J. Coccejus (geb. 1603 gest. 1669, in Bremen, Franeker, Leyden lehrend) stellte keine eigenthümlichen Auslegungsprincipien auf, gewann aber dennoch einen mächtigen Einfluss auf die Exegese der evangelischen Kirche. Nicht meint er, jedes Wort der Schrift könne Alles bedeuten [32]), sondern er treibt nur die von der Kirche der Zeit allgemein behauptete Prägnanz und Fruchtbarkeit des Bibelwortes auf die Spitze. Dieses Können fand auf reformirtem Boden nicht so straffe Cautelen an einer fertigen, streng herrschenden Dogmatik, wie bei den Lutheranern. Wenn diese den Ertrag der Auslegung zu dogmatischen Zwecken enger zu begränzen suchten, als zu practischen und erbaulichen, so entsprach der reformirten Ueberlieferung die Neigung, diesen Unterschied zu verwischen. Machte Coccejus von dem allgemeinen Grundsatze, auch im A. T. Christum und sein Reich als den nucleus und scopus überall zu finden, den weitesten Gebrauch, so befolgte er nur eine Anweisung, die auch bei den Lutheranern dringend geboten wurde. Die Uebertreibung konnte man nur darin sehen, dass er zu viel specielle Prädictionen auf die Geschichte Christi und der Kirche aufzuweisen unternahm: in der Hermeneutik selbst liegt der Unterschied nicht.

Eine solche Hermeneutik, wie bei den luther. Orthodoxen und bei Coccejus hob alle Sicherheit des Schriftverständnisses auf. Jedes

---

32) Man will entdeckt haben, dass erst der Leipziger Theologe Alberti (1678) ihm diese These: verba SS. valent, quantum possunt untergeschoben habe. Ganz ähnlich drücken die These z. B. sogar Sam. Werenfels und Alph. Turretin aus (de interpret. scr. s p. 126: verba S. tantum ubique significare quantum significare possunt), letzterer stimmt ihr sogar im Princip bei, modo sano sumatur sensu. Neuerdings will man darin ein schreiendes Unrecht erblicken. Freilich lautet der Kanon C.'s (summa theol. c. 6 § 50): Quam notionem intentio loquentis, membrorum concinnitas, rerum ordo et distinctio postulat, ea cognoscenda est; quam vero haec non postulat, eam verbis attribuere violentum est. Neque enim amplius uno sensu literali et historico in Scriptura admittimus. Die Allegorie gebe nicht den eigenthümlichen Sinn der Schrift: quae gesta sunt, si ea etiam similitudinem habent rerum, quae erant in posterum futurae, ea similitudo ex promissione utiliter animadvertitur. Oder in der Vorrede zum Römerbrief: Id significant verba, quae possunt significare in integra oratione. — Freilich ist richtig, dass C. nicht Allegorie im eigentl. Sinne treibt sondern fast ausschliesslich Typik. Allein 1) dehnt er den Text fast ebenso willkührlich aus, wie der Allegoriker; 2) legt er alle seine Typik in den Literalsinn, wie Er ihn fasst, mit hinein; 3) ist der Zusatz: in integra oratione weit mehr eine Vergrösserung seiner exeget. Licenz als eine Beschränkung. — Die Differenz des Urtheils liegt wesentlich darin, dass die Einen mehr auf den guten Willen des Coccejus in s. hermeneutischen Theorie sahen, die Andern mehr auf seine Exegese selbst. Seine Theorie berührt sich übrigens sehr nahe mit der des Thomas v. Aquin s. oben S. 187 Vgl. auch Jahrbb. f. d. Theol. X, 2 S. 220 ff. Tholuck, Vorgesch. des Rational. II, 230 ff. Das Nähere unten bei der Exegese.

System, jede Richtung, jede Secte konnte ihre eigenen Meinungen in der Bibel finden. Die Unfähigkeit der Schrift, ihr Richteramt zu üben, lag klar vor Augen. Der Gesammtgeist der Bibel, der sich überall in fast gleicher Fülle und Bestimmtheit spiegeln sollte, erdrückte die Eigenthümlichkeit des einzelnen Buches, der einzelnen Stelle. Innerhalb der Schranken des Systems hatte die gelehrte Willkühr den freiesten Spielraum. Das sind die Klagen solcher Männer wie Samuel Werenfels[33]). „Der wahre Sinn ist nicht der, den die Worte dulden, sondern der an jeder Stelle vom Redenden selbst beabsichtigt ist." Statt des sensus genuinus sucht man nach allegoriolas, allusiunculas, quae ad phantasiae titillationem potius spectant quam ad scripturam serio interpretandam. Die Meisten wollen nicht aus der Schrift lernen sondern nur ihre eigene Meinung bestätigt finden, crescente in dies perspicacia. Etwas nicht zu verstehen, wollen sie nicht zugeben, obgleich uns doch heute die meisten Hülfsmittel fehlen, um so alte Bücher überall zu verstehen. Der grösste Theil seiner Rügen ist die Ausführung seines Epigramms[34]):

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

— Viel eingehender bespricht die Frage Joh. Alphons Turretin[35]). Mit klarer Einsicht erörtert er die Entstehung der Allegorie aus der heidn. Philosophie und der Neigung der Juden, sprichwörtlich und parabolisch zu reden. Es löste den Bann, den die Citation des A. T. im Neuen auf die Exegese übte. Jene Citationen beruhten meist auf einer mera accommodatio, seien meri lusus ingenii (S. 138. 141 u. ö.), nur argumenta ad hominem adv. Judaeos, um diese leichter zum Christenthum zu bringen, oder zögen Folgerungen a minori ad majus, hätten aber nicht die Absicht, den wahren Sinn zu unterdrücken. Diese Accommodation Christi und der Apostel wird unter die parabolische Redeweise subsumirt. Wohl seien von Gott im A. T. Mysterien in einzelne Dinge eingeschlossen; daraus folge nicht für uns die Freiheit, undequaque mysteria conquirere (p. 156). Der zweite Theil (241 ff.) entwickelt die positiven Regeln, die allgemeinen wie die besondern. Obenan steht der Grundsatz: die heil. Schrift sei wie alle übrigen Bücher zu verstehen. Auf die „alten Gewohnheiten und Meinungen" müsse man sehen und diese nicht mit den modernen Anschauungen verwechseln (p. 292), aber auch auf die Ideen, die jeder Schreiber naturgemäss voraussetze. Freilich enthalte die Schrift Manches, was unsre

33) S. Opuscula ed. alt. Laus. et Genev. 1739. I, 343—355: de scopo, quem S. Scripturae interpres sibi proponere debet. Vgl. über ihn Hagenbach, die theologische Schule Basels 1860. S. 37 ff. W. starb in hohem Alter 1740.

34) S. Opuscc. II, 509 Nr. 60: S. Scripturae abusus.

35) De sacrae scripturae interpretatione tract. bipartitus. ed. Abrah. Teller. 1776.

Vernunft übersteige. Revelare ist aber ideas tradere; sind diese dunkel, so können wir sie nicht aus eigner Ansicht aufhellen. Das Maass der Offenbarung ist nämlich das Maass des Glaubens (p. 253), mithin ist jene Dunkelheit kein Verlust. Die figürlichen Redeweisen seien orientalische Sitte. In den histor. BB. sei die Absicht des Autors, Geschichte zu erzählen, streng festzuhalten, nicht aber alle Geschichte, noch auch durchweg vollständige. Auch bei Auslegung der Prophetie müsse man vor Allem auf die damaligen geschichtlichen Umstände sein Augenmerk richten (p. 297).

Auch in den hermeneutischen Arbeiten von Siegm. Jacob Baumgarten[36]) finden wir Momente, welche zur folgenden Periode überleiten, wenn er gleich viel weniger als Turretin gegen die Ausschreitungen der Zeitgenossen polemisirt. Das Neue lag weniger darin, dass er einer in manchen Lehrbüchern seiner Zeit (Heumann, de interpretatione historica) auftretenden Eintheilung der Interpretationsweise in eine historische, dogmatische und prophetische (je nach dem Stoffe) beitrat[37]) (Vortrag S. 68), — sondern theils darin, dass er den sensus mysticus von dem eigentlichen Wortverstande nicht trennen wollte, vielmehr den Nachweis forderte, dass der Autor selbst diesen Sinn bezweckt habe, — mehr noch in dem bedeutenden Gewicht, welches er (wie Turretin) auf die Kenntniss aller histor. Umstände des Autors und der Schrift legte (drittes Hauptstück, Vortrag S. 134 — 187). Er stellte (S. 136) den folgenreichen Satz auf, dass das auszulegende Wort selbst „als eine Begebenheit", also als historische Grösse aufgefasst werden müsse. Diesen Gedanken hat dann Semler in den Mittelpunct seiner hermeneut. Auffassung gerückt.

6. In der Hermeneutik der Katholiken gewahren wir anfangs ein Schwanken, erzeugt durch die Auctorität angesehener Lehrer, durch die kirchlichen Principien, durch die Macht der exegetischen Tradition, durch die Polemik gegen die Protestanten. Gerson hatte erwiesen, nur der sensus literalis der Schrift enthalte die Kirchenlehre und sei auf allen Concilien für allein beweiskräftig erachtet: ähnlich Robert Bellarmin[38]): Convenit inter nos et adversarios, ex solo sensu literali peti debere argumenta efficacia. Nam is sensus, qui ex verbis immediate colligitur, est sensus Spiritus Sancti. At sensus mystici et spirituales varii sunt, et licet aedificent, cum non sunt contra fidem et bonos mores, tamen non semper constat, an sint a Spiritu sancto intenti. Allein weiter ging schon der Jesuit Salmeron (Comm. in Hebr. I disp. § 7), der die Beweiskraft auf den s. mysticus ausdehnt, aber ganz wie

36) Vgl. sein Compendium (1742. 45. 59) und „Baumgarten's ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik" hgg. v. M. J. Chr. Bertram. Halle 1769 in 4 (nach dem Vortrage von 1752).

37) Diese Unterscheidung ist schon kein geringer Fortschritt, da die gewöhnliche Auslegung Alles gleichartig behandelte.

38) In s. Werke De verbo Dei, bes. lib. 3: de verbi Dei interpretatione.

die Protestanten [39]). Dagegen hat den rein dogmatischen Zweck Gretser, der defensor Bellarmini, vor Augen: ex spirit. s. argumenta firma peti possunt, quandocunque nobis iste sensus vel ex Scriptura vel ex traditione ecclesiae communique sanctorum Patrum doctrina certo liquet. Die Macht der exegetischen Tradition bringt aber Cornelius a Lapide zur Geltung, der selbst diese Cautelen fallen lässt [40]). — Aehnliche Discrepanzen finden sich in andern Fragen. Sagt der Jesuit Joseph Acosta (de Christ. revel. lib. III c. 2): Nihil perinde mihi videtur Scripturas aperire atque ipsa scriptura; itaque diligens attenta frequensque lectio, tum meditatio et collatio scripturarum omnium summa regula ad intelligendas scripturas mihi semper est visa: — so weist die Mehrzahl der Andern auf die Dunkelheit der Schrift, auf den todten Buchstaben, auf die Möglichkeit verschiedene Sinne (auch mehrere s. literales) aus Einer Stelle zu eruiren, auf die Abweichungen der Exegeten hin, stets um die Entscheidung über den Sinn des heiligen Geistes der Kirche (nach Bellarmin: dem Consensus des Papstes und der Concilien) anheimzugeben, juxta communem Patrum expositionem (Gillius). Geleugnet wird, dass alle wichtigen Glaubensartikel sich an deutlichen Stellen der Schrift finden. — Man vertheidigt und übt den vierfachen Schriftsinn nach jener Lyranischen Regel: litera gesta docet etc. Die Autorschaft Gottes muss diese foecunditas begründen: Auctor scripturae amplissimum habet intellectum et conceptum, ita et locutionem (Cornelius a Lapide). Deus, autor Script., adeo foecundus est, ut unico verbo mentali exprimat simul infinita. Ergo potest etiam unico verbo scripto multa significare (Becanus). Halten die Protestanten dagegen: a posse ad esse non valet consequentia, so gilt dies auch von einer grossen Zahl der Folgerungen, die sie aus der Inspirationslehre ziehen. Erlaubten katholische Hermeneutiker zu Gunsten der Kirchenlehre nonnihil a genuino sensu detorquere, so stand diese naiv empfohlene fraus pia dem practischen Ergebnisse nicht so gar fern, welches die unbedingte Herrschaft der dogmatisirten regula fidei in der protestantischen Exegese zur Folge hatte und haben musste. S. Glassius phil. s. 395. Solche hermen. Principien vertheidigten in besondern Schriften Jacob Gretser († 1624), Joseph Acosta, Basilius Ponce de Leon, Martin Anton del Rio u. A. Der Versuch von Joh. Martianay [41]) († 1717), festere Principien aufzustellen, geht auf Augustin und Hieronymus zurück. Er ordnet den metaphorischen Sinn dem Literalsinn unter, empfiehlt strenge Beobachtung des Zusammenhanges und sieht vor Allem in der rechten Syntax

---

39) Valent rationes a sensu mystico et probato, non autem ita a mystico et voluntario pro cujusque cerebro: at sensus mysticos ab Apostolis assignatos nemo potest respuere. So auch Azorius, inst. moral. c. 2.

40) Historicus scripturae sensus est prior, sed mysticus potior et ex hoc, uti ex illo, valentissimum trahat Theologus dogmatis sui stabiliendi argumentum. Praef. in comm. ad Pentat.

41) Traité methodique ou manière d'expliquer l'écriture. Paris 1704; eine ähnl. Schrift P. 1716.

die Lösung vieler Schwierigkeiten, ohne indess sonst die hermeneut. Tradition seiner Kirche zu verlassen. Auch August Calmet[42]) († 1757) betont zwar den Literalsinn stärker als Andre, will aber doch den Sinn, den die Kirche der Schrift gegeben, streng festhalten[43]).

Eigenthümlich ist die Stellung von Richard Simon. Verwerfen musste er alle dogmatischen Principien der Protestanten, z. B. dass die Schrift in sich selbst klar sei, und die Auslegung sich an die Glaubensanalogie binden müsse. Er reservirt dem Exegeten volle Freiheit, wo es sich nicht um Glaubensartikel handele, in einzelnen Dingen auch Abweichungen von der patristischen Exegese; aber das Decret des Tridentinums, dass die Auslegung gegen den Consensus der Väter nicht auftreten dürfe, findet er angemessen und recht: si on ne joint la Tradition avec l'écriture, on ne peut presque rien assurer de certain dans la religion. S. Hist. crit. d. V. T. Préface[44]). Er beruft sich auf Illyricus und du Plessis, dass dem Schriftverständnisse ja immer un Abrégé de la Religion chrétienne zu Grunde liegen müsse. In lib. III c. 13 giebt er eine Kritik der protestantischen Hermeneutik, vorzüglich des Flacius: er gesteht das Richtige bei ihm zu, aber bemerkt, dass die 51 Regeln, die er aufstelle, um die Dunkelheiten in der Schrift zu beseitigen, den Satz von ihrer Perspicuität offen Lügen strafen. Er schliesst: Si cet Auteur n'avait été si entêté des préjugés du Lutheranisme, qui l'ont en quelque façon obligé à en faire de fausses applications, il se seroit acquis beaucoup plus de reputation. V. l. c. p. 430.

§ 43.

Die ausser-kirchliche Hermeneutik.

Der scheinbare Zirkel, dass nur die Schrift erleuchte und dass doch das Schriftverständniss durch diese Erleuchtung erst ermöglicht werde, sowie der Gegensatz gegen die dogmatische Fessel — Beides musste zu heterodoxen Anschauungen führen. Jene Bedingtheit steigern die sog. Enthusiasten bis zur Verwerfung des »Buchstabens« selbst. Andrerseits fordert die »Deutlichkeit« der Schrift, dass sie auch, wenigstens zum Theil, vom Unerleuchteten richtig verstanden werden könne, und zieht die Folgerung

---

42) In dem Prodromus zu s. Bibliothèque sacrée, vor s. dictionn. hist. de la Bible. Paris 1722.

43) Vgl. Buddei Isagoge in theol. p. 1245 sqq. G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung III, 362 ff. IV, 359 ff.

44) S. ist katholisch, sobald er Bibelglauben und Tradition einander gegenüberstellt, also als Polemiker, aber er weicht sehr ab vom Geiste seiner Kirche, wenn er die Bibel als die sicherste Basis und den bezeugtesten Anfang jener kirchlichen Tradition einer solchen rücksichtslosen Untersuchung unterwirft.

Socin's nach sich, dass die natürliche Vernunft (mindestens in formaler Rücksicht) zum Schriftverständniss genüge, so innig auch seine ganze Anschauung mit kirchlichen Sätzen und Prämissen durchflochten erscheint. Die unbedingte Auctorität der alttestam. Citate im N. T. wird gebrochen und aus Accommodation Christi und der Apostel erklärt. Jenes Princip wird aber später wissenschaftlich geschärft in der Behauptung, dass die Philosophie allein den rechten Schriftschlüssel darbiete, – in entschiedenem Widerspruche zu dem kirchlichen Satze, dass die Schrift sich selbst auslege, aber als ausser-kirchliches Gegenbild zu der Thatsache, dass nur das Dogma der Confession in der Schrift gefunden werden dürfe. Eine streng historische Hermeneutik entwickelte in ihren Grundzügen Spinoza mit einer das Zeitalter überragenden Schärfe des Blickes, wenn gleich ohne volle Würdigung der religiösen Bedingungen des Schriftverständnisses.

Erläuterungen.

1. Hatten Manche schon im Reformationszeitalter mit den falschen schriftlichen Kenntnissquellen die allein richtige über Bord geworfen, so pflanzte sich diese Richtung auch in den Zeiten fort, da die rechte Quelle falsch gebraucht wurde und dogmatische Bibliolatrie alles Regen des Geistes ausschloss. Das ist die Ausartung der sog. „Enthusiasten“. So wollte Weigel (in s. zahlreichen Schriften, bes. „Postilla“ und „güldner Grieff“) den Buchstaben der Schrift dem Geiste untergeordnet wissen und nannte die Kirchlichen, welche das Vorrecht des Literalsinns betonten, Buchstabler, Knechte des Buchstabens. Das paulinische Wort 2 Cor. 3, 6 sollte dann in althergebrachter Weise diese Verirrung schützen. Die orthodoxe Regel: dass nur der vom Geist erleuchtete Christ die Schrift recht verstehe — ward zum Freibrief gemissbraucht, alle wissenschaftlichen Bedingungen des Verständnisses zu verachten. So konnte Rathmann „das innere Licht“ als selbständige Erkenntnissquelle (ähnlich wie die Quäker), jedenfalls als allein ausreichenden Schriftschlüssel behaupten. In dem 17. Jahrhundert traten eine lange Reihe von Schwärmern auf, die in der Schriftauffassung von den Theophrastisch- Weigel'schen Ansichten wenig abwichen [1]). Plötzliche innre Offenbarungen, bisweilen aus Anlass der Schriftlectüre (Hoheslied — Apokalypse), fanden sich besonders bei den „Inspirirten“ in mannigfachen Wendungen und Formen und stellen die völlige Emancipation des sensus mysticus dar. Wenige gingen in ihrer antikirchlichen Reaction

1) Tholuck (das kirchliche Leben im siebzehnten Jahrhundert. Berlin 1861. I, 16) zählt mehrere solcher Männer auf.

so weit wie Matthias Knutzen[2]) (Hans Friedrich von der Vernunft), der die Bibel, der Widersprüche wegen, gänzlich beseitigen und das „Gewissen“ an die Stelle setzen wollte. War auch die Hinweisung auf die grosse Secte der conscientiarii seinerseits eine eitle Lüge, so sprechen doch alle diese Erscheinungen für eine tiefe Missstimmung gegenüber der kirchlichen Doctrin, für das lebhafte Bedürfniss nach innerer Freiheit, für eine allseitige Ungesundheit des religiösen Lebens. Denn auch auf reformirtem Boden zeigten sich ähnliche Erscheinungen (Guyon, Bourignon, Poiret, Labbadie)[3]). — Erst der Pietismus, welcher dem religiösen Gefühl und dem sittlichen Streben grosse Rechte einräumte, dämpfte zum Theil diese Erregtheit und führte zur Schrift zurück, freilich ohne die Kraft, das erbauliche Interesse mit dem wissenschaftlichen in Einklang zu setzen. Dennoch traf hier das kirchliche Bestreben, die ganze Schrift in möglichst concreter Weise zu christianisiren, mit den ascetischen Bedürfnissen des Pietismus nahe zusammen.

2. Die rein wissenschaftlichen Bedingnisse des Auslegers erheischten, gerade nach der orthodoxen Hermeneutik, ein nicht geringes Maass natürlicher Fähigkeit des Verstandes und der Vernunft[4]). Die perspicuitas der Schrift konnte an sich keine besondre Erleuchtung voraussetzen: auch der irregenitus, aber docilis (Hollaz) muss vermöge seiner ratio die loci perspicui verstehen; denn der Geist kommt ja nur durch die verstandne, nicht durch die missverstandne Schrift. Eben jene hellen Oerter bilden jedoch die regula fidei, den Kanon für das Verständniss des gesammten übrigen Schriftinhalts — ein Syllogismus, der für eine specifische Bedeutung der illuminatio keine nothwendige Stelle offen liess. Kein Wunder, wenn daher die ratio als das ausreichende hermeneutische Princip aufgestellt wurde. Das geschah von den Socinianern. Freilich nicht in dem Sinne, als ob damit jede Verstandeswillkür, ja auch nur eine umfassende Kritik gestattet oder legalisirt worden wäre. Der Socinianismus hat nie die Exegese des A. T. eingehend gepflegt, so bedeutungsvoll und tiefeingreifend auch seine Anschauungen von dem gegenseitigen Verhältnisse beider Oekonomieen gewesen sind. Vielmehr zeigen seine kritischen und hermeneutischen Principien starke Berührungen mit denen, die in der Kirche galten.

Während man sonst die Bibel immer als ein gleichartiges Ganzes behandelte, zieht sich die Unterscheidung beider Testamente als characteristisches Merkmal durch die gesammte socinianische Theologie hindurch. So z. B. gleich im Rakauischen Katechismus[5]), im locus de certitudine

2) S. Hermann Rossel, theolog. Schriften. Berlin 1847. S. 111—132. G. Frank, l. c. II, 113.

3) Alphons Turretin widmet ihnen ein ganzes Capitel, vgl. l. c. I c. 3 p. 47—104.

4) So z. B. die Forderung, aus dem nexus einer Stelle mit dem Capitel, dem Buche, der ganzen Schrift ihren Sinn zu bestimmen, welche Wolfgang Franz als das Hauptmittel rechter Exegese betrachtete.

5) Catechesis ecclesiarum Polonicarum. Zuerst 1609 erschienen, dann von

sacrarum literarum. Schon hier findet sich jener Beweis, dass die Schriftsteller wirklich diese Bücher schrieben, als Augenzeugen die Wahrheit sagen k o n n t e n und als probi viri es auch w o l l t e n; eine durchgreifende Corruption lasse sich nicht erweisen. Auf das Alte T. finden diese Sätze deshalb ihre berechtigte Anwendung, weil das Neue es als Auctorität anführt und dadurch seine Glaubenswürdigkeit bezeugt. Bezweifelt seien nur der erste und der letzte Punkt. Einige Schriften des A. T. sollen nicht von den Verfassern herrühren, deren Namen die Ueberlieferung nennt: allein da sie nil dissonum continent von denen, deren Auctorität zweifellos ist, so stehe auch ihre Glaubwürdigkeit fest. Eine umfassende Corruption sei im A. T. auch nicht vorhanden: nicht im Ganzen, denn sonst würden nicht die betreffenden Schriften von den bezeugten Autoren herrühren, — nicht in wichtigen Dingen, sonst würde der Abstand von den übrigen reinen Schriften zu sehr ins Auge fallen; wenn auch in Kleinigkeiten, so trägt dies für die Glaubwürdigkeit des Ganzen nichts aus[6]). Diese Frage nach der Depravation des A. T. behandelt Faustus Socinus ausführlich[7]). Das A l t e r der Schriften zeuge hiefür keineswegs. Sonst müssten die alten Historiker der Griechen und Römer derselben Unglaubwürdigkeit beschuldigt werden müssen: berichten Livius, Plutarch u. A., was sie nicht erlebt, warum nicht auch Moses? Bezweifelt man nicht, was er als Zeitgenosse und Augenzeuge erlebt hat, so gehört dahin auch seine vertraute Stellung zu Gott: durch Gottes Mittheilung konnte er am besten wissen, was früher sich ereignet hatte, besonders was Gottes Worte und Thaten betraf; wollte er also nicht lügen, und konnte er genaue Wahrheit berichten, so sind seine Schriften eben so glaubwürdig wie das Neue T. Und w e r sollte dann die Fälschung begangen haben? etwa die Juden? Schwerlich v o r Christi Geburt: sonst würden Christus und die Apostel sich nicht auf dasselbe so oft berufen. Nicht später: sonst würde keine so grosse Uebereinstimmung der Citate im N. T. mit dem Grundtext des A. T. vorliegen. Höchstens wäre es möglich in einigen mess. Stellen, die über Jesus den Nazaräer satis aperte handeln: doch trüge selbst dies nichts aus, da unsere Lehre von Jesus sich auf das Neue, nicht auf das Alte T. stützt, auf Dieses nur, soweit eine Identität vorhanden ist. Vgl. l. c. p. 271.

Die ratio erscheint weniger als völlig ausreichendes Princip der

---

Crell und Schlichting vermehrt hgg. Irenopoli 1659. Was Otto Fock in s. trefflichen Werke „der Socinianismus. Kiel 1847“ über die einschlägigen Fragen (besonders II, 340 ff. 360 ff.) beibringt, setzen wir hier voraus.

6) In rebus non magni momenti si depravatio aliqua existat, ea non tanti ponderis est, ut fidem totius libri ullo modo vocet in dubium.

7) In s. Schrift: de auctoritate Scripturae sacrae in der bibliotheca fratrum Polonorum. Irenopoli 1656 I, 1, p. 265—280. Man sieht hieraus, welche starken und umfassenden Zweifel schon damals verbreitet waren, von denen man in den theologischen Arbeiten der kirchlichen Männer wenig oder gar nichts spürt.

richtigen Exegese denn als unumgängliche Bedingung[8]: cum *sine* ea — sagt jene Catechesis — nec sacrarum literarum auctoritas certo deprehendi nec ea quae in illis continentur intelligi nec alia ex aliis colligi nec denique ad usum revocari possint. Nur die Allgemeinheit der Offenbarung und der Perspicuität schliesst jede andre Grundbedingung aus: unmöglich sei es, Gott habe seinen Willen offenbaren und doch ejusmodi scripta tradi voluisse, e quibus voluntas ipsius perfici et cognosci ab omnibus *non* posset. Darum sei nichts zuzulassen, *quod sanae rationi repugnet* et sui contradictionem involvat. (Also nur formaler Vernunftgebrauch!) Der Ausleger mache sich eine diligens collatio phrasium ac sententiarum similium earumque clariorum, und die dunkeln Stellen werden nach den deutlichsten Aussprüchen tanquam ad principia quaedam erläutert: also dieselbe Form, in der die Selbstinterpretation der Schrift auch in der Kirche erscheint. Die discidia der Exegeten wurzeln in der Dunkelheit mancher Stellen, aber auch in der Nachlässigkeit, Unlauterkeit, Unfrömmigkeit, Unkunde der Ausleger selbst[9]. — Unbedenklich lassen sie aber einen doppelten Sinn zu — ein deutliches Zeichen, wie wenig eine „vernunftgemässe" theologische Anschauung wahrhaft methodische Strenge mit sich führe. Daher spricht sich Joh. Crell ganz übereinstimmend mit der orthod. Hermeneutik aus (biblioth. fr. Pol. II, 1, 420): Duo sunt sacrarum literarum Veteris foederis sensus, licet alii quatuor constituant, — unus literalis, ex quo semper firmissime concludere licet, alter mysticus seu reconditus, qui et verbis et rebus literali sensu significatis innuitur. Nur die ausdrückliche Auctorität Christi und der Apostel giebt demselben Beweiskraft. Auch auf die Tiefe und Weite des Schriftwortes wird hingewiesen: mysticus sensus amplitudini verborum magis convenire solet II, 2, 292, obgleich man nicht alle einzelnen Worte mystisch deuten dürfe ib. 172. Auch Faustus Socinus vertheidigte eine Vielheit der Sinne unter Berufung auf die Juden; doch wird, im Unterschiede von den Kirchlichen, die dogmatische Beweiskraft demselben unbedingt abgesprochen I, 1, 296. — In seinen lectiones sacrae bespricht er ausführlich die Frage nach den Citaten des A. T. im N. T. — wie oben gesagt, der kirchliche Stützpunkt für Annahme eines mystischen Sinnes. Weniger bei Socin. Oft werden Stellen citirt, um die blosse Aehnlichkeit der Dinge darzuthun, und dem Sinne des Schriftstellers angepasst[10]. Ueberhaupt accommodiren sich die Apostel dem Geiste und der Fassungskraft ihres Zeitalters. Die Stellen stimmten aber ad

---

8) Die Frage, wie sich die Vernunft zur Offenbarung als solcher verhalte, ist anders geartet und gehört nicht hieher. S. O. Fock, l. c. II, 374 ff.

9) Eine kurze (anonyme) Zusammenstellung von 12 hermeneutischen Regeln erwähnt Bock, hist. Antitrinitariorum I, 1, 28.

10) Saepius citantur loca ad ostendendam rerum similitudinem et ita accomodantur ad propositum illius scriptoris et quodammodo conferuntur cum eo, quod ille affirmat. Alphons Turretin geht hierin, wie wir sahen, noch weiter.

sensum immer überein; daher ist es nur Schein, dass die N. Ttl. Autoren falsch citiren. Wo eine Differenz mit dem hebr. Texte vorhanden ist, da ist die grössere Richtigkeit meist auf Seite des Neuen T. Es ist nicht absurd, einen doppelten Sinn in den Prädictionen des A. T. anzunehmen [11]): vieles vom Messias Gesagte ist nur figürlich, erhält durch die Erfüllung erst einen reicheren Sinn. So scheint Deut. 18, 15 sagen zu wollen: Gott werde stets Propheten erwecken in Israel; da dies aber für die Richterzeit nicht passet, so sind die Worte proprie ut sonant zu nehmen: de insigni aliquo propheta et singulari; erst die Erfüllung gestattet die Anwendung auf Christus. Ausführlich handelt F. Socinus hierüber l. c. I, 1, 288—319.

3. Die philosophische Bewegung des Zeitalters übte gleichfalls Einfluss auf die Hermeneutik, wenn auch mehr nur in kritischer oder einseitiger Richtung. Ein begeisterter Schüler von Descartes, Ludwig Meyer (Arzt in Amsterdam), erregte durch eine Schrift grosses Aufsehen, welche die (cartesianische) neue Philosophie als den alleinigen Schriftschlüssel, als den lydius lapis für alle dogmatischen Controversen, als das unfehlbare Mittel zur Herstellung eines exegetischen Consensus anpries [12]). Ein Zeichen der Zeit durch die freie Höhe seines Standpunctes über allen kirchlichen Parteien, durch seine Verachtung gegen die herrschsüchtige, in Dünkel und Schlendrian sich versteifende zünftige Theologie, durch das Festhalten an der ganzen Strenge der kirchlichen Inspirationslehre trotz seiner Freiheit — ist sie wissenschaftlich nur beachtenswerth durch die scharfe Kritik, welcher die geltenden hermeneutischen Principien unterworfen werden. Die perspicuitas der Schrift ist nach ihm keine absolute sondern eine relative Eigenschaft, je nach dem Maasse der Kenntnisse und Fähigkeiten des Lesers. Die obscuritas und ambiguitas sind viel grösser, als man meint; die Natur der Grundsprachen, die schwankenden Auslegungen, der Streit der Theologen beweisen Dies. Denn diese unterscheiden nicht den sensus verus und die rerum veritas (cap. III, 7) — ein treffender Wink, um die Exegese von der Kritik des Dogmas zu befreien. Die analogia fidei ist nicht der rechte Schriftschlüssel: Röm. 12, 6 ist zu verstehen von der mensura cognitionis nostrae, qua Deum cognovimus. Die loca ad salutem scitu necessaria sollen durch sich selbst klar sein — doch nicht etwa, weil sie principia scientiarum et communes notiones enthalten? Dann sind sie nur deutlich, weil sie dem communis loquendi usus entsprechen — allein dieser ist der Sprachgebrauch der irrenden vorurtheilsvollen Menge; mithin läge hierin die Quelle der Interpretation und nicht legt die Schrift sich selbst aus. Ueberdies ist der zunächst

11) Nulla est absurditas, si duplici sensu intelligantur praedictiones V. T. esse prolatae: immo hoc videtur proprium et consentaneum praedictionibus esse.

12) Dies anonyme Werk trägt den Titel: Philosophia S. Scripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem S. Literas iuterpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, et discrepantes ab hac sententiae expenduntur ac refelluntur. 1 Thess. 5, 21. Eleutheropoli 1666. 4⁰.

sich darbietende Wortsinn nicht immer der rechte z. B. Matth. 5, 34. 37. Vgl. pp. 85. 71 ff. Bedürfe es zur Auslegung einer besondern inspiratio, so könne dieselbe eine extraordinaria oder ordinaria sein. Jene kam den Propheten und Aposteln zu — in diesem Grade beansprucht und fordert sie kein Ausleger; oder man muss sich auf die Seite der Quäker und Enthusiasten schlagen p. 89. 91. Die ordinaria inspiratio bestehe in der diligens locorum collatio. Diese Parallelen enthalten entweder dieselben Worte, und dann sind sie ebenso unklar wie die auszulegende Stelle, oder sie lauten anders: und wer bürgt mir dann, dass beide Stellen wirklich den gleichen Sinn haben müssen? Wird jene ordin. inspir. aber als interna persuasio beschrieben, so ist sie nur die Ueberzeugung von der Richtigkeit eines Sinnes, mithin nicht Schlüssel, sondern Folge der richtig vollzogenen Auslegung. S. 90. Bei Socinianern und Arminianern vermisst er die Bestimmtheit des Princips. Nach ihm (Cap. VI) ist die philosophia fons et norma interpretationis; sie gründet sich nicht auf den aristotelischen Satz: nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu sondern bezieht sich auf den reinen Intellect. Sie ist vera, certa ac indubitata Rerum notitia, ex principiis naturae lumine cognitis deducta atque apodictice demonstrata. In der Praxis hätten die Theologen diese Philosophie angewandt, nur in der Theorie nicht aufgestellt. Was man für Philosophie hielt, war sie nicht, die wahre Weisheit ist nicht physisch und irdisch, sondern pneumatisch und von Gott gegeben. Die Ausführung dieser Thesen lässt die nöthige Klarheit vermissen und die Frage bleibt trotz aller Versicherungen ungelöst, inwiefern die cartesianische Philosophie Norm der Auslegung und der Schriftwahrheit sein könne und müsse. Die ganze Idee darf in jener Zeit nicht befremden, da auch die Dogmatik die metaphysischen Systeme eines Suarez, Ramus u. A. zu Grunde legte, trotz aller Unabhängigkeitserklärungen.

4. Viel positiver spricht Spinoza (tract. theol. polit. cap. VI: de interpretatione). Die Interpretation der Schrift müsse nach derselben Methode erfolgen wie die Deutung der Natur, deren Geschichte man aus bestimmten Daten durch richtige Schlüsse ermittele [13]). Dieser objective Weg ist der einzig richtige, da die Schrift überwiegend Geschichten und Offenbarungen enthält. Die Göttlichkeit der Schrift beruht freilich letztlich darauf, quod veram virtutem doceat, nicht auf den Wundern. Aber die ganze Erkenntniss der Schrift muss ihr allein entnommen werden. Vor allem muss man die Sprache des Autors genau kennen, dann die Ansichten jedes Buches sammeln und unter bestimmte Kapitel bringen. Hierbei dürfen wir den verus sensus und rerum veritas nicht confundiren. Sagt Moses: Gott ist im Feuer, so erhellt aus seinen übrigen Aeusserungen, dass dies metaphorisch gemeint sei; nennt er ihn aber eifersüchtig, so versteht er dies aus demselben Grunde eigentlich.

---

13) S. l. c. §. 7: Ad interpretandam scripturam sacram necesse est ejus sinceram historiam adornare et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem auctorum scripturae legitimis consequentiis concludere.

Ferner hat man die Schicksale jedes Buches und alle Umstände des Autors (mores et studia) vorher zu untersuchen, um aus diesen denSinn des Verfassers, auf den es allein ankommt, zu ermitteln. Man erforsche zuerst das Allgemeinste und gehe dann auf das Besondre über. Verkennt man, dass Christus nicht legislator sondern doctor war, so wird man Matth. 5, 39 ff. und Aehnliches sicher missverstehen. Eingehend entwickelt er, welche zahlreichen ambiguitates die Beschaffenheit der hebr. Sprache und der geringe Umfang der vorhandenen Schriftreste darböten §§ 45 ff. Dazu kommt, dass wir von der Entstehung und den Schicksalen der Bücher, sowie von den meisten Verfassern so wenig wissen, letzteres ist um so nöthiger, je schwieriger der Inhalt ihrer Schriften § 63. Jedoch werden die wichtigsten Dinge mit den gebräuchlichsten Worten ausgedrückt: hinc evidentissime sequitur, nos mentem scripturae circa res salutares et ad beatitudinem necessarias certo posse assequi; reliqua . . . plus curiositatis quam utilitatis habeat. V. § 69. Mithin gehört zur Schriftauslegung nur das lumen naturale. Die welche ein übernatürliches Licht zu haben meinen, brachten bisher nur meras conjecturas hervor oder Ergebnisse, denen man deutlich die rein menschliche Arbeit ansah. Endlich streitet er gegen die Annahme vielfacher Sinne (seitens des Maimonides) und gegen die pharisäische Tradition, wie überhaupt gegen jedes äussre Auslegungstribunal. Wie die Religion, so sei auch das Schriftverständniss Sache und Recht jedes Einzelnen. — So überspringt er die Schwierigkeiten, welche aus der Stellung der Schrift als eines gemeindlichen Erbauungsbuches entspringen, und führt seine Winke nicht so weit aus, um die Bibel als authentische Urkunde der Religion selbst betrachten zu können. Daran hinderte ihn der Umstand, dass er als das universale Princip nicht etwas Religiöses sondern die Philosophie betrachtete, die Norm auch der Offenbarung. Seine Anschauungen fanden deshalb nur so weit Eingang, als sie ohnehin mit den Principien der Socinianer und der Praxis der Arminianer übereinstimmten.

§ 44.

Die Exegese.

Der starke dogmatische Trieb in der Theologie des 17. Jahrhunderts liess selbst die spärlichen bessern Elemente, welche die hermeneutische Theologie aufwies, in der Praxis zurücktreten, vorzüglich in der lutherischen Kirche. Zwar hat dieselbe eine nicht geringe Zahl von Exegeten aufzuweisen, bei denen sich mitunter reiche Kenntnisse im Sprachlichen und Geschichtlichen finden; allein das Studium der Bibel blieb durch die polemisch-dogmatische Tendenz alles Theologisirens in seiner Selbständigkeit gelähmt. Der exegetische Tact ist fast völlig erstorben: den ausschliesslichen

Maassstab für und gegen exegetische Erklärungen bildet das Dogma der eignen Confession in seiner ganzen Härte und Ungelehrigkeit. Die Schrift soll nur das unverrücklich feststehende Schulbekenntniss beweisen; und wie man dieses immer schärfer zu bestimmen sucht, aber jede Neuerung ängstlich scheut, so huldigt auch die Exegese einem unlebendigen Traditionalismus. Selbst bessere Einsicht auf dem systematischen Gebiete (Calixt) bringt zunächst der Auslegung keine Frucht. — Der Pietismus, im letzten Drittel unsrer Periode, erzeugt zwar ein sehr lebendiges Interesse für das Bibellesen, doch zunächst nur als Vehikel der Askese. Zwar nimmt die Exegese Antheil an der grösseren Freiheit von dogmatischen Schranken, welche den Pietismus characterisirt, aber der ausschliesslich paränetische Zweck behindert in noch höherem Grade die unbefangene Hingebung des Interpreten ans Schriftwort sowie die Entstehung einer strengeren Methode. Wohl regt er eine allseitige Schriftkenntniss an, aber die Richtung aufs Erbauliche erstickt den Trieb nach klarer Erkenntniss, nach solidem, objectivem Wissen. Lehrte er gleich das eigentlich religiöse Element der Schrift (sofern sie nicht nur Erkenntnissquelle sondern auch normativer Spiegel ächter Frömmigkeit sei) besser verstehen und würdigen, so sind doch Phantasie und erregtes Gefühl zu ungenügende hermeneutische Organe, um nicht, wenn allein hervortretend, die gesunde Entwickelung der Exegese eher zu hindern als zu fördern. Grössere Kenntniss der Grundsprachen bringt bei solchem Streben keine solide Frucht; eingehendes Studium des Realen erzeugt eine Fülle allegorisirender Deutungen, wie kaum je zuvor, nur dass man das anagogische und tropologische Moment im mystischen Sinne mehr betonte (J. Lange). Trotz alledem dankt ihm die Exegese die mehr instinctive als ausgesprochene Einsicht, dass das Schriftwort nicht Buchstabe sondern redender Zeuge lebensvoller Erscheinungen und Persönlichkeiten sei, bestimmt nicht nur zur Belehrung sondern überwiegend zur Weckung ethisch-religiösen Lebens. Freilich mussten die dunkeln Schattenseiten auch einen Rückschlag in gesteigerte Nüchternheit der Exegese schneller zeitigen.

Die reformirte Kirche zeigt stärkere Gegensätze und eine regere Entwickelung. Das einflussreiche Beispiel Calvins liess eine

genaue Beachtung des sprachlichen Elementes nicht untergehen, wenn gleich die in ihm noch geeinigten Elemente von nun an in mehrfache Strömungen auseinandergehen. Heilsam war es, dass man sich der früheren Abirrung der Exegese vom rechten Pfade bewusst wurde und blieb (Sixtinus Amama). Das lexikalische und bes. das grammatische Element findet in den Commentaren neben dem sachlichen und paränetischen eine oft örtlich abgegrenzte Darstellung (Piscator); Fortschritte zeigen sich deutlich, wenn gleich die Rabbinen und alten Uebersetzer meist noch die Wegweiser abgeben müssen (Joh. Drusius, Ludov. de Dieu); doch ist innerhalb der kirchlichen Hauptströmung die praktische Richtung zu stark, um die dogmatischen und erbaulichen Observationes ganz zu unterdrücken und anderen Disciplinen zu überlassen. Diesen Schritt wagte Hugo Grotius, der das historische Moment zu grösserer Geltung kommen liess; seine Annotationen förderten, auch unter den Laien, die Schrifterkenntniss in einem Epoche machenden Grade. In seine Fusstapfen trat Clericus, hochverdient um die Erklärung der historischen Bücher des A. T.; Andre suchen noch inniger das grammatische mit dem historischen Momente zu verbinden (Joh. van d. Marck). Auch die Theologen Frankreichs und Englands (die Cappellus, die Pearson, Price, Pococke) betheiligen sich, forschend und sammelnd, an der exegetischen Arbeit; deutlich spürt man die durch den Deismus gegebene Anregung (Kidder).

Nicht nur die nahe Verwandtschaft mit der socinianischen Grundanschauung vom A. T., welche jene holländischen Exegeten an den Tag legen, nicht nur die wesentlich sporadische, noch ungeübte Handhabung der richtigen Principien, welche Fehlgriffen aller Art nicht entging, mehr noch eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die kirchliche und religiöse Verwendung der ausgelegten Schrift — Alles dies rief Gegensätze hervor, in denen das letzte Moment am stärksten hervortreten musste. Im Anfange des 17. Jahrhunderts geht die Exegese wohl noch stark in dogmatisch-kirchlichem Geleise (Rivetus); allein die Macht des schulmässigen Dogma's ist auf reformirtem Boden zu schwach, um eigenthümliche Anschauungen zu unterdrücken. Coccejus bemüht sich, die Offenbarung in der Schrift als geschichtlichen Verlauf zu fassen: er urgirt die

religiöse Seite im historischen Princip, wie Grotius die zeitgeschichtliche; — allein er zerstört fast den Werth seiner Anschauung durch die Einseitigkeit, mit welcher er für die historischen Bezüge keine Art irdischer Schranke, nur den göttlichen Seherblick allein anerkennt. Doch hat er auf Förderung des Bibelstudiums, selbst nach der archäologischen Seite hin, mächtig eingewirkt. Seines grösseren Schülers Vitringa Bedeutung ruht wesentlich darin, das er jenen beiden Seiten des historischen Princips gleichmässig gerecht zu werden strebt (wenn gleich der Sache nach des Meisters Anschauung überwiegt), — unterstützt durch reiches Wissen, scharfsinnigen Tact und maassvolles Urtheil. Für die grammatische und lexikalische Einzelerklärung macht J. A. Schultens Epoche, der jedoch als semitischer Sprachforscher höher steht, denn als Exeget.

In der römisch-katholischen Kirche behinderte schon der Gegensatz gegen die Reformation jeden Fortschritt der Bibelauslegung, deren Ergebnisse, an sich dogmatisch gebunden, ohnehin nur einen sekundären Werth ansprechen durften. Die vorhergehende Geltung der Vulgata und LXX musste den Trieb nach tieferer Sprachkenntniss lähmen, und wo sie sich vereinzelt fand, blieb sie für die Exegese unfruchtbar (R. Simon). Die Anwendung mittelalterlicher Hermeneutik erzeugt und bezeichnet Rückschritte, deren Ausdehnung mit dem Umfange des Geleisteten sowie mit dem Ruhme und dem Fleisse der Interpreten steigt (Cornelius a Lapide). Die Betonung des Literalsinnes findet selten würdige Vertreter (Calmet). Am Ende der Periode liefert ein grosses exegetisches Sammelwerk einen characteristischen Ueberblick auch über die Leistungen katholischer Exegeten, deren wissenschaftlicher Werth mit der äusseren Fülle der Sammlung ausser Verhältniss steht. Der Geist der Kirche liess die Keime gegensätzlicher Richtungen weder ausreifen noch weniger zu lebensvoller Förderung der Bibelforschung sich entwickeln.

Characteristisch für dies Zeitalter sind theils exegetische Illustrationen der ganzen Schrift in kurzen Bemerkungen theils sporadische Behandlung schwieriger Schriftstellen (Dubia vexata) theils umfassende Sammlungen exegetischer Arbeiten (Critici sacri, Matth. Polus).

Anm. Eine gesonderte Behandlung der exegetischen Leistungen innerhalb der drei Confessionen erscheint in dieser Periode in noch höherem Grade geboten als in der vorigen. Denn es schwindet mehr das Bewusstsein um die gemeinsame Aufgabe; die Bezugnahme auf die beiderseitigen Arbeiten ist im 17. Jahrh. fast ausschliesslich polemisch uud wird erst durch den Pietismus irenischer; auch die Methoden weichen stark von einander ab.

Erläuterungen.

A. Die lutherische Kirche.

1. Aegidius Hunnius[1]) († 1603) giebt den Ton an für die dreifache Polemik, welche von nun an fast alle lutherischen Commentare durchdringt, gegen die Calvinisten, die Papisten und gegen die Antitrinitarier. Seine grammatischen Bemerkungen sind dürftig, um so reicher seine dogmatischen Reflexionen. Die Beschränkung der direct messianischen Ausdeutungen, wie sie bei Calvin sich findet, geisselt er in dem bes. Buche: Calvinus judaizans — derselbe Vorwurf, welchen schon früher Theodorus von Mopsuestia auf einen gleichen exegetischen Fortschritt zu hören bekommen hatte. — Gleiche Missstände, neben unbehülflicher Methode, zeigen sich bei Polycarp Leyser in s. Commentarius in Genesin Lips. 1604. 4., dessen verschiedene Bände je nach dem Inhalte besondre Titel führen (Adamus, Noachus, Abrahamus).

Tiefer dringt Joh. Gerhard in den Text ein[2]). Schon die Titel deuten die Methode an und sind deshalb characteristisch. Er giebt zuerst die Uebersetzung eines kleineren Abschnittes, dann den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; hierauf folgt die Exposition des Textes, bei der die Targums und LXX fleissig verglichen werden; Enantiophanieen werden gelöst; oft folgt eine lange polemische ἐκδίκησις oder ein ἔλεγχος gegen Pontificii oder Calviniani; practische Observationes bilden den Schluss. Die drei zuletzt genannten Momente überwuchern häufig die Textexposition bedeutend, der es an Schärfe und sprachlicher Genauigkeit fehlt, auch nach Maassgabe des damaligen Standes der linguistischen Studien. Seine schärfsten Pfeile richtet er ausser auf die pontificii gegen die Socinianer („Neophotiniani" — der stehende Ausdruck). Mit der Behauptung derselben, dass die alttestamentl. Verheissungen nur auf irdische Güter zu beziehen seien, beschäftigt sich die praefatio eingehend. Die Eintheilung der prolegomena athmet die dogmatische Scholastik: 1. appellatio libri, 2. causa efficiens principalis, 3. Materia, 4. Forma sive dispositio, 5. Causa finalis, 6. Chronologia, 7. Dignitas et utilitas. Das Deut. ist inspirirt; denn es ist von einem

---

1) Praelectiones in XXI priora capp. Geneseos (zuerst Marb. 1589, dann in Tom. III der opera latina Viteb. 1608 fol.). Er beschäftigte sich vorzugsweise mit der Erklärung des Neuen Testamentes.

2) Seine exegetischen Werke sind sämmtlich opp. posthuma. Der Comment. über die Genesis erschien Jenae 1637. 4., s. annotationes in psalmos quinque priores, item in prophetas Amos et Jonam. Jen. 1663. 4. Uns liegt

Propheten (Num. 12, 8.) verfasst, in der heiligen Sprache, dem Hebräischen, geschrieben, enthält 18, 18 ein illustre vaticinium von Christo und wird 65 mal im N. T. angeführt. Sein Autor ist die h. Trinität selbst, da alle opera ad extra indivisa seien. Bei Enantiophanieen umgeht er die sachlichen Schwierigkeiten und verweilt bei talmudisirenden Fragen z. B. wie Moses so vielen Tausenden sich habe verständlich machen können? G. will kein Wunder annehmen (mit Bonfrère, Tirinus u. A.), vielmehr habe Moses nur zu den Aeltesten geredet. Die Formel trans Jordanem wird weitläufig erörtert; die Ansicht des Cornelius a Lapide, Josua habe später die Stellen geändert von seinem Standpunkte aus, weist er als untheopneustisch entschieden zurück. Er weiss, dass Moses am 1. Januar die Wiederholung des Gesetzes begonnen habe, — ein Typus auf den Tauftag Christi, der auch auf Neujahr fällt. Zu cap. 4, 1 wird in einer langen ἐκδίκησις das kathol. Traditionsprincip widerlegt. Der Widerspruch zwischen 4, 12 und Act. 7, 53. Gal. 3, 19, ob die Promulgation des Gesetzes durch Gott oder durch die Engel erfolgt sei, wird durch Unterscheidung der causa principalis et administra gelöst. In die observationes flüchtet sich das exegetische Element, welches früher als tropologischer Sinn eine Rolle spielte. So ist z. B. der eiserne Ofen (p. 196) die conscientiarum carnificina sub legis ira et tyrannide traditionum oppressarum. Die wirklichen Dissonanzen zwischen Deuter. und Lev. Num. werden selten berührt oder flüchtig erledigt; für die eigenthümliche Tiefe des gesetzlichen Standpunktes im Deut. kann er kein Auge haben, da er auch die übrigen Bücher der Tora mit christlichem Blicke anschaut. Das Gegentheil würde gegen die bonitas, integritas, perfectio legis verstossen; sie leistet ihm, vereint mit Joh. 5, 29; 1 Cor. 15, 19; Act. 15, 11; Luc. 25, 27, dafür Gewähr, dass alle Frommen des alten Bundes an Auferstehung und ewiges Leben geglaubt haben.

Viel bedeutender ist sein Zeitgenosse Johannes Tarnov († 1629 in Rostock), Schüler seines trefflichen und gelehrten Oheims Paul Tarnov, ausgezeichnet durch bedeutende sprachliche Kenntnisse, exegetischen Tact und das Bestreben, sich der zu starken Christologisirung des A. T. zu entziehen. Vorzüglich gehören hieher seine Exercitationum biblicarum libri IV. Rost. 1627. 8. und sein Commentar zu den kleinen Propheten, den Joh. Benedict Carpzov (Lips. 1688. 1706. 4.) herausgab[3]. Nach Buddei isagoge p. 1686 f. ist T. optimis et solidissimis quos ecclessia

---

vor Comment. super Deuteronomium, in quo textus declaratur, quaestiones dubiae evolvuntur, observationes eruuntur et loca in speciem pugnantia conciliantur. Jenae 1657. 4. Die Auslegung, welche nur bis cp. 27, 12 geht, wurde durch s. Tod (17. August 1637) unterbrochen vgl. p. 1608 f.; sein Sohn, der Herausgeber, fügte die letzten Capp. aus der Osiandrischen Bibelübersetzung hinzu.

3) Ausserdem interpretirte er die Buss-, Leidens- und Stufenpsalmen: Jesaj. c. 9 und 53, und die Klagelieder Jerem., welche Joh. Fecht 1707 Hamb. in 4. mit einer Vorrede edirte.

nostra tulit scripturae interpretibus citra controversiam adnumerandus. Sein Absehn richtet sich vorzüglich auf gründliche Ermittelung des Sinnes aus dem Urtext und deutlicher Analyse desselben; das polemische und paränetische Moment tritt viel mehr zurück. Nach ihm ist z. B. Jes. 45, 8 von Cyrus, und nicht von Christus die Rede, ebensowenig Jes. 64, 1 u. s. w.; aber gerade hiedurch ward er Anderen verdächtig. Er ist einer der ersten Zeugen in der luth. K. für die Erscheinung, dass bei gesteigerter philologischer Thätigkeit der Umfang der messianischen Deutungen sich verringert und auch die Art derselben sich verändert. In der epistola ad lectorem (vor den exercc.) verwirft er den Grundsatz: Christum in omnibus et ubique esse quaerendum. Wohl sei Chr. scopus et finis, aber nicht redet die Schrift durchweg de incarnando et passuro, nicht stets eodem modo, sondern auch über das Verhalten der Christen selbst. Weil er a vulgatis et receptis quibusdam dictorum expositionibus (v. praef.) abwich, hatte er viele Anfeindungen zu dulden: so mächtig drückte bereits der Traditionalismus auch auf die Exegese!

Zu den Exegeten ist auch zu zählen Matthias Hoë von Hoenegg, der 22 Psalmen commentirte und 18 Predigten über Joel (Lips. 1605. 4.) herausgab, überwiegend exegetisch. Vgl. Carl Arnd, biblioth. Mayeri biblica continuata cp. II § 18 p. 90. Buddei isag. p. 1691. Ferner: Jo. Georg Dorscheus (in Strassburg und Rostock), der theils Erläuterungen Jesajanischer Stellen schrieb (ed. Fecht. Hamb. 1703. 4.) theils viele Stellen in Jes. 1 bis 25 illustrirte (ed. Nicol. Quistorp 1697. 4.): er beginnt jenes überreiche Material aus der exegetichen Tradition anzuhäufen, das nach und nach die selbständige Erklärung zu überwuchern drohte. — Nicht geringer Anerkennung erfreuten sich auch die Arbeiten von August Varenius (in Rostock), der eine Reihe berühmter Stellen im Pentateuche genau behandelte, bei mehreren Psalmen die Fehler der gewöhnlichen Uebersetzungen nachwies, besonders die Accente bei der Erklärung beachtete und den Jesajas, sowie die vier jüngsten Propheten commentirte; doch vermisste man die rechte Klarheit in der Fülle seiner Gelehrsamkeit[4]. S. Thomas Crenius, exercit. sacr. priora quaedam Mosis tractant. p. 194. Buddei isag. p. 1695.

2. Unter den Strassburger Theologen verdienen die beiden Schmid besondere Beachtung. Johannes Schmid († 1658) schrieb einen Commentar über die (neun ersten) kleinen Propheten, den Balthasar Fr. Saltzmann Lips. 1687 herausgab und vervollständigte. Ihn überragt jedoch bei weitem der bekannte Bibelübersetzer Sebastian Schmid († 1696). Er schrieb auch zahlreiche exegetische Schriften: Annotationen zur Genesis, zu den 7 ersten Capp. Josuas, zum B. Ruth und den BB. der Könige, — Commentare über d. B. d. Richter, BB. Sam., Hiob, Koheleth, Jeremias, Hoseas, Jesajas z. grössern Theil und über die prophetischen

4) Er schrieb: decades Mosaicae illustrium locorum, die er nach und nach über den ganzen Pentateuch ausdehnte; triumphus Davidis in Israelis fontibus incorrupti; gemmae Salomonis (Comm. zu Koheleth); comm. in Jesaiam: collegium canonicum quatuor novissimorum V. Ti prophetarum, — et alia.

Psalmen; ausserdem viele exeget. Abhandlungen und collegium biblicum V. et N. Ti. Zwar zeigt seine latein. Bibelversion achtungswerthe Sprachkenntnisse und unermüdlich feilenden Fleiss (40 Jahre arbeitete er daran bis zu s. Tode); allein der zu enge Anschluss an das hebr. Original erzeugt Dunkelheiten, welche die kurzen eingestreuten Glossen selten heben, öfter steigern. In s. Commentaren sucht er den grammatischen Sinn zu treffen; allein das gelehrte Material überwiegt auch bei ihm zu stark und eine zu grosse ἀκρίβεια warfen ihm schon seine Zeitgenossen vor. Der andre Vorwurf, er habe bisweilen von der hergebrachten Inpretation einzelner Stellen abgewichen, ist leider in sehr geringem Umfange wahr[5]).

Nicht nur freier sondern auch mit bewusster Hervorhebung des streng philologischen Momentes steht Theodor Hackspan da (in Altorf), der in Helmstädt von der Richtung Calixt's nicht unberührt geblieben war[6]). Sein Hauptwerk sind die notae philologico-theologicae in varia et difficilia scripturae loca pp. III Altdorf 1664 in 8. (nach s. Tode von s. Verwandten Georg Matthias König herausgeben); die beiden ersten Theile betreffen das A. T. Er fordert (in der Einleitung) vom Interpreten, dass er zuerst Philologe, dann Philosoph, endlich Theologe sei, giebt überhaupt eine Fülle trefflicher Regeln und gehört zu denen, welche das Studium der Rabbinen in sprachlicher und antiquarischer Beziehung mit besondrer Dringlichkeit empfehlen, wie er denn auch in seinen Noten die Ansichten derselben mit grossem Fleisse berücksichtigt. Er ist einer von den sehr wenigen luth. Theologen, welche das mit den Consonanten gleiche Alter und die gleiche Auctorität der hebräischen Vokale läugnen und meinen, dass der Text an manchen Stellen von den Juden verderbt worden sei, bes. z. B. bei Ps. 22, 17. Uebrigens benutzt er vielfach die Arbeiten von Franz, Tarnov, Glass, Amama, — ein Verfahren, das Rich. Simon rügt, aus dem aber Dan. Habichhorst den Vorwurf zurückwies, als sei H. novarum rerum studiosus gewesen[7]). Er bemüht sich vorzüglich den ursprünglichen Sinn jedes Wortes herauszufinden und stellt schon den Grundsatz auf, man dürfe zu diesem Behufe nicht so früh ins Arabische sehen sondern die Grundbedeutung wo möglich aus dem Hebräischen schöpfen. Die dogmatisirenden Erklärungen führt er zwar an, allein man fühlt, trotz seiner häufigen Polemik gegen Pontificii und Photiniani, dass es ihm mehr ums Philologische

---

5) Buddeus sagt jedoch von ihm (isag. p. 1701): Sive analysin adcuratam, sive exquisitam singulorum verborum et phrasium explicationem sive nexus demonstrationem sive dogmatum ex textu derivationem spectes, ita in his omnibus eminet Schm., ut dubitem, an aliquis, qui jure ei praeferri queat, inveniatur. Nur s. opera posthuma liessen die nöthige Akribie vermissen.

6) Daher sagt von ihm Abr. Calov, bibl. illust. praeloq. gener. p. 14: Hackspanii notae laudem merentur, ubi non singularitatis vel novitatis Calixtinae studio abripitur.

7) In seinen dissertt. de foemina circumdante virum 1670 und 1677. Vgl. Gust. Ge. Zeltner, vitae theolog. Altdorphin. p. 319 sqq.

zu thun ist. Die Tragweite seiner hochwichtigen Bemerkung (notae 1 p. 29), man müsse im A. T. zwischen dem Geglaubten und dem Geoffenbarten wohl unterscheiden, hat er selbst nicht völlig erkannt[8]). Ueberhaupt beherrscht ihn noch sehr die spitzfindige, kleinliche und unklare Darstellungsweise seines Zeitalters. Immerhin war es aber ein Vortheil, dass die Exegese sich eifrig mit den unbefangenern Ansichten vieler Juden, Reformirten, Socinianer, Remonstranten beschäftigte: geschah es zunächst auch nur polemisch, so musste dieser unwillkührliche Einfluss dazu beitragen, den dogmatischen Bann wenn nicht zu lösen, doch zu lockern. Freilich ist dies nur in sehr geringem Maasse der Fall bei Th. H. Nach Gen. 4, 26 hat z. B. nicht Enos den Namen Jehovas zu rufen angefangen: quî Enosch, infans recens natus, adeoque judicio destitutus, tale quid instituere potuisset? Es ist neutral zu fassen, aber nicht mit den Juden und mit Salden vom Beginn des Götzendienstes (הוּחַל profanatum est) zu verstehen, sondern de denominatione filiorum Dei cf. c. 6, 2. — Das Wandeln mit Gott Gen. 5, 22 bedeute nur: uti instituto vitae optimo: Gott handle mit uns doppelt mit ἀκρίβεια und condescendentia. Zu 5, 24 widerlegt er die Ansicht, dass hier vom Tode die Rede sei. Die filii Dei 6, 2 machen ihm gar keine Schwierigkeit; dagegen wird 6, 5 viel über Erbsünde disputirt. Die Erläuterung der Begriffe ist freilich schwach: תָּמִים 6, 9 ist nur comparativ, nicht absolut zu fassen; צַדִּיק ist in gratioso Dei favore positus. Für die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere 7, 2 supponirt er ein positives Gesetz. Gen. 11, 7 stellt er den Kanon auf: für ein opus ad intra kann Gott als Pluralität von Personen auch den Plural gebrauchen, für ein opus ad extra, wie Schöpfung, Sprachverwirrung, stehe der Singular, weil die Ausführung ein ungetheiltes Werk der Trinität sei. Weil Gen. 20, 13 diesen Kanon umstösst, res mysterio haud caret. Im Segen Abrahams 12, 3 vertheidigt er gegen Crell die passive Urbedeutung des Niphal, selbst des Hithpael, um den Saamen direct auf Christus zu deuten. Zu 14, 18 muss er die appellativische Fassung von Malchizedek (gegen Enjedin) und von Salem (gegen Cunaeus) widerlegen. Gen. 16, 16 weist er die Ansicht, der Maleach Jehova sei ein geschaffener Engel, zurück, vielmehr ist er filius Dei, als der Gottgesandte, und Hagar irrt V. 13, wenn sie Gott selbst zu sehen wähnt. Gen. 18 erscheint nicht die Trinität sondern Jehova mit zwei Engeln, wegen 19, 1, daher nur Typus der Dreifaltigkeit: das Essen und Trinken Jehovas macht ihm so wenig Schwerigkeit, dass er es übergeht. — Hiob 14, 4 bewegt ihn de Begriff immundus zu weiteren Erörterungen; es ist nicht eine caerimonialis immundities sed moralis a nativitate contracta; denn — Hiob war nicht Jude sondern Idumäer, etsi Proselytus. In Hiob 19, 25

8) Die Stelle lautet: Distinguendum erit inter revelata et credita. Multa in V. To revelata fuere sed vulgo vix credita, nisi ea quae manifeste erant revelata atque in terminis apertis, inter quae haud erat Trinitas. Anderswo sagt er: Die Gläubigen des Alten Bundes hätten nur eine confusa Christi cognitio gehabt, was Abr. Calov sehr rügt.

ist der Goel Christus; das Wissen Hiobs kann sich nur auf den Glauben an die Verheissung beziehen, nicht auf die Hoffnung der Restauration; eine redemtio vollzog nur Christus; nur Er stand über dem Staube, nicht der Vater, nicht der h. Geist. — Den Schüler Calixts erkennen wir übrigens darin, dass er sehr viele Stellen des A. T. nicht auf die Trinität bezieht; nur Jes. 6, 3 ist ihm hiefür beweisend.

3. Abraham Calov, der hervorragende Systematiker, nimmt auch unter den Exegeten eine bedeutende Stelle ein, weniger durch seinen Commentar zur Genesis als durch seine biblia illustrata, welche sich über die ganze Schrift ansdehnt[9]). Ursprünglich wollte er nur die Annotationen des Grotius widerlegen, erweiterte aber den Plan zu einer vollständigen Exegese, welche indess die Spuren ihrer Entstehung deutlich an sich trägt. Löblich ist sein strenges Beharren auf der Einheit des Sinnes, glänzend seine exegetische und dogmatische Belesenheit, anerkennenswerth seine archäologischen Kenntnisse. Allein, was Buddeus (l. c. p. 1697) lobt, dass er überall Christus nachgewiesen habe als den scopus scripturae sacrae et nucleus, ist nur insoweit beachtenswerth, als er in dieser Christologisirung des A. T. nicht ganz so weit geht als die bisherige Tradition, welche er im Allgemeinen mit aller Härte und grosem Eifer zu stützen sucht. Auch ist das Lob seines guten Urtheils, von Richard Simon ihm gespendet, sehr einzuschränken. Von der relativen Berechtigung der Grotius'schen Exegese hat er keine Ahnung; seine literarischen Nachweise, überwiegend in polemischem Interesse, erdrücken fast durchweg die Erklärung des Sinnes; die Hingebung an die Schrift ist völlig paralysirt durch den stets sich verdrängenden dogmatischen Zweck, wie fast bei keinem andern Exegeten dieser Methode; geringfügig ist sein sprachliches Wissen und seine grammatische Dexterität. Irrige Auslegungen der Gegner beseitigt er lieber durch Machtsprüche als durch Gründe, selten, um Haltbares an die Stelle zu setzen. Das abweichende Bekenntniss andrer Ausleger heftet ihren Ansichten von vorn herein einen Makel auf und rechtfertigt in seinen Augen die Präsumtion des Irrthums und der Ketzerei; nur schwer entschliesst er sich einem Calvinisten, Katholiken, Socinianer Recht zu geben[10]). Auch bestreitet er aufs Entschiedenste, dass wir von den jüdischen Exegeten etwas lernen könnten: fürs Verständniss der Schrift, ja auch für Erkenntniss der hebr. Sprache haben sie nichts geleistet. Nihil profuerunt, nisi quod velut bibliothecarii libros tantum Sacros ac aliquot Grammaticos nobis Christianis suppeditarunt, at quod ad S. S. intelligentiam atque etiam linguae hebraeae cognitionem attinet praestiterunt quod laudem

---

9) Das A. T. erschien in zwei Folianten 1672 (ed. 2. 1719), das Neue 1676.

10) So beklagt er den Irrthum eines lutherischen Freundes, „der Bedenken trage, die Erklärungen Calvins und der Reformirten schlechtweg zu verwerfen; denn in England, Holland, Frankreich seien aus der Maassen gelehrte und in Sprachen erfahrene Reformirte". Bibl. illust. I p. 929.

mereatur omnino nihil[11]). Darum tadelt er die Ansichten der Hackspan, Avenarius, Schindler, Schikhard, man könne ohne Hülfe der Juden keinen Vers des A. T. richtig verstehen. Die richtige Mitte zwischen kritischer Benutzung und unbedingter Abhängigkeit fanden Wenige. — Die volle Schaale seines Zorneifers giesst Calov über Grotius aus. Zwar ist er vir magni judicii et ingenii capacissimi sed amplae nimis vel potius nullius religionis, der wo möglich die Augustana mit dem Tridentium vereinigen will, der seine Gaben nur anwendet ad corruptelas Rabbinorum et haereticorum multifarias incrustandas. Auf Synkretismus und Judaismus lauten seine Anklagen: er conspirirt, um uns wieder unter das päpstliche Joch zu beugen (I, 193); er ist selbst deterior Judaeis (I, 16). Statt die Meinung, den Sprachgebrauch, die „Phraseologie" des heil. Geistes zu ergründen, frage er nach jüdischen Redeweisen und Vorstellungen, citire überreich Klassiker, als ob Heidenthum und Gottesoffenbarung dasselbe seien, und ändere den heiligen Text nach den LXX. Erinnert Grotius bei dem flammenden Schwerte vor dem Paradiese an die Naphthaquellen bei Baku, so zieht C. die Consequenz: mithin seien die Cherubim — aliquod bituminis genus. Grotius haeret solum in naturalibus vel in moralibus (I, 484); beim Hohenliede: Gr. mere carnalia sapit (I, 1229). — Der bisherigen exegetischen Sitte tritt er aber dadurch bessernd entgegen, dass er die observationes, die quaestiones, die künstliche Aufsuchung von Enantiophanieen den commentariis integris überlässt oder auch gänzlich missbilligt. Weil er jede Pluralität der Sinne verwirft, tadelt er vielfach das andre Extrem des Coccejus und Balthasar Willius, qui varia saepe mysteria quaerunt, ubi quaerenda non sunt, et mirabile commentandi genus invehunt, quale nunquam in orbe christiano auditum est. Sehr häufig wird Augustin als Auctorität citirt — so gleich in der Einleitung für die profunditas der Schrift, wie für die Normirung der Exegese durch die regula fidei. Eine Meinung ist schon dadurch verworfen, dass sich irgend ein Concil gegen dieselbe erklärt hat. — Wie weit seine Polemik den exegetischen Zweck überragt, zeigt sich deutlich da, wo er lange Stellen ohne jede Bemerkung lässt, die einer Erklärung sehr bedurften z. B. Gen. 4, 16 — 25; 15, 2 — 17 und viele andre; bei der bedeutsamen Stelle Ex. 4, 23 (Israel — Gottessohn) hat er nur einige polemische Bemerkungen gegen die θεαρχία Anabaptistarum. Zwar giebt er überall Eintheilungen des historischen Stoffs, allein ohne Nachweis einer innern Entwickelung, deren Sinn sein dogmatisirender Geist nicht zu fassen vermochte z. B. bei der Geschichte Sauls I, 741 ff. Bei den oberhimmlischen Wassern eifert er gegen Calvins Deutung (von den Wolken), ohne nur die Schwierigkeit eines naturhistorischen Erweises zu ahnen. Bei Josua 10, 13 zählt er eine Menge von Ansichten auf; die Deutung des Maimon., der Rabbinen, des Grotius (phrasis poetica, quasi sol exspectasset, donec occidio hostium perfecta

11) Er beruft sich auf den Proselyten Joh. Forster, der in der praef. zu s. lexicon sage: Dictionaria et commentaria Judaeorum plus obscuritatis et erroris in ecclesiam Christi invexerunt quam lucis et veritatis.

esset) wird mit den Worten abgewiesen: quis persuadere sibi patietur, in fervore pugnae metris lusisse heroem istum inclytum! I, 675. Trotz der ausführlichen Behandlung der Stellen fehlt jede Erwähnung der Kopernikanischen Weltanschauung. Verzweifelte Pareus, die paradiesische Hydrographie heute noch nachweisen zu können, so genügt dem C. die Versicherung des Varenius, dass sie mit den genaueren Karten ganz übereinstimme. Neben dieser Flüchtigkeit zeigt sich eine äusserst prolixe Behandlung, wo das dogmatische Interesse ins Spiel kommt, selbst bei Kleinigkeiten. In Gen. 11, 12 schalten die LXX den Kaïnan ein; darum ist Luc. 3, 46 gegen den hebr. Text. Auf zwölf Foliospalten (I, 272 bis 278) wird das Resultat gewonnen, Kaïnan sei bei Lucas von einem corrector et corruptor eingeschaltet, weil der h. Geist unmöglich die h. Chronologie habe verwirren wollen und den Christen dadurch ein solches Kreuz aufheften! Sehr ausführlich sind auch s. chronologischen Erörterungen über das 1. Jahr des Cyrus zu 2 Chron. 36, 22. — Für die natürliche Unsterblichkeit der Protoplasten bürgt ihm Sap. Sal. 1, 23 und das Concil von Mileve. Aber kein Wort über Kains Furcht vor der Blutrache und seine Heirath, ebensowenig über die Gottessöhne Gen. 6, 2. Doch findet er in Gen. 49, 8 nicht die Anbetung Christi geboten; Schiloh ist ihm pacificus, nicht Stadt, nicht mittendus. — Moses hat in der Wüste bei Jethro die Genesis geschrieben und das Buch Hiob bearbeitet. Der flammende Dornbusch ist nicht Bild des Volkes sondern Typus der incarnatio Christi, speciell der *περιχώρησις* divinae naturae. Die Aussprache Jehova ist richtig; denn der Name ist uns überliefert, dass er gelesen und ausgesprochen werde; sonst wäre an unzähligen Stellen der heilige Text verstümmelt und Matth. 5, 18 falsch; vielmehr musste die göttliche Providenz über dem Namen Jehova besonders wachen. Der Befehl an die Zippora Ex. 4, 25 rechtfertigt die Nothtaufe durch Frauen — gegen die Calvinisten. Bei den Theophanieen ist wirklich Gott selbst, nicht ein Engel erschienen I, 330 ff. Die Namen der Zauberer Jannes und Jambres entlehnte Paulus (2 Tim. 3, 8) nicht einem Apokryphon (Origenes) sondern schöpfte sie aus divina inspiratio. Ueber die Gestalt der Cherube auf der Bundeslade und bei Ezechiel: rectius videntur agere, qui rem in Scripturis sacris non expressam in medio relinquunt I, 436. Dagegen ist es unglaublich, dass die heil. Institute des Opfers u. s. w., deren Beobachtung Gott so ernstlich empfiehlt, und deren Aufzeichnung aus Seiner Inspiration erfolgte, von Syrern und Aegyptern entlehnt seien: vielmehr seien ähnliche Cärimonien von den Juden zu den Heiden gekommen ex prava imitatione vel diabolica potius institutorum divinorum perversione (I, 471) — eine Ansicht übrigens, der keine umfangreiche Tradition zur Seite steht. — Verfasser des Buchs Hiob ist nicht Mose (wegen Inkongruenz des Styls), sondern nach 19, 23. 24 Hiob selber, aus dessen Memoiren es Mose übertragen habe (mit Bellarmin, Gerhard u. A.). Zu Hiob 19, 25 eifert er gegen die jüdischen Ausleger: Carent Christi spiritu, in clarissimis hallucinantur; nec intellexerunt totam causam Jobi, qui non intelliguut evangelium. — Die Psalmen werden vielfach auf Christum gedeutet, mit

entschiedener Abweichung jedes mystischen Sinnes. Ps. 21 handelt de triumpho Christi, Ps, 24: Christus rex gloriae; 31: Christ. spiritum suum Patri commendat; 40: Christi obedientia nostra justitia; 69: Passio gravissima Christi. Ps. 72 geht auf Christus immediate, da der Messias auch Cant. 3, 11; 8, 11 Salomo genannt werde. Ps. 109: Maledictiones Judae et complicum. — Koheleth muss von Salomo sein; alle Chaldaismen werden geleugnet: num ψευδεπίγραφον quoddam scriptum vel alienum falsumque titulum spiritui auctori permittit pietas? — Die Proverbien lehren ethica, Koheleth politica et oeconomica, das Hohelied ecclesiastica de regno Christi. — Der Erklärung der Propheten schickt Calov 23 canones voraus. Sie verkündigen zukünftige Dinge, also sind ihre Worte sehr häufig Tropen und Figuren, welche sich auf jüdische Verhältnisse und die damalige Gegenwart zu beziehen scheinen. Die Rhetorik gebe die Art und Weise dieser Bildersprache an. Jene naive Voraussetzung verschliesst demgemäss den Weg zu irgend einer historischen Erklärung und öffnet der vollständigsten Christifikation der Weissagungen Thür und Thor, zumal da Calov auch hier jeden Doppelsinn verwirft, mit dessen Hülfe Grotius u. A. den wissenschaftlichen sowie den kirchlich-traditionellen Anforderungen gerecht zu werden sich bemühen. —

4. Martin Geier's († 1680) Commentare zum A. T., welche schon von seinen Zeitgenossen sehr hoch geachtet wurden, bezeichnen einen entschiedenen Fortschritt in der exegetischen Methode. Sein Versprechen, das philologische Moment zu höchst zu stellen, bleibt nicht, wie etwa bei Hackspan u. A., blosse Absicht. Er fasst wieder mit aller Entschiedenheit die Aufgabe, den eigentlichen Sinn der Worte und der Sätze treu zu eruiren und klar darzustellen, energisch ins Auge. Die Grundbedeutung der einzelnen Worte wird ermittelt, dann auch (ein fast übersehenes Moment) der biblische Gebrauch (phraseologia Spiritus Sancti); er versucht nicht ohne Glück in die Eigenthümlichkeit biblischer Vorstellungen einzudringen mit Hülfe emsigen Gebrauchs der Concordanzen und behutsamer Benutzung der Parallelen. Die analysis oder dispositio, welche jedem Capitel oder einem kleineren Abschnitte vorhergeht, entbehrt der scholastischen Terminologie und zeichnet mehr den wirklichen Gedankengang. Sehr deutlich springt die Art seiner Polemik in die Augen, vollends im Vergleich mit Calov. Wenn die doctores geirrt haben, so will er es ihnen verzeihen und lieber das Richtige sagen. Vindicare textum a frivolis Heterodoxorum detorsionibus si voluissem, transgressus essem professionis limites (vid. praef. in psalmos). Dafür verweist er auf die Schriften Andrer. Zwar prangt auch er in reichster literarischer Gelehrsamkeit, aber in seinem Urtheile spiegelt sich nie die Confession des citirten Exegeten wieder; häufig genug erhalten die Ansichten von Calvinisten und Papisten ihr verdientes Lob. Um den sensus simplex et pius ist es ihm zu thun; darum verwirft er jeden allegorischen oder mystischen Doppelsinn. Die paraphrastische Darlegung des Sinnes ist meist lichtvoll, seine Schreibart klar und gewandt. Zwar wird jedem Abschnitt noch ein „Usus“ mit praktischen, dogmatischen, seltner literarischen Bemerkungen angefügt; doch ist

dieser anfangs verschwindend klein gegen die Exegese selbst: in den Psalmen erhält jeder Vers seinen Usus; viel umfangreicher erscheinen jene „Porismata“ in den Vorlesungen über Daniel. Auch das grammatische, rhetorische, sachliche Moment kommt zu seinem Rechte. — Leider jedoch hält mit dem Fortschritt der Methode der der Auslegung selbst nicht gleichen Schritt. Wird gleich viel weniger Dogmatik getrieben, so bleibt doch das exegetische Ergebniss fast überall in treuem Consensus mit der bisherigen Tradition. — Seine Hauptwerke sind: ein Commentar über die Proverbien (1654, dann 1661), 1663 Quartseiten stark, ein Comm. über die Psalmen (in 2656 Foliospalten ed. 2. 1681), endlich Praelectiones academicae in Danielem prophetam Lips. 1667 in 1002 Quartseiten[12]). Kurze Proben können nur unsre Aussage über den Inhalt bestätigen, weniger das Lob der Methode. Dass die Ansicht des Theod. v. Mopsuestia, die Proverbien enthielten mehr sapientia humana als divina, auf dem 5. ökumen. Concil 551 verdammt ist, genügt ihm zur Abweisung. Die wichtige Frage, wie die Prov. zum Gesetz stehen (der Talmud zeigt manche Dissonanzen auf), erledigt er durch Citation von Hottinger, thes. phil. p. 501. Doch schiebt sich der indagatio Spiritus Sancti, der ausschliesslichen Aufgabe der orthodoxen Exegeten, die andre unter, indag. mentis Salomoneae, doch ohne Bewusstsein des Unterschiedes. Von Salomo rühren die Proverbien her; ob S. den ersten Theil (1—24) geschrieben und geordnet habe, will Geier nicht bestimmen; beim zweiten (c. 25 ff.) waren die „Männer des Hiskias“ die Diaskeuasten. Die Drohung mit dem Scheol forderte emphatische Deutung vom ewigen Höllentode. Die Chokmah in c. 8 ist der *λόγος*; denn die Beseitigung solcher messianischen Hauptstellen darf von einem ächten Lutheraner nicht erwartet werden. Doch ist seine Widerlegung sachlich, gründlich und textuell; die Berufung auf die neutestamentl. Citate bildet erst die letzte Instanz. Die „Weisheit“ ist hier der deus filius, denn der Text legt ihm bei aeternitas, subsistentia, generatio, affectus divini (potentia, consilium); überdies stimmen die Parallelen. — Sehr stark christologisirt er in den Psalmen. Für die Bezeichnung Christi als משיח hat er freilich keine Parallele; doch spürt er nicht den Conflict seiner Methode mit der Tradition. Ps. 17, 15 bezieht er mit R. Salomo, Gerh. u. A. auf die Auferstehung — damals eine seltene Deutung. Im Einzelnen mangelt der etymologische Tact: Cherubim ist aus כְּ und רביה chald. entstanden, quasi adolescentes (mit Kimchi, Abenesra, Schneider u. A.) vgl. Ps. 18, 12. Zu 23, 1 beginnt er die Erklärung: Jehovah i. e. Deus filius, qui Messiam mihi se promisit. Ps. 47 handelt über Christus dux gentium. In Ps. 67 erscheint Trini-

12) Die beiden ersten Werke datiren aus der Zeit, da er in Leipzig Prof. der hebräischen Sprache war; 1658 ward er Prof. der Theologie und verfasste das dritte Opus — ein Wechsel, der zum Nachtheile exegetischer Tüchtigkeit das starke Ueberwiegen der dogmatischen und paränetischen Bemerkungen, sowie das verhältnissmässige Zurücktreten des philologischen Momentes im Werke über Daniel ausgesprochener Maassen motivirt. (Bekanntlich ward er 1666 Oberhofprediger in Dresden.)

tas benedicta u. Christi benedictio. Nicht nur Ps. 72 sondern auch 68 geht proprie ac directe auf Christus. — Im Commentar z. Daniel ist die Polemik schärfer, die Relation der Ansichten gehäufter, das Dogma prononcirter. Zu 7, 13: Chr. hat sich Menschensohn genannt, ne pro angelo vel phantasmate quodam, vel pro nudo Deo speciem saltim hominis gerente haberetur. Das כְּ ist gesetzt, ut inter tempus V. et N. Ti debitum remaneret discrimen (die Wahrheit also verhüllt). Die רַבִּים in 12, 2 machen ihm Sorge; doch siegt das Dogma und er nöthigt dem Satze die Aussage einer durchaus allgemeinen Auferstehung ab, adeo ut nulli ex dormientibus remansuri sint in pulvere terrae. Literaliter hic inculcatur fidei nostrae articulus, quem una nobiscum Pii Veteris Ti habuerunt communem. — Auch Koheleth hat er bearbeitet. Vgl. M. Geieri opera omnia. Amstelod. 1696. Zwei Bände. Folio.

5. Ausser durchgehenden Illustrationen und ausführlichen Commentaren war im ganzen Jahrhundert eine andre Form exegetischer Arbeit beliebt und verbreitet: man wählte nur die schwierigen Stellen der Schrift heraus und erläuterte sie. Diese Form entsprach ganz der atomistischen Auffassung der Bibel — eine nothwendige Folge theils des überwiegend dogmatischen Interesses der Zeit, das nur loca probantia verlangte, theils der mechanischen Inspirationslehre, welche alle inhaltlichen Unterschiede möglichst verwischte. Einige solcher Sammlungen wurden vorzüglich geschätzt und haben einen nachhaltigen Einfluss auf die Exegese ausgeübt. So die Dubia vexata von August Pfeiffer. Lips. 1685. 4; ed. quinta 1713. Er behandelt 400 Stellen des A. T. Zuerst giebt er die Schwierigkeit, nennt dann verschiedene Ansichten, stellt seine decisio hin und erhärtet sie durch die probatio in numerirten Argumenten. Die literarische Gelehrsamkeit tritt hier von der eignen Deduction ziemlich gesondert auf; allein diese trägt nur den Schein einer methodischen Gründlichkeit und ist oft sophistisch. Die Vögel (Gen. 1) sind aus Erde gebildet. Pischon und Gihon sind zwei alte Flussbetten des Euphrat. Die Klugheit der Schlange (Gen. 3, 1) ist physisch und diabolisch zugleich; 3, 14 geht aufs Thier, V. 15 auf den Teufel, ihren obsessor. Zu Gen. 4, 8: Lacunas non admittit Scripturae S. perfectio et integritas: de Colloquio Abelis et Caini schrieb Pf. eine besondre Abhandlung. Durch Pf. ist die Erkl. von Gen. 4, 26 (Einführung des rechten Cultus) die gebräuchliche geworden, da die Exegese früher stark schwankte; ebenso dass Japhet der älteste, Ham der jüngste der Söhne Noahs war. Die Gottessöhne Gen. 6, 2 sind Sethiten, was bisher kein rechtes Streitobject gewesen, obgleich noch Varenius (Dec. Mos. p. 422) Magnaten, Del Rio Dämonen darunter sich vorstellten — seitdem ist das Erste (Sethiten) die „kirchliche" Erklärung bei Lutheranern und Reformirten. Der Regenbogen existirte vor dem Diluvium nicht (quam sententiam nemini obtrusam volumus). Ueber Nimrod lässt er sich durch die Sage beeinflussen; Gen. 10, 9 behaupte seine tyrannische Herrschaft über die Zeitgenossen. Abraham war vor seiner Berufung Götzendiener, nicht Erstgeborner Tharas sondern der dritte Sohn. Als Eberinus Gen. 14, 13 bewahrte er die hebr. Sprache

und den Gottesdienst. Gen. 14, 14 ist ein andres Dan gemeint als das alte Lais Jos. 18, 29. Der Engel der Hagar war filius Dei, orator S. Trinitatis. Die drei Männer Gen. 18, 2 sind secunda divinitatis persona et duo angeli, womit die alte Erklärung von der Trinität selbst beseitigt war. Gen. 19, 24: Jehova pluens a Jehova est filius Dei pluens a Deo patre. Schon die Art und Wahl der cruces ist charakteristisch z. B. Gen. 21, 9 (Spiel Ismaels); 22, 5 (ob Nothlüge); 26, 8 (honestae blanditiae); 27, 19. 24 (Jakobs Verstellung Schwachheitssünde); 30, 14 (Dudaim — Lilien); 49, 10 (Schiloh — Tranquillator, Friedensfürst); Exod. 10, 19 (das rothe Meer von Esau so benannt); 12, 35 (justissima acquisitio); Lev. 11, 4 (das Kameel spalte wenigstens die Klauen nicht gänzlich); c. 16 (Asasel geht auf den Wüstenbock selbst) Deut. 4, 19; 8, 4; 10, 6. 7; 16, 2; 18, 15. 18; 22, 14 ff.; 25, 2. 3. Ueber Jephtha's Gelübde redet er ausführlich in den Dubiis, sowie in einer eigenen Abhandlung: er spricht sich für eine wirkliche Opferung aus. (Die Stimmen für u. gegen waren schon damals sehr getheilt unter allen Richtungen.) Besondere Mühe machen ihm die Lösungen der Dissonanzen zwischen der Chronik u. den BB. der Könige; in Hiob über Leviathan u. Behemoth. Jes. 2, 22 deutet er auf den Gottmenschen; der דוד 5, 1 ist der Messias; die Alma 7, 14 ist illibata virgo, θεότοκος Maria; 14, 12 ist der Lucifer der babyl. König Balthasar; 63, 1 geht auf das Leiden Christi; Jerem. 31, 22 (conceptio Christi in utero Virginis). Obadja 1 zeugt von der Trinität. — In der Decas exercitationum biblicarum behandelt er besonders die Stellen Gen. 4, 8; 5, 22 ff.; 11, 1; 31, 19; 41, 15; 49, 10; Jud. 11, 30; Ps. 22, 17; Matth. 1, 21; 26, 73.

Die Zahl der Schriften über schwierige Stellen war bedeutend — mehr an Masse als an exegetischen Ergebnissen. Das Gleiche gilt von den sehr zahlreichen Einzelabhandlungen über solche dubia vexata des Alten Testamentes. Wie sie meist nur die Gelehrsamkeit der Verfasser bekunden sollten, so förderten sie das Bibelstudium wenig. Auf den Universitäten lag dasselbe brach: die Polemik war pikanter und erforderte keine sprachlichen Vorkenntnisse, mit denen es in Betreff des Hebräischen meist übel bestellt war. Möbius in Leipzig hatte in s. exegetischen Vorlesungen gar wenig Zuhörer, Joh. Bened. Carpzov musste aus gleicher Ursache die Erklärung des Jesajas abbrechen und nahm sie erst mit Erfolg zwanzig Jahre später auf, nachdem der Pietismus eine neue Liebe zur Schrift entzündet hatte.

6. Der Pietismus. Spener's pia desideria hatten auf die Unfruchtbarkeit wie auf die Seltenheit eines eindringenden Bibelstudiums hingewiesen. Hiedurch angeregt stifteten die Leipziger Magister A. H. Francke und Paul Anton das Collegium Philobiblicum (1686)[13]. Ein nie gekannter Eifer, die Schrift im Urtexte zu lesen, ward durch ihre nachhaltigen Bemühungen entzündet, der, im Vereine mit practischer Frömmigkeit, wesentlich dazu beitrug, den dogmatischen Bann zu brechen. Der Vortragende gab von einem Abschnitte eine Uebersetzung, genaue

13) Vgl. die trefflichen Abhandlungen hierüber von Chr. Fr. Ilgen. Lips. 1836 ff. 4. in fünf Universitätsprogrammen.

Eintheilung und Zusammenhang, erläuterte einfach den Sinn und fügte eine Reihe practischer applicationes oder porismata bei [14]). Dem neuen Testamente wurde die doppelte Zeit eingeräumt wie dem Alten; denn der erbauliche Nutzen überwog das wissenschaftliche Interesse, nach welchem der schwierigere und umfangreichere Theil der Schrift eine doppelte Aufmerksamkeit erheischt hätte. Im ganzen Pietismus tritt das Alte Testament sehr zurück: Spener selbst hat jenes Verhältniss gebilligt [15]); auch in den 1691 revidirten Gesetzen des Collegiums findet sich dasselbe ausgesprochen (Ilgen II, 7) [16]). Ein Vortrag Francke's über Gen. 7, 10 — 17 ist uns erhalten. Er beginnt mit einer logisch zugespitzten Eintheilung des Stückes, trotz seines historischen Inhalts. Die Exegese selbst ist sehr kurz, obgleich nicht ohne richtige Fingerzeige; Polemik fehlt, ausser gegen die Atheos, welche die Wunder leugnen. Longinus und Seneca führt Fr. billigend an. Die Applicatio ist am umfangreichsten, vielfach gesucht, abliegend, allgemein, doch nicht so geschmacklos wie in älteren Commentaren. Luthers Ansicht wird mehrfach citirt, s. Uebersetzung an einer Stelle berichtigt. Einmal heisst es: Miracula non sunt multiplicanda sine Scriptura et ratione (Ilgen I, 56). Der Präses Val. Alberti bemerkt hiezu: Deus agit secundum naturam, contra naturam et supra naturam, das zweite vorzüglich in damnum impiorum. Gleitsmann verweist für גֶּשֶׁם auf die arabische Wurzel und zu V. 11 auf Raschi. Aus V. 16 (Jahve schloss die Arche zu) entnimmt Fr. den Schluss: Ubi humana media cessant, Deus est auxilio. — Von höherem Interesse sind aber die hermeneutischen Rathschläge, welche Spener dem Collegium mehrfach ertheilte. Nach ihm ist das Erste der genuinus sensus, freilich nur als omnium *πορισμάτων* fundus (Ilgen I, 46). Die critischen Observationen vermögen denselben aufzuhellen und sind insoweit von Bedeutung, ja sie befördern oft fruchtbare Meditationen. Allein jede *πολυμαθία* ist fernzuhalten. Longius in vireta Philologica exspatiari vel profundius mergi Polemicis, ab hoc instituto alienum reor. Die *πορίσματα* seien theils dogmatisch theils practisch; beide mögen über den unmittelbaren Sinn hinausgehen durch consequentiae legitimae, wenn sie sich nur nicht zu sehr vom Texte entfernen. Com-

---

14) Diese Methode werden wir mit Recht auf Geier zurückführen; selbst die Ausdrücke (sensus simplex et pius, usus, porismata, divisiones) stimmen, obgleich Spener dem Collegium Sebastian Schmid als Vorbild empfahl. Eine solche Behandlungsweise gehörte (wie auch nachher geltend gemacht wurde), ganz zuerst bei Geier, ins Gebiet der philologia sacra, nicht der Theologie, und darum hatte man, nach damaliger Anschauung, ein so zu sagen technisches Recht, alle Controversen über Dogmen auszuschliessen.

15) Mallem suadere, ut hujus pii exercitii initium vel a solo N. T. fiat, vel saltem hoc longe plus temporis prae illo sibi vindicet, donec, profundius imbuti veritate coelesti longe clarius in N. T. revelata, cum fructu ad umbras Veteris accedamus. Cf. Consilia theol. lat. I, 244. Ilgen l. c. I, 42.

16) Unter den ersten hundert Mitgliedern (bis 1704) finden sich nur 22, die zur hebräischen Klasse gehörten.

mentare sind möglichst zu meiden (wie auch Dannhauer in s. hermeneutica sacra sagt) — für den Umkreis der damaligen Literatur ein nicht unberechtigter Wink. Denn sie hindern zu leicht die selbsteigene Denkarbeit und Vertiefung ins Schriftwort; der Geschmack wird durch den Genuss der trüben Quellen verdorben. Durch anhaltende Lectüre muss der Schriftsteller lebendig werden und neu auferstehen; das Bild seines Geistes und seiner Gemüthsstimmung soll uns vor die Seele treten; induendus interpreti animus auctoris, ut illius quasi alter idem prodeat. Geschähe dies doch auch bei der Auslegung der heidnischen Autoren! Das Zweite — und die eigentliche Hauptsache — ist aber: prudentia ex genuino intellectu veritates dogmaticas et practicas eliciendi.

Hiernach unterscheidet sich die Weisung Speners dem Inhalte nach scheinbar von der früheren Methode wenig — bedeutend aber durch die verschiedene Wichtigkeit der einzelnen Momente der Exegese: das gelehrte Material ist nie Selbstzweck, nur der usus und fructus. Allein auch der sensus genuinus wird nur Mittel, nicht Zweck. Seine Schwierigkeiten mussten unterschätzt werden, hiemit auch die gelehrten Hülfsmittel und der Fleiss sie zu erwerben. Die strenge Scheidung zwischen sensus und applicatio verlor dadurch nothwendig an Gewicht. Wenn nur die letztere den rechten Schriftgebrauch darbot, so war es nur Ein Schritt, in ihr allein die eigentliche Schrifterkenntniss zu finden, — ein Irrthum, der zu der alten Verachtung des Literalsinnes führen, einen Rückschritt bis ins Mittelalter bezeichnen und den grossen hermeneutischen Segen der Reformation verkümmern musste. Andrerseits aber hielten dieser Gefahr zwei Forderungen reichlich die Wage: 1. die der assidua et continua lectio, durch welche die organische Einheit der Schrift dem Interpreten weit mehr als früher nahe treten musste; 2. die der lebendigen Versenkung in den Geist des Autors bis zur eigentlichen Reproduction seines Gedankens. Schon früher zeigt es sich, wie der Spiritus sanctus unwillkührlich wenigstens in sprachlicher Individualität gefasst wird; jetzt tritt der menschliche Autor mehr hervor und das Individuelle gewinnt auch im Gedanken mehr Raum, wenn man die fata, mores, affectus, ingenium, indoles[17]) des Autors stets vor Augen haben soll. So verstehen wir, wie im Pietismus die Keime zweier Richtungen embryonisch gebunden vorhanden sind — einer Vernachlässigung wissenschaftlicher Schriftforschung nebst ungebundener individueller Meditation, sowie einer ächt historisch-grammatischen Auslegung.

7. Die wissenschaftliche Thätigkeit gewann bald in der neuen Universität Halle einen festen Stützpunkt und dauernden Herd. A. H. Francke ward Docent der orientalischen Sprachen; auch als Theologe (seit 1698) begann er mit einer Einleitung ins A. T. und suchte durch hermeneutische Vorlesungen gute Exegeten zu bilden. Vgl. 1712 die praelectiones hermeneuticae, sowie s. introductio in Psalterium generalis. Eine innige Vertrautheit mit dem Grundtexte will er befördern und stiftete deshalb das Collegium orientale, das zwanzig Jahre bestand und

---

17) So Spener bei Ilgen l. c. I, 48.

ein vorzügliches Bildungsmittel wurde. Er zeigt eine bedeutend grössere Reife als beim Beginn seiner Studien (s. oben). Er wünschte, dass die Geistlichen das Hebräische wie ihre Muttersprache läsen[18]); deshalb musste er in s. Anleitung einen stärkeren Nachdruck auf die gründliche Aneignung der gelehrten, linguistischen und antiquarischen Hülfsmittel der Exegese legen, als dies eigentlich im Principe der pietistischen Richtung gegeben war. — In seiner manuductio ad lectionem scripturae sacrae (zuerst Halae 1693, dann 1700 und 1709, auctior et emendatior, welche Ausgabe ich citire) führt er die Andeutungen Speners[19]) aus; doch will er nur rudimenta et quasi incunabula hermeneuticae sacrae geben. Die lectio der Schrift ist eine siebenfache. Theils bleibt sie an der Schaale hängen (in cortice haeret) und ist demnach historica, grammatica seu philologica, logica seu analytica, theils geht sie auf den Kern der Schrift und ist exegetica, dogmatica, porismatica, practica seu usualis. Eine umfassende historische Kenntniss der Schrift ist das Erste; Fr. giebt eine sehr eingehende Methodologie. Cursorisch, an der Hand der latein. Bibel von Tremellius, lässt sich das Alte T. wohl in drei Monaten absolviren; überall mache man sich Argumente und präge die sedes materiarum ein. Eine Bibel mit kurzen Noten ist am räthlichsten zu gebrauchen. Damit gehe Hand in Hand das Studium der drei Grundsprachen; Hebräisch werde auf dieselbe Methode gelernt wie das Griechische. Doch studire man recht die Eigenthümlichkeit der hebräischen Redeweise (idiotismum). In der lectio analytica folge man genau dem logischen Gedankengange[20]); doch ist derselbe in den historischen, poetischen, prophetischen Büchern sehr verschieden: Quicquid Analysis habet coacti, non sponte fluentis, vitium est. p. 81. Durchweg fasse man scopum ins Auge. Durch diese triplex lectio wird die Schaale der Schrift gebrochen und man gelangt an den Kern. Zuerst lese man die Schrift, wie ein gewöhnlicher Christ, wie die Gläubigen der ersten Jahrhunderte,

---

18) Sein Sohn Gotthelf August F. gab 1738 den Psalter in einer niedlichen Taschenausgabe heraus: exiguae molis, sagt er in der praefatio, libellum tanquam manualem habeant, quem ubique circumferant et quavis data occasione in sacris publicis, recitationibus academicis privatisque exercitiis et colloquiis evolvant.

19) Sonst stützt er sich mehrfach auf Chemnitz, Wolfg. Franz, Sal. Glass und vorzüglich auf Dannhauer. Uebrigens empfiehlt er, freilich restringirend, Richard Simon's „Critica sacra" neben den Werken von Walther, Fabricius, Majus, Pfeiffer, Scherzer, Walton p. 13.

20) Haec lectio non ideo instituenda, quasi ipsimet scriptores sacri ex arte logica rerum dicendarum dispositionem compositionemque affectarint (puerile enim et ineptum foret hoc de θεοπνεύστοις credere scriptis) sed quod ordo ipsis rebus ipsique rationi et orationi tam sit naturalis, ut non invitus sive sacra sive profana verba comitetur. V. p. 73. — Bekanntlich wurde diese Schriftbehandlung später von der Bengel'schen Schule (Oetinger) auf die Spitze getrieben.

sine operoso interpretationis molimine (p. 94), dann mit einem Sinne practicam et spiritualem cognitionem adspirans, ne sit scripturae lectio, ut Aristotelis lectio (p. 95): empfohlen wird Spener's, „die allgemeine Gottesgelahrtheit". Zur Auffindung des Literalsinnes dienen innre und äussre adminicula: hier schliesst sich Fr. an Wolfgang Franz eng an, besonders aber an Dannhauer. Es entgeht ihm nicht die Gefahr, die analogia fidei mit der Herrschaft einer Dogmatik zu vertauschen, nicht der drohende Widerspruch mit dem verum Theologiae principium: doch bringt er keine neuen Positionen vor. — Characteristich ist die Warnung, den Interpreten zu viel zu glauben: die Einen fehlen, qui nil amant nisi propias meditationes, die Andern, qui ex tripode dictum credunt, quidquid Doctoribus placuit (114). Vergebliche Mühe sei es, vastos a capite ad calcem commentarios pervolvere. Und darin liegt ein entschiedener Fortschritt, wenn er das diffundi in Critica, Polemica, Locos communes tadelt, und die genauere Erforschung des innern Schriftsinnes selbst fordert (116). Daher: cavendum est, ne res externas ultra modum cumulemus (120). Der sensus literalis werde theils durch eine succincta paraphrasis (für welche er gute Normen aufstellt) theils durch eine perprolixior deductio oder analysis gefunden (122 ff.). Das Rechte bleibt ihm jedoch für die Erklärung: succincta brevitas et selectus observationum utilissimarum. — Das dogmatisirende Element taucht aber in den Anweisungen zur lectio dogmatica wieder auf. Zwar soll lex und evangelium wohl geschieden werden, aber nicht in historischem, nur in dogmatischem Sinne. Hauptregel bleibt (p. 130): Cum Christus sit Scripturae nucleus, frustra omnem insumit operam, qui ad eum non omni in lectione dogmatica respicit. Er ist zu finden th. ausdrücklich th. figürlich th. analogisch. — Sehr ausführlich wird die paränetische Lectüre behandelt, noch geschieden in eine porismatica et practica.

Als fördernde Momente treten in diesen Anweisungen hervor: das Dringen auf den reinen Schriftsinn selbst, auf eine kürzere Exegese, die ihre wesentliche Aufgabe viel schärfer ins Auge fasst, auf genaue Bekanntschaft mit der ganzen Schrift, vor Allem aber dies, dass die Verschiedenheit des gewonnenen Inhalts (scheinbar) nicht in die Schrift selbst sondern in die lectio d. h. in die subjective Stellung fallen solle, die der Bibelleser zu der verstandenen Schrift einnehmen kann.

So wesentlich diese Forderungen auch auf eine völlige Aenderung des früheren Typus der Exegese eingewirkt haben, welche bis auf den heutigen Tag fortdauert, so sehr bleibt ihre damalige Anwendung hinter dem Ideale zurück. Von A. H. Francke besitzen wir zwei dahin gehörige Werke: 1) Introductio in psalterium generalis et specialis hgg. v. s. Sohne Gotth. Aug. Fr. Halae 1734. 4°. 2) Introductio ad lectionem prophetarum generalis et specialis ad lect. Jonae, quae in reliquis exemplo esse possit. Utraque directa ad comparandam e prophetis agnitionem Jesu Christi. Halae 1724. 8°. — In beiden Werken gewahren wir zwei sehr verschiedenartige Reihen von Aeusserungen: die eine fordert wissenschaftliche Tüchtigkeit, die andre lässt das erbauliche Moment in so hohem Grade in die Exegese selbst hineindringen, dass

jene Forderung fast völlig paralysirt wird: der tiefgreifende Unterschied von Sinn und Anwendung tritt gänzlich zurück.

Im ersteren Werke betont er, es sei „von grossem Nutzen", den Verfasser und die Zeitumstände eines Psalmes zu kennen. Er verwirft die Ansicht der K.V., dass die Pss. 91 ff. Mosen zum Verfasser hätten, so wäre die Nennung Samuels in Ps. 99 ein Wunder. Aber sicut nulla miracula, ita nec vaticinia sunt fingenda, ut aeque ipsi lubrico fundamento imitamur, neque alios ei imponamus. Jene Kenntniss öffnet uns den Weg zum leichteren Verständniss. Andererseits soll die geschichtliche Veranlassung des Psalmes genau ermittelt werden: non potest non ex diversa temporis facie diversa plane interpretatio proficisci (psalt. § 5). Mit Zustimmung wird Luthers Wort erwähnt: die historischen Bücher seien die besten Interpreten der Propheten. Fr. dringt auf sorgfältige Vergleichung des Gesetzes, der historischen Bücher (bes. der Geschichte Davids) und der Propheten, überdies der Pss. unter einander § 33 ff. Demgemäss wird denn auch bei den einzelnen Psalmen sorgfältig die occassio erforscht. Freilich versteht er den „Parallelismus der ganzen Schrift" dahin, dass mit der Genesis zu beginnen und mit der Apokalypse aufzuhören sei. — Der Schlüssel zu der Auslegung der Propheten (Einl. p. 26) liege in der genauen Kenntniss der Geschichte der damaligen Zeit, der früheren und der folgenden. Freilich hat er an der geschichtlichen Einleitung zu allen Propheten von Balthasar Köpken, zu Jesaias von Aug. Varenius, zu Jeremias von Seb. Schmid, zu den kleinen Propheten von Johannes Tarnov Nichts zu desideriren, sondern empfiehlt sie unbedingt.

Alle richtigeren Einsichten werden aber völlig illusorisch durch andere Hauptsätze. Joh. 5, 39 und Luc. 24, 44 versteht er in schlechhin unmittelbarer, nicht ins heilsgeschichtlich vermittelter Weise. Daher (psalt. § 6) die Hauptregel: Hoc potissimum sacrarum literarum interpres agere debet, ut Christum inveniat atque commonstret (vgl. § 22. 23 ibid.). Derselbe Hauptsatz, gegen den schon Hackspan aufgetreten war. Ferner ist ihm das Neue T. mit seinen zahlreichen Citaten unmittelbare exegetische Norm. Hienach würden etwa 50 Psalmen sich direct auf Christus beziehen, während selbst Majus (de oeconomia V. Ti p. 797) nur 43 auf Christus und sein Reich deuten will. Fr. ist jenes doch nicht genug. Die Stelle Luc. 24, 44 dehnt er so aus, dass die christologische Deutung nach ihm eine Art legitimen Rechtes habe auf alle Lieder. Mithin müsse bei jedem Psalm erst nachgewiesen werden, dass das Ganze oder ein Theil nicht auf Christum gedeutet werden könne. Das gilt jedoch nur vom nächsten Sinne; mittelbar müssen also Psalmen auf Christus gehen[21]). — Bei den Propheten zieht er aus dem letzten Zwecke aller Prophetie einen Schluss auf den Inhalt: Christus est finis et scopus idemque praecipuum argumentum omnium prophetarum.

21) Er sieht darin den rechten Fortschritt über Luther hinaus.

Was das Einzelne betrifft, so will er nur eine „Einleitung" in den Psalter geben, die aber sehr umfangreich ausfällt: die Auslegung des Sinnes drängt alles Grammatische in den Hintergrund: die Bezugnahme auf die Arbeiten Andrer fällt deshalb nicht dürftiger aus. Unter seinen Vorgängern characterisirt er besonders Bugenhagen, Brenz, Draconites, Adam Reusner, Joh. Arnd, Bohlius: Geier habe grosse Verdienste um den sensus literalis, Seb. Schmid habe (in s. resolutio brevis psalmorum propheticorum de Christo) nur die klarsten mess. Pss. gedeutet. Auch benutzt er die Arbeiten der reformirten Theologen unbefangen und reichlich (bes. Coccejus, Tillius, Petrus Allix, Moses Amyraldus), und hält sich von eigentlicher Polemik beinahe ganz frei, so oft er auch seine abweichende Ansicht ausspricht. — Der Fülle und Breite wird die Bestimmtheit des Sinnes geopfert: damit sinkt die Erklärung in die mittelalterliche Zerflossenheit zurück. Zu Ps. 1 (§ 11) stellt er gleich den Grundsatz auf: Et hoc omnino instar regulae observandum est in explicatione S. Scripturae, ubi Spiritus non limitat nec nobis licere textum limitare sed danda ei esse vela, ut quam potest largissime pergat et progrediatur. So soll Ps. 1 auf alle Menschen aller Zeiten gehen; האיש in V. 1 ist zwar nicht Christus, doch ist daran zu denken, dass in Ihm das Gesetz am vollkommensten erfüllt wurde. Ps. 3 wollen Viele zuerst auf David beziehen, dann auf Christus; allein er geht vorzugsweise auf diesen. Zu Ps. 4 will er die occasio (die geschichtliche Basis) vom scopus genau geschieden wissen: jene dürfe durchaus nicht das Maass von diesem sein — sichtlich der bestimmteste Gegensatz gegen alle historische Auslegung. So ist Ps. 4 ein vaticinium de Christo ac pertinet ad Christi membra, ebenso Ps. 11. Der Ps. 6 ist nicht eigentlich ein poenitentialis sondern precatorius hominis gravissime tentati, dann geht er auf alle tentationes totius ecclesiae, endlich — perbelle quadrat in Jesum Christum. Eigenthümlich ist die Deutung von Ps. 23 auf Christus nicht als pastor sondern als agnus Dei, wobei V. 4 auf sein Leiden gehen muss. — Die Auslegung des Buches Jonas (introd. ad proph. specialis) ist ungemein ausführlich, spinös, breit und dehnt sich über die ganze Christologie aus; denn Jonas ist nicht nur in jedem Zuge der Erzählung ein Typus Christi, sondern enthält auch viele vaticinia. Im Ganzen ist diese einzige Probe seiner Auslegung der Propheten ein übles Beispiel der geforderten „brevitas concinna" und ein starker Widerspruch gegen seine grammatischen und historischen Postulate. — Sehr merkwürdig ist es, dass alle diese Dissonanzen der Grundsätze unter einander sowie mit seiner exegetischen Praxis Francken nicht im Geringsten berühren: daher kein Sophisma, um diese zu übertünchen, überall völlige Naivetät, — trotz der nicht seltenen Warnung: nihil coactum esse debet in interpretatione S. Scripturae, nihil adfectatum. Und mit voller Billigung citirt er Witsius (de oeconomia foederum lib. IV c. 6): In omnibus caute agendum est *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*, ne mysteria fingamus ex corde nostro horsumve obtorto collo trahamus, quae aliorsum spectant. Während er thatsächlich allegorische, tropologische, anagogische Deutungen häuft, meint er nur den sensus literalis zu geben (vgl. zu ps. 6).

8. Unter Spener's und Francke's Anregungen ward die Exegese des A. T. vorzüglich durch die hallensischen Collegen des letzteren, durch Johann Heinrich Michaelis (geb. 1668 gest. 1738) und seinen Schwestersohn Christian Benedikt Michaelis (geb. 1680 gest. 1764)[22]), wesentlich gefördert. Jener hatte den bedeutendsten Antheil an Stiftung und Leitung des collegium orientale philologicum. Beiden ist es hauptsächlich zu danken, dass die Francke'schen Anregungen für die Wissenschaft nicht gänzlich verloren gingen, dass der bedeutenden Gefahr ausgewichen wurde, zu Gunsten der erbaulichen Benutzung allen

---

22) Vgl. Näheres bei Herzog, theol. REncykl. IX, 523.

Apparat zu gründlichem Verständnisse bei Seite zu legen. Wie nahe diese Gefahr lag, beweiset die Schriftbehandlung in allen den Kreisen und Gemeinschaften, welche vom Pietismus mittelbar oder unmittelbar ihre wesentlichste Anregung empfingen: die vielgelesene Schrift ward aufs willkührlichste gedeutet und der „Buchstabe" verachtet. Die beiden Michaelis forderten aber eine sehr tüchtige linguistische, grammatische und historische Vorbildung und schützten dadurch die Exegese vor diesem Wege, wenigstens soweit ihr anregender Einfluss wirkte. — Der ältere J. H. M. veranstaltete zunächst eine neue Ausgabe des Textes, mit Benutzung von fünf Erfurter Handschriften und neunzehn gedruckten Ausgaben, — leider etwas flüchtig und ohne weitere wahrhaft kritische Thätigkeit. Sie erschien in mehrfachen Drucken, erläutert durch ausführliche Anmerkungen in drei Quartbänden mit reicher Benutzung der alten Versionen[23]). — Am bedeutendsten hat er aber durch seine Bibel mit kurzen Anmerkungen (theils neben theils unter dem Texte) gewirkt 1720. Hier konnten und sollten Francke's Ideen zur Verwirklichung kommen: concinna brevitas mit Auswahl der wichtigsten Bemerkungen. Auch J. H. M. fordert eine cursoria lectio der Bibel, die ein Wissen erzeuge, frei a conceptibus, qui obiter ex aliorum tantum interpretum dictis formantur, ut solidus habitus a primis ejus rudimentis differt. Die Mitglieder jenes coll. orient. sollten das ganze A. T. jährlich einmal in der Grundsprache (mit Benutzung der LXX) durchlesen. — Die Annotationen, die den sorgfältigen Text begleiten, haben den Zweck anzuregen, nicht den Inhalt zu erschöpfen. Sie geben viel Parallelstellen, welche, selbständig entwickelt, dem Leser ein reiches Maass von dogmatischen und paränetischen Anwendungen zuführen. Eine genaue Inhaltsangabe läuft am Rande fort. Vulg. LXX. Syr. Arab. selbst Aethiops werden häufig citirt. — So schien es, als ob der Literalsinn als solides Fundament zu seinem vollen Rechte kommen sollte. Doch ist die exegetische Tradition sachlich nicht verlassen. Der Umfang der Bemerkungen ist sehr ungleich — oft zu knappe Kürze, oft unmotivirte Ausführlichkeit. Die Relation über andre Ansichten nimmt bedeutenden Raum fort. Kaum dass bei der Genesis die erste Intention festgehalten ist, wird der Strom der Noten schon bei Exodus und Levit. breiter. Die jüdischen Ausleger waren noch selten in solchem Umfange benutzt. Bei den Pss. sind die Anmerkungen bis Ps. 19 sehr reichlich und werden dann ungemein kurz. Merkwürdig ist es wahrzunehmen, wie sehr diese Noten und Scholien auf den Fluss der ganzen Exegese eingewirkt haben: ihre Spur lässt sich formell wie sachlich selbst in heutigen Commentaren noch wahrnehmen (z. B. zu Deut. 24, 1).

Wir wählen einige characterisirende Beispiele. — Bei Gen. 6, 1 (Gottessöhne) wird nur auf Sirach 9, 3. 5. Matth. 5, 23 verwiesen. Israel ist nach Ex. 4, 22 Erstgeborner Jehovas nur honoris gratia et per metaphoram Die ägypt. Zauberer wandeln (Exod. 7, 22) Wasser in Blut nempe post septiduum

23) Vgl. Joh. Dav. Michaelis, orient. und exeget. Biblioth. Fkf. a. M. 1771. I, 207—22.

et restitutam aquam. Zu Exod. 8, 22 wird auf Belege aus Diod. Plut. Herod. verwiesen. Der höhere Grund für Lev. 11 (reine und unreine Thiere) scheine zu sein: ut his exemplis (Judaei) edocti agnoscerent corruptas esse res hujus seculi seque jure suo in creaturas excidisse, quod in Christo demum restituitur. Cf. Act. 10, 15. Ueber die Thiere selbst folgen aber genaue und gute Untersuchungen. Lev. 13: Die Plagen des Aussatzes u. s. w. waren peccati symbolum et documentum specialis providentiae. Lev. 16, 4: Die vier Kleider des Hohenpriesters sind Sinnbild der 4 Lager der Schechina oder der heiligen Thiere mit 4 Flügeln und 4 Angesichtern. Zu Deut. 7, 20 bringt er Parallelen aus Ludolfs äthiop. Gesch. In Deut. 12, 11 (örtl. Einheit des Cultus) wird der Anfang zur Abschaffung der Opfer gefunden: fide et uno sacerdote opus est. Jud. 11, 31: gegen Grotius, Gusset, Danz entscheidet er sich (mit Luther) für die wirkliche Opferung der Tochter Jiftachs. — Zu Jes. 2, 1: Spectat haec concio ad Judaeos tempore prophetae et tempore Christi, literalis et mystica seu symbolica. Jes. 2, 22 wird erläutert: desistite, Judaei, ab homine — θεανθρώπῳ, quia non nudus homo est sed talis, qui spirare potest ignem vindictae in aeternum. 8, 13 soll Jahve Zebaoth auf Christus gehen. Ueberhaupt ist die Exegese des Jesajas ausführlich, enthält grammatisches, doch selbst Jes. 25, 2 redet vom mystischen Babylon, c. 29 von der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, c. 33 geht zwar auf Sanherib (Dorscheus) aber auch (Majus) auf quosvis ecclesiae persecutores, am besten auf den Antichrist; ebenso c. 34 auf alle Feinde, auf Teufel und Antichrist, der (judaisirend!) im Namen Edoms mystisch steckt. Cf. Maji oeconom. V. Ti p. 935. — Jes. 40 ist eine doctrina omnium temporum und geht mehr auf das geistliche als das irdische Jerusalem. 40, 10 enthält Christi meritum et obedientiam activam et passivam. c. 43 geht zwar auf die Juden, aber besser auf die streitende Kirche im Allgemeinen.

In den Uberiores adnotationes philologico-exegeticae in Hagiographos V. Ti libros. Halae Madgeb. 1720. 4° sind von J. H. Mich. die Psalmen, Hiob, Esra, 1 Chron. bearbeitet.

In den Psalmen stimmen die (noch immer im Verhältnisse zu den früheren Commentaren knappen) Anmerkungen mit denen der Bibel bis Ps. 20 überein; dann werden sie ausführlicher. Seine Auslegung zeigt (im Vergleich mit Francke) mehr wissenschaftliche Besonnenheit. Die „Hindinn der Morgenröthe“ Ps. 22, 1 ist (nach Coccej. Lexicon p. 27) ein aenigma, quo Psalmi argumentum significetur. Dass der Messias Jehova heisse, soll aus Ps. 2, 7. 110, 1. Jerem. 23, 6 erhellen. Ps. 24 prophetat de regno Christi als Ausführung von 22, 29. Ueberhaupt stellt er sich vor, dass dem David die ganze Folgezeit, besonders die des N. T., ganz klar in allen Einzelnheiten vorgeschwebt habe, so dass er nur flüchtige Anspielungen machte (Luc. 24, 44). Daher soll David Ps. 29 an die Macht der evangelischen Stimme durch die Donnerssöhne (Marc. 3, 15) denken. Oft zerfliesst die Deutung: Ps. 38: oratio Christi vel hominis pii graviter ob peccata et hostes suos tentati. 31: Gebet Christi, der Kirche und ihrer Glieder. Häufig stellt M. keine eigne Ansicht auf und citirt nur andre, äusserst selten giebt er eine neue. Seb. Schmid wird fast durchgängig citirt und gelobt, jedoch zu Ps. 4 heisst es: S. Schm. magis de usu quam de occasione hujus psalmi sollicitus; und Tillius deute ihn nimis artificiose als Klage Christi über die Verstocktheit der Juden. Auch Joh. Tarnov wird oft erwähnt. Die Abweichungen von der alphabetischen Ordnung in Ps. 25 hat der heil. Geist dem David ausdrücklich suggerirt. — Job (ibid. vol. II) stammte aus der Familie Nachor's[24]; alles ist rein historisch, trotz Talmud, Rabbinen, Luther, wegen Jacob. 5, 11; er lebte zwischen Josephs Tod und dem Auszuge der Israeliten. Das Werk ist von Moses in Midian verfast und zu Salomo's Zeit von einem prophetischen Manne ins damalige Hebräisch übertragen. Der scopus ist: velut viva imagine servatoris nostri passiones et gloriam quae illas excepit figurare. Die „Freunde“ waren nicht Philosophen (Gro-

---

24) Cf. Spanheim, historia Jobi c. 7.

tius) sondern Theologen. Dass Mich. meine, die Gesellschaft der Frau sei das letzte grösste Leid des Hiob gewesen, ist unrichtig. Er sagt nur II, 14: Uxor ejus ad augendas calamitosissimi viri molestias (c. 19, 17) impatientius contra Dominum loquitur. S. II, 15. Eher passt „die Grabschrift“, welche Karl Friedrich Michaelis, Dr. jur. und advoc. ordin. des Consistorii in Wittenberg, auf Hiob verfasste, am Schlusse eines grossen Gedichtes, welches das Buch Hiob versificirt. Vgl. „Die Geschichte Hiobs mit poetischer Feder beschrieben“. Wittenb. 1726 in 8⁰. Umgekehrt ist das Hohelied nicht historisch oder (mit dem noch ungekannten Clericus aus s. quelques sentimens etc. gegen R. Simon) gar ein carnale idyllium, vielmehr (mit dem talmud. Tractat Jadaim) omnium hagiographorum sacratissimum und geht auf Christi Verbindung mit der Kirche. — Trotz Vitringa (hypot. histor. S. p. 67), Huet (demonstratio evang. p. 354 ff.), Luther (Tischgespräche p. 498) und vielen Andern will er (mit Ludw. Lavater, Comment. ad Paralipomena) zwischen Chronik und den Königsbüchern keine Dissonanzen anerkennen; die Schwierigkeiten lösen sich aus der Verschiedenheit der Zwecke: der Autor dieser habe Vieles übergangen, was der Chronist nachholt. Der geistliche Zweck des Chronisten sei: ad novam de venturo Messia spem concipiendam erigere, der äussere: den levitischen Cult zu beleben.

Christian Bened. Michaelis hat an den beiden bedeutendsten Schriften seines Oheims mitgearbeitet. In der Bibel stammen von ihm die Noten zu Jerem., Amos, Obadja, Micha, Sacharja, Threni, Daniel, in den uber. adnot. ad hagiogr. die Proverbia, Threni, Daniel. Das wissenschaftliche Element tritt bei ihm mehr in den Vordergrund: die Einl. zu Jerem. entwickelt den status temporum, die geschichtlichen, antiquarischen, grammatischen Beziehungen werden genauer erörtert; Grotius wird nicht selten gelobt. Seltener wird zu practischen Abschweifungen abgeirrt. Er ist weniger messianisirend. Zu Am. 5, 26 stellt er sogar den Grundsatz auf, dass die Apostel bei Citaten non verba considerant sed sensum, nec eadem sermonum calcant vestigia, dummodo a sententiis non recedant. Leider sind dergleichen Lichtblicke noch zu unkräftig, um wirksame Folgen zu haben. Seine Polemik ist oft scharf; er sieht in Clericus u. A. nur Gegner der Wahrheit. Bei Daniel werden die Schwierigkeiten wohl gefühlt; da sie sich aber principgemäss lösen lassen müssen, so begnügt er sich leicht mit den Antworten. Fast immer adoptirt er andre Ansichten [25]).

Joh. Jacob Rambach, der Schüler beider Mich., hat in den Uber. adnot. die Bücher Ruth, Koheleth, Esther, Nehemia, 2 Chronik bearbeitet. Kein Fortschritt; er folgt bes. Joh. Heinr. M. und übt schärfere Polemik. Von exegetischen Abhandlungen schrieb er noch eine über Salomos Aufforderung zum Essen und Trinken (Kohel.), und eine andre, in der er die Stelle Gen. 8, 21 streng christologisch deutet.

Zur Exegese dieser Halle'schen Richtung gehört auch, wie der Titel zeigt, das grosse Bibelwerk des streitbaren Pietisten Joachim Lange:

---

25) J. H. M. schrieb auch eine kl. hebr. Grammatik (1702), Abh. über Accente (1696. 1700), über Ezechias (1718), über d. Gebrauch der Targumim (1720); auch von Chr. Bened. haben wir viele Dissertationen, desgl. von Joh. Georg Mich. S. Fürst, biblioth. jud. II, 374 ff. und Jöcher, Gelehrten-Lexikon 1751. III, 512 f.

Biblisches Licht und Recht oder richtige und erbauliche Erklärung der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes, mit einer ausführlichen Einleitung. Sechs Bände folio. Halle, 1732 ff.[26]). Die Einleitung zeigt, wie tief die neuen Normen strenger Wissenschaftlichkeit selbst bei den eifrigen Apologeten Platz gegriffen hatten: L. will nur vom Erkannten weiter gehen in rein „demonstrativischer Lehrart", will zuerst die historische Nachricht beleuchten, dann die darin geoffenbarte Religion, endlich die vernünftige und übernatürliche Ueberzeugung darlegen. Jeden Vers begleitet er mit kurzen parenthetischen Bemerkungen, auf welche reichere Observationen folgen, die sich bisweilen zu Excursen ausdehnen. Am meisten wolle er auf die Erklärung wichtiger und schwieriger Stellen Rücksicht nehmen, und des Erbaulichen sich mehr enthalten, vollends des Critisirens und Controversirens, das sich „in deutscher Sprache in Kürze überdies nicht thun lasse"; letzteres schicke sich nicht zu einem biblischen Werke. Bei der Erklärung „der historischen und ceremonialischen Vorbilder" verwirft er „ungegründete Allegorieen und mystische Deutungen, dabei es nur auf menschliche Einfälle ankomme; denn solche Vorstellungen gäben keine Ueberzeugung". Auch will er wenig andre Ansichten vergleichen, sondern es bei seinen eignen Betrachtungen bewenden lassen. Doch gegen Spencer's Werk (de legg. Hebrr.) zieht er in eignem Anhange zu T. I zu Felde; es sei „wohl billig eins von den unrichtigsten und schädlichsten Bücher, die je geschrieben sind." — Lange's Bibelwerk bildet den populären Pendant zu jener Erklärung der beiden Michaelis, hat den gleichen Zweck, eine umfassende Kenntniss des Gesammtinhaltes der Schrift zu befördern. Doch auch hier bleibt die Ausführung hinter den guten Zwecken weit zurück. Zu körniger Kürze finden sich dürftige Ansätze; sie geht bald in schwatzhafte Breite über. Die Erklärung ist dogmatisch, zum Schluss erbauliche Applicationen: präcise Sinnergründung mangelt fast durchweg, das lexikalische wie das grammatisch-historische Element sind dürftig. Zwar meint er besondre Aufschlüsse geben zu können in apocalypticis et propheticis, bringt es aber über haltlose Einfälle nicht hinaus, wo er neu ist. Alle Vorbilder werden „nach mystischer Deutung" abgehandelt; die Messianisirung der Psalmen hält sich kaum in engeren Schranken als bei Francke; am Schlusse der Genesis wird die typische Aehnlichkeit Josephs und Christi scharfsinnig, geschmacklos und breit entwickelt. Die Ausdeutung des Kultus geht ins Kleinliche; einer Entlehnung heidnischer Gebräuche ist er entschieden abhold. Die Verheissung von Christo und die Erfüllung in allen Momenten hat er I, 91 ff. tabellarisch zusammengestellt. — Trotz dieser Mängel hat das Werk vielfachen Anklang gefunden[27]) und seine Wirkungen bis in dieses Jahrhundert hinein erstreckt. —

26) Der erste Band wurde innerhalb eines Jahrs vergriffen und bedurfte einer zweiten Auflage schon im April 1733. L. begann das Werk in seinem 60. Jahre.

27) Freilich mussten es alle Prediger in Preussen aus Kirchenmitteln

Die Wehen einer neuen Zeit verräth bereits die im Geiste Wolffischer Nüchternheit verfasste sog. „Werthheimische Bibelübersetzung[28]), mehr geschmacklos als heterodox[29]). Der Geist Gottes in Gen. 1, 2 gilt (mit vielen alten Erklärern) als „heftiger Wind.“ Messian. Stellen in d. Genesis werden nicht anerkannt. Bedeutsam ist die rigorose Auffassung der histor. Interpretation, jedes Buch nur aus sich selbst zu erklären; damit fiel die Auctorität der neutestamentlichen Citate[30]). — Eine neue krit. Uebersetzung (nach den Grundsätzen von Cappellus) hatten schon früher Herm. Conring und Saubert (in Altorf) in Anregung gebracht 1666, ähnlich wie der tüchtige Hebraist Uno Joh. Terser († sehr jung 1675) in Upsala — Beides ohne Erfolg.

B. Die reformirte Kirche.

1. Die reformirte Kirche macht in der Exegese schon während der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts weit bedeutendere Fortschritte, als die lutherische. Holland ist die Heimath dieses regen Studiums und bleibt es während der ganzen Periode. Auf diesem blutgedüngten, neu erkämpften Boden protestantischer Glaubensfreiheit erblühte die Saat ächt evangelischer Wissenschaft. Der Kampf verschiedener Richtungen ward hier zum fruchtbringenden Wetteifer, schützte vor Einseitigkeit und erstrebte die Harmonie lautrer Erkenntniss mit dem religiösen Bedürfnisse nicht ohne Erfolg. — Die Ermittelung des richtigen Sinnes wird als Ziel einer schwierigen, durch reiche Bildung bedingten Arbeit aufgefasst: die eine Richtung ist befriedigt, wenn der gefundene Sinn den wissenschaftlichen Normen genau entspricht, die andre will ihn dagegen nur in der Gestalt annehmen, dass er auch den religiösen Zwecken des Glaubens genügt. Fortan beherrscht diese Doppelrichtung die Entwickelung der Exegese bis in die neueste Zeit. Gemeinsam ist beiden Richtungen eine grössere Freiheit von specifisch dogmatischen Normen wie von exegetischer Tradition, viel reichere Kenntniss in sprachlichen und antiquarischen Dingen, gereifterer exegetischer Tact, als in der lutherischen Kirche, selbst bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. Die streng dogmatische Richtung bleibt dagegen exegetisch fast unfruchtbar und arbeitet lieber in steriler Scholastik.

---

anschaffen. S. Götten, Das jetzt lebende gelehrte Europa. Braunschweig 1735. I, 385.

28) Erster Theil, worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind. Werthheim 1735. Der Verf. Lorenz Schmid kam in Folge eines Reichsconclusums 1737 in harten Arrest.

29) Tholuck, Gesch. des Rationalismus. 1865. S. 144.

30) Mehr Exegeten macht namhaft Chr. M. Pfaff, introd. in hist. theol liter. I, 149 ff.

2. Die kirchlichere Richtung[31]). Joh. Piscator[32]) (Prof. zu Herborn, † 1626) gab eine Verdeutschung der Bibel heraus, in oft zu engem Anschluss an den Grundtext wie iean d lateinische Uebersetzung von Junius und Tremellius, zwar viele Fehler Luthers berichtigend, aber auch voll von Hebraismen und Provinzialismen. Bedeutender ist er als Exeget aller Bücher der Schrift: s. Commentarii in omnes libros V. T. erschienen zu Herborn 1644 (u. später) 4 Bände folio. Für seine Zeit zeigt er gute Sprachkenntniss des Hebräischen, die überhaupt in der reformirten Kirche sehr gepflegt wurde. Er giebt zuerst eine analysis logica, dann Scholien und Observationen doctrinellen Inhaltes: das philologische und theologische Element der Exegese fällt hier noch sehr aus einander. Gerne führt er (in den Scholien) die Wörter auf die Urbedeutung zurück, oft nicht glücklich: so leitet er אֶרֶץ von רוּץ laufen her. Die theologischen Observationen bieten nicht selten guten Stoff für Erkenntniss des biblischen Inhaltes dar, häufiger jedoch sind sie dogmatisch, mit barocker Begründung und allegorisirender Anwendung. Elohim ist trinitarischer Plural. Die Gottheit des heiligen Geistes spricht Gen. 1, 2 aus, quod grandem illam molem aquarum continuit ac fovit atque ad varias rerum formas habilem reddidit. Der Anblick der Sterne soll uns an unsre eigene glorificatio erinnern nach 1 Cor. 15, 41. 42; und wie die generatio der Fische und Vögel von der Kraft des göttlichen Wortes abhängt, so auch die regeneratio electorum. Zu Gen. 1, 26 weist er den Majestätsplural (als zu jung), ebenso wie eine Anrede an die Engel zurück: der Plural zeuge für die Mehrheit der Personen in Gott. Auch missbilligt Gott die Polygamie, da er sonst dem Manne gleich mehrere Weiber geschaffen haben würde. Oft wird die Analyse des Kapitels zur ausgeführten Disposition wie zu Exod. 12. — In den Psalmen hebt P. stets den Charakter hervor, ob derselbe didaktisch, paränetisch, klagend, bittend oder prophetisch sei. Die Anzahl der letzteren ist nicht gross: doch gehören dahin auch 40. 96. 97 u. a. Gerne bezieht er sie auf David und den Messias zugleich wie 68; auch 72 ist nur typisch. Dagegen geht 8 nur auf den Menschen, erst durch Akkommodation auf Jesus. Ueberall zeigt sich die Einwirkung Calvins. In Hiob 19, 25 f. wird nur das „Gottschauen" auf Christus bezogen, während der redemtor Gott ist und das „Stehen auf dem Staube" den Sieg über die Feinde bedeutet. Nimmt er gleich, um die Erfüllung der prophetischen Weissagungen nachzuweisen, meist seine Zuflucht zum N. T., so citirt er doch auch, wie zu Jes. 21, Herodot. — So liegt seine Bedeutung überwiegend darin, dass er die bessere Tradition fortleitete und das Bibelstudium lebendig erhielt, das (wie die Klagen der Zeitgenossen z. B. des trefflichen Sixtinus von Amama kund-

---

31) Wie schon der Ausdruck ausdeutet, ist der Unterschied als ein fliessender zu fassen, und erreicht höchstens in den Hauptvertretern Coccejus und Grotius eine gegensätzliche Physiognomie, während ein Drusius, de Dieu u. A. sich mit le Clerc u. A. näher berühren.

32) Ueber s. Leben vgl. Ilgen, Zeitschr. f. histor. Theol. 1841, 4.

thun) auch in der reform. Kirche sich gegen den dogmatischen Drang des Zeitgeistes zu wehren hatte.

3. Grössere Förderung erhielt es durch die Theologen in Holland. Am meisten verharren noch beim Alten Andreas Rivetus und Franz Gomarus. R. (vgl. Opera omnia 1641. Tom. II) erläuterte zwölf prophetische Psalmen (1626), nämlich 2. 8. 16. 19. 22. 23. 24. 40. 45. 68. 110. 118. Er unterscheidet wohl e textu argumentari und textum interpretari, und verwirft die Gleichstellung, vollends die Verwechselung beider Thätigkeiten. Das Prophetische gränzt er bei den Psalmen nicht ängstlich gegen das Typische ab; dieses genügt ihm selbst da, wo das N. T. die Stelle direct auf Christum bezieht. Dagegen werden die Fragen nach Subject, Prädikat, Object, Zweck fast scholastisch geschieden — wenn auch schwerfällig, doch das Streben nach gründlicher Klarheit bekundend. Die practische Anwendung kann nach der Sitte der Zeit nicht fehlen. Daneben erscheinen doctrinae eruendae: so wird zu Ps. 2, 4 ausführlich über Gottes Allgegenwart gehandelt. — Sein Commentar über Hosea (t. II p. 480 — 812) ist gründlich, gelehrt und vielfach recht scharfsinnig. Die Ehe der Propheten (c. 1) ist weder wirklich noch Vision, quod rei imaginatio honesta non est, sondern ein Maschal, mera parabola. Dass er überall die Erfüllung in Christo aufsucht, darf nicht befremden: H. vaticinatur de Christi aeterna divinitate, officio, morte, victoria et beneficiis. — Andere Exegesen l. c. p. 349 ff.: meditationes in psalmos poenitentiales; p. 429 ff.: Via vitae sive medit. in ps. 119; p. 813 ff. explicatio capitis 53 Jesaj. (Der criticus sacer, den er zuerst 1612 edirte, ist eine kurze Patrologie und hat mit biblischer Kritik nichts zu thun).

Franz Gomarus (der bekannte Gegner des J. Arminius) schrieb zwar nicht eigentliche Exegese, indess enthalten seine Schriften (Opera theol. omnia. Amstel. 1664 fol.) viel Alttestamentliches. P. I p. 777 ff. handelt er über die Weissagungen von Christo in der Genesis (3, 15. 15, 1 — 6. 22, 15 — 19) und giebt dann eine Analyse des Obadja. In der 4. disput. redet er über die Aussprache von יהוה ausführlich; besonnen ist sein Ergebniss: adhuc sub judice lis est, obgleich er sich für Jehova entscheidet. In der 16. disput. fordert er nur Einen Schriftsinn, sed bimembris, historicus et propheticus. Ps. 2 soll nur auf Christus gehen, nicht auch auf David; 2, 7 enthalte direct, nicht blos per consequentiam, die Lehre von der ewigen Zeugung Christi; 2 Sam. 7, 14 geht auf Salomo und auf Christus. In hohem Alter schrieb er noch das höchst mühsame, aber verfehlte Werk: Davidis lyra seu nova Hebraea S. S. ars poetica. Groningae 1636. Die Uebereinstimmung des metrischen Princips bei Griechen und Hebräern wird dabei vorausgesetzt, ebenso wie die Richtigkeit der heutigen Vokalisation. Daher hiess es: Gomari lyra de-lirat.

In philologischer Beziehung bezeichnet einen bedeutenden Fortschritt Johann Drusius (eig. van der Driesche), seit 1577 Prof. d. morgenl.

Sprachen in Leyden, von 1585 bis 1612 der hebräischen Sprache zu Franeker [33]). Seine Auslegung trägt ganz das Gepräge selbständiger Originalität und zeigt eine Ahnung ihrer Schwierigkeiten und Aufgaben, über sein Zeitalter hinaus. Sein Styl ist merkwürdig gedrungen. Er benutzt viel Hieronymus, vergleicht Augustin, neben den Targums und Saadia. S. Vergleichung der Versionen ist von seltner Präcision, sein Blick nüchtern und klar, sein Wort anregend, auch wo er irrt, die Auslegung oft unentschieden, aber wo er feste Gründe hat, um so bestimmter, trotz aller Tradition. Von den Juden, wie von den Versionen hält er sich möglichst unabhängig. Nic. Lyra lobt er und tadelt seine Vernachlässigung. Redeweisen werden grammatisch, lexikalisch und nach dem Sprachgebrauch erörtert, selten bedeutendere Begriffe, wie חסד (diff. loc. Pentat. p. 313 ff.), und Geographisches. Die LXX verwirft er als Auctorität; sie vom heil. Geiste abzuleiten erscheint ihm als Injurie, vollends wenn man den hebr. Text aus ihr emendiren wollte. Quid hoc aliud est, quam fontem ex lacunis emendare? Insipientia mera est. — Er fühlt, wie weit man in der festen Erkenntniss des Hebräischen noch zurück ist; sein

---

33) Seine Schriften exeget. Inhalts sind zahlreich, doch meist nach s. Tode erschienen. Er selbst edirte Erkl. von Ruth und Esther (Franek. und Lugd. Bat. 1586), Animadversionum libri II (Lugd. 1585. 8.), Observationum sacrarum libri XVI; de proverbiis sacris (Tig. 1563 fol.), Ebraicarum quaestionum libri III (Leidae 1583. 8.) Sein Schüler Sixtinus Amama edirte 1617 den Comment. ad loca difficiliora Pentateuchi, 1618 zu Jos. Jud. Sam. In die Critica sacri (Ausg. Amstelod. 1698 fol.) sind seine Annotationes in V. T. libros et Apocryphos aufgenommen, als notae majores zu Gen. Exod. Levit. Num. 1—18. Auch enthalten sie Comment. in psalmos XIX priores, Salomonis sententiae per locos communes digestae et explicatae, mehrere der schon genannten Schriften, Abhandlungen de nomine Elohim, über Jehova, Henoch, die Hasidäer, adagiorum hebraicorum decuriae aliquot; miscellanea locutionum sacr. Annotat. zu Koheleth und Hiob erschienen Amst. 1635. 4. Ueber Leben und Schriften gab Bericht sein Schwiegersohn Abel Curiander. Franek. 1616. 4. (Vgl. Ypey und Dermont, Geschiedenis der neederlandsche Kerk 1824. Auch bei Bayle, dict., Meursius, Athenae Batavae p. 253 ff. Nicéron, memoires T. XXII p. 57 ff.) Ein günstiges Urtheil über ihn bei Rich. Simon hist. crit du V. T. lib. III c. 15. p 443 (Rotterd. 1685. 4.): D. est le plus sçavant et le plus judicieux de tous les Critiques qui sont dans ce Recueil (sc. über Seb. Munster, P. Fagius, Vatable, Rob. Stephanus, Castalio, Clarius u. A.) Auch sein Freund Jakobus Arminius zeichnet ihn treffend nach der hermeneut. Seite hin: Quid huic negotio, quod instituis utilius, quam variarum et doctarum interpretationum cum ipsa natura et primae vatum vocis tum phraseos hebraicae significatione collatio? quam similium locorum ex ipso contextu sacro comparatio? quam diligens et accurata omnium illorum inter se expensio et dijudicatio? S. epist. 56 der 2. Centurie bei Gabbema, Illustr. et clar. virorum epistolae. Harlingae 1669. p. 374.

Geist hat einen modernen Anstrich im besten Sinne. Darum fühlt er sich wissenschaftlich einsam. Nur auf Commentare stützt man sich, und der Urtext wird vernachlässigt. Die Besseres lehren, werden angefeindet. Wer von der vulgären Meinung abweicht, ist gleich ein Häretiker; wer Wahrheit schreibt, wird gehasst[34]. Darum schreibe Niemand, der nicht die Welt, so wie sie es liebt, betrügen will. — Wir geben einige Beispiele. In Elohim steckt kein Mysterium. ברא könne an sich bedeuten: aus einer Materie schaffen. שמים sei ein Dual, nicht ein Plural, wie Hieronym. wolle. Die Auslegung von Ruach El. „starker Wind" sei gezwungen, da nachher die Rakiah als Luft erscheine und Wind sei doch nur aer impulsus. Gen. 4, 1 (את יהוה) citirt er für die messianische Deutung Jonathan ben Usiel und verwirft sie: es heisse ope Domini. Aus den Textworten über Henoch folge noch nicht, dass derselbe nie gestorben sei; nur der Apostel bürge dafür Hebr. 11, 5. Gen. 11, 7 ist zu den 7 Erzengeln gesprochen; Tob. 12, 28 wird angeführt und das Buch vertheidigt, wie er überhaupt von den Apokryphen günstiger spricht, als seine Kirche. Gen. 33, 18 deutet er richtig שלם salvus gegen LXX, Euseb., Hieron., Luther und die Tradition. Der Scheol bezeichne Grab und Hades. — Mit aller Energie behauptet er die Unrichtigkeit der Vokale in Jehova; ursprünglich habe יהוה Jave gelautet, contractum ex Jahave, sicut Jacob ex Jaacob. Aber quid non potest recepta consuetudo? ruft er unwillig aus (l. c. p. 165): plus certe quam illud Tertulliani: consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Daniel, David, Salomo sind Propheten zweiten Grades, da sie nicht im eigentlichen Prophetenkanon stehen; denn sie schrieben ja, noch ehe derselbe geschlossen wurde[35]. Zu Exod. 21, 6: die Elohim sind Richter: Christus latius id nomen extendit; hoc non praejudicat sententiae nostrae (p. 195). Vier Ansichten über die Cherubim trägt er vor, ohne sich zu entscheiden; sie wurden ja nur vom Priester geschaut, ehe er ins Allerheiligste ging. Die Hebräer gebrauchten früher die Samaritansiche Schrift, welche dann Esra ins Assyrische umschrieb. Die jüd. Deutung der Handauflegung (Lev. 1, 4) von Sündenübertragung wird abgewiesen.

---

34) Sixtin. Amama muss ihn gegen den Verdacht Socinianischer und Arianischer Ketzerei in Schutz nehmen und s. Zeitgenossen durch das Lob beruhigen: Abhorrebat ei animus ab omni novitate et saepe ad mentionem novarum phrasium et sententiarum inculcabat illud Salomonis: ne moveas terminos antiquos, quos posuerunt patres tui! Vgl. dessen Antibarbarus (ed. in 4° Franeq. 1656) p. 577; auch Gerard Brand, histoire abregée de la reformation des pais-bas, traduite du hollandois, I, p. 439. Dennoch sprachen sich Mart. Geier und Salom. Glassius sehr günstig über ihn aus und selbst Joh. Friedr. Mayer schrieb: Scripta tanti viri merito suo maximi fiunt a viris doctissimis et commendanda omnibus, qui serio proficere cupiunt in studio sacrarum literarum.

35) Er fügt hinzu: Hoc dicere hodie haeresis est. O tempora, o mores! O me infelicem, qui eo devenerim, ubi veritas odio ac senio est, at qui historiae antiquitatisque peritiam habet, non est orthodoxus.

Ueber die Gestalt Jahve's bei Num. 11, 8 will er nichts aussagen, und die Dissonanz mit Exod. 33, 20 lässt er ungelöst. — Vieles ist in die Commentare der Späteren aufgenommen; sein Ansehen steigerte sich im Laufe des Jahrhunderts, wofür schon die Ausgaben der opera posthuma sprechen.

Sixtinus ab Amama, Schüler und Nachfolger von Drusius, wirkte zu Franeker in gleichem Sinne, wenn auch mit geringerer Originalität, vorzüglich ist s. Antibarbarus biblicus, zuerst Amstelod. 1628 in 8⁰, dann in 4⁰, stark vermehrt, Franequerae 1656 ed. Eine barbaries ist es nämlich, die orientalischen Studien geringe zu schätzen. Barbari sunt, qui omne id, quod ipsi non didicerunt, ut haereticum suspectant, qui sub qualibet Ebraea aus Graeca voce heterodoxiam latere mussitant. Die unbedingte Vorzüglichkeit des Grundtextes ist in jener Zeit noch ein Satz, um dessen Behauptung es heissen Kampf gilt. So streitet auch S. wacker gegen die Theopneustie der Alexandrina, gegen das dem Urtexte gleiche Ansehen der Vulgata, überhaupt gegen alle andern Versionen, sobald sie sich nicht stete Correcturen aus dem Grundtext gefallen lassen wollen. Scharf tritt er auf gegen die Allegorie und, recht für seine Zeit passend, gegen den Unfug mit den Typen; ingeniorum luxuries est, ex quolibet homine typum Christi fabricari. Der sensus literalis soll gelten als der richtige, der mysticus nur da, wo der heil. Geist selbst ihn nachweist. Zwischen Wortsinn und Akkommodation sei aber zu unterscheiden (mit Berufung auf Joh. Tarnov, exercitt. biblic. p. 236): mehrere Wortsinne seien nicht zu statuiren. Theologie ohne Bibelstudium ist verwerflich, vollends alte und neue Scholastik. — Die Exegese selbst ist fein und sorgfältig, die Beweisführung stringenter als bei Drusius, das Ergebniss oft richtiger. Häufig beruft er sich auf Erasmus, Ludov. de Vives und ähnliche Gelehrte. Gegen die kathol. Exegese richtet er seine Waffen zumeist; doch nennt er gerne Zeugen der Wahrheit aus dieser Kirche. Den Wahn, dass in Elohim die Trinität angedeutet sei, hätten schon Alphons Tostatus, Cajetan, Bellarmin, Sixtus Senensis widerlegt. Interessant ist seine Zusammenstellung der Ansichten über die oberhimmilischen Wasser: er selbst erklärt aquae nubium. Als Beispiel katholischer Deutung nennt er (aus dem Stellarium coronae B. Virginis, Hagenoae 1498 fol.) zu Gen. 1, 10: die Sammlung der Wasser sei Fülle der Gnaden, diese gleich Maria; Gott selbst nenne sie so, nämlich „Meere" (maria), mithin dasselbe mit Maria, nur anders ausgesprochen. Ausführlich handelt er über das Tetragrammaton gegen Nic. Fuller, der die Aussprache Jehova vertheidigt hatte. Er stimmt Alsted bei, der sich für Jahve entschieden (theolog. paratitla p. 155; Lex. theol. p. 78), und vertheidigt die spätere Entstehung der Vokale. (Der Verf. der Hauptschrift — Lud. Cappellus — über diese Frage ist noch unbekannt, wird aber gelobt.) Ueberhaupt erläutert er viele schwierige Stellen sehr gut, doch ohne zusammenhängende Commentare zu schreiben.

Noch höher steht, was Gelehrsamkeit und exegetischen Tact betrifft, Ludovicus de Dieu (in Leyden), daher auch seine Bemerkungen noch heute rege Beachtung finden. Seine Anmerkungen zu allen Büchern des A. T. schrieb er 1634; zuerst erschienen sie 1648 in 4⁰, dann als Critica sacra sive animadversiones in loca quaedam difficiliora Veteris et Novi Ti. Amstelod. 1693 fol. Dies Werk zeigt recht deutlich, wie richtig man die besondere Aufgabe der Wissenschaft in jener Zeit begriffen hatte. An hebr. Sprachkunde fühlte man sich noch zu schwach, um der jüdischen Tradition entbehren zu können; ihre genaue Kunde war fast die erste Bedingung für Verständniss des A. T., und deshalb war nichts zeitgemässer als Buxtorf des Aeltern Herausgabe der Masora und vieler Commentare in s. grossen rabbinischen Bibel (s. unten). Andrerseits aber galt es mit den zahllosen, sprachlichen und sachlichen Ab-

surditäten der Rabbinen zu ringen, während man sich in der luther. Kirche meist nur theoretisch über Werth und Unwerth der rabbinischen Hülfsmittel stritt. In diesem Scheidungsprozess der Spreu vom Weizen, des Goldes vom Sande haben diese holländischen Exegeten höchst Dankenswerthes geleistet, neben grosser Belesenheit und reicher Combinationsgabe viel richtigen Geschmack und grammatischen Verstand entwickelnd. Man kam zu der lebhaften Einsicht, dass der Literalsinn, um den es sich in allen diesen Erklärungen allein handelte, nichts weniger als leicht zu finden sei — ein merklicher Unterschied von den Exegeten, die nicht auf der Höhe der Zeit standen. Je mehr der Wortsinn als das schwer zu erreichende, aber letzte und befriedigende Ziel erschien, um so mehr ward hiedurch mittelbar dem üppigen Wuchern dogmatischer Analysen und practischer Anwendungen eine Schranke gesetzt. Und dagegen hören wir de Dieu mit vollem Rechte (in s. praef.) eifern. — Er benutzt ausser den Rabbinen fleissig die arabischen und äthiopischen Versionen. Den eigentlichen Wortsinn zu finden ist sein alleiniges Streben. Die messianischen Deutungen berührt er kaum beiläufig bei hervorragenden Stellen wie Jes. 52, 15, und bei Jes. 16, 5 begnügt er sich mit: nec repugno. Doch geht er auch ausführlich auf den Sinn ein, in ächt methodischer Weise, wie z. B. zu Jerem. 2, 31. Mal. 3, 9. Sonst tragen seine Bemerkungen mehrfach den Character von Scholien. Ueberall genaue Vergleichung der alten Uebersetzungen mit Hülfe der Polyglotten. Beispiele: שמים und מים sind Plurale, nicht Duale (wie noch Drusius), obgleich er aus מים Maja ableitet, die Enkelin des Okeanus. Die Cherubim hält er für Wagen nach Ps. 18, 11. Das schwierige מכרת Gen. 49, 5 hat er wohl zuerst nach Ar. Aeth. mit consilia dolosa gegeben. אלוה komme nicht von jurare אלה her sondern aus dem Arab. numen venerari. Hiob 19, 25 ff. bleibt strenge beim Wortsinn, kein Wort von Auferstehung. Zu Ps. 45, 5 schlägt er die Conj. וְהַדֶּרֶךְ et viâ prosperâ vor. Ueberhaupt verdanken wir ihm eine Menge ingeniöser Erklärungen, die heute Gemeingut geworden sind.

4. Erreicht in L. de Dieu die streng grammatische Richtung, ohne mit dem Dogma in Conflict zu kommen, ihren Höhepunkt, so begreifen wir leicht, wie Johannes Coccejus[36]) (eig. Koch, geb. zu Bremen 1603, seit 1643 in Franeker, seit 1650 in Leyden, gest. 1669) es als die dringendste Aufgabe der Exegese ansehen konnte, das ideelle und theologische Element aufs stärkste hervorzuheben. Diese Absicht ist nicht eine Reaction sondern hat im Ganzen den Werth eines wirklichen Fortschrittes, denn er sieht seltener einen Grotius sich gegenüber als vielmehr die stets grösser werdende Neigung zur Scholastik. Wie Wenige seiner Zeit ist er mit grammatischen, lexikalischen, überhaupt

---

36) Van der Hoeven, de Joanne Coccejo 1843. Albert van der Flies, de C. Ultrajecti 1859. Ebrard Art C. in Herzogs theol. Realencyklop. II, 726 ff. Ausserdem meine „Studien zur Föderaltheologie" in den Jahrbb. f. die Theol. X, 2 S. 219 ff.

sprachlichen Kenntnissen ausgerüstet; der Genosse seiner talmudischen Studien, Sixtinus von Amama, findet nicht Worte genug, ihn zu loben (vgl. Antibarbarus p. 307). Den vollen Ertrag philologischen Wissens will er verwerthet wissen — um so leichter findet er aber in dem Buche der Bücher alle Schätze der religiösen Wahrheit. Diese Grundanschauung von der Fülle der Schrift findet in seiner lebhaften und reichen Combinationsgabe ein bereites Werkzeug, der sein eindringender Scharfsinn und seine philologische Dexterität nicht Schranken anlegen sondern vielmehr dienen müssen. Da er stets den Gedanken im Auge hat, ist seine philologische Exegese ungemein kurz und gedrungen; ja sie tritt sogar ganz abgesondert auf, wie bei der Genesis. Selten bietet diese Seite etwas Neues und Brauchbares, was nicht auch in seinem für seine Zeit trefflichen Lexikon den rechten Ort gefunden hätte. Nach der theologischen Seite hin giebt ihm aber die Schrift an allen Orten eine Fülle von Ideen und Beziehungen, und in ihr ruht vor Allem seine exegetische Eigenthümlichkeit. Sie bezeugt seinen hermeneutischen Grundsatz (ad Roman. § 35): Id significant verba, quod possunt significare in integra oratione, sic ut omnino inter se conveniant, ut appareat Deum sapienter et apte ad docendum esse locutum (vgl. oben S. 383). Auf die tota compages orationis legt er den Hauptnachdruck. Was Deo indignum sei, dürfe nirgend hervortreten. Von den alten Allegoristen unterscheidet er sich sehr wesentlich 1) dadurch, dass er den Wortsinn stets möglichst rein zu gewinnen sucht und als ergiebige Quelle aller Folgerungen hinstellt, nicht als Gegensatz zum tieferen Sinn. Denn der Buchstabe als „cortex“ liefert nie den rechten Sinn des heil. Geistes. 2) zersplittert er nicht die Worte, sondern schöpft die Erklärung aus dem Gesammtgeiste der Schrift, von dem alle Theile bis ins Einzelnste durchdrungen sein müssen. 3) sucht er durch glänzenden Scharfsinn seine weiteren Deutungen als nothwendige logische Consequenzen[37]) zu erweisen. Denn zu leugnen, dass der heil. Geist einen solchen Vollsinn beabsichtigt habe, geht gegen die Ehre desselben und ist unfromm. Mithin ist sein Maassstab wesentlich subjectiv; sein Postulat, die Schrift könne nicht das Gottes Unwürdige aussagen, steht also auf gleichem wissenschaftlichen Niveau mit dem hermeneutischen Kanon der Arminianer (Grotius, Episcopius, Clericus), die Schrift könne nichts Absurdes enthalten; denn auch dieses ist ja Gottes unwürdig. So lange man als die höchste erreichbare Aufgabe des Exegeten festhält, den Sinn des heil. Geistes, über alles Wissen und Verstehen der menschlichen Schriftsteller hinaus zu gewinnen, bleibt die Exegese des Coccejus die glänzendste, geistreichste und tiefsinnigste Frucht jenes kühnen Strebens, dem die Einsicht sammt der daraus folgenden Entsagung schwer wird, dass jenes Ideal unrichtig gestellt sei.

---

37) Consequentiae aequipollent revelatis, vertheidigt er gegen Walenburg, der dies leugnete. S. Summa theologiae ex Scripturis repetita (Tom. VI) cp. VI § 75.

Nur wenige Beispiele werden genügen[38]), da die mehr theologische Seite später zur Darstellung kommt. Obgleich C. sich den Spottnamen Scripturarius zugezogen hat, geräth er doch ins Dogmatisiren, sofern er aus jeder Stelle möglichst reichen Lehrgehalt entwickeln will. Bei der Schöpfung (zu Gen. 1, 1) entwickelt er die neunfache actio Dei in fast scholastisirender Begriffsspaltung. Aus Elohim will er die Trinität nicht erwiesen; denn, sagt er mit Thomas v. Aq., qui ad probandam fidem utitur argumentis non cogentibus, cedit irrisioni infidelium. Doch bestimmt er den Geist G. Gen. 1, 2 ethisch. Zu 1, 26: Deus se ipsum ad opus impellit. Das imperium mundi ist die Frucht der Gottähnlichkeit des Menschen. Aus 1, 29 wird das Verbot des Fleischgenusses durch 9 Gründe ausgemerzt. Sehr richtig fasst er dagegen 2, 19 die Namengebung der Thiere als signum Domini. 4, 1 verwirft er die Erklärung vom Messias, את sei hier gleich עם; nur: Supponimus, Evam sperasse aliquid magnum a prole hac primogenita; ideo קַיִן i. e. κτῆσιν nominat. — Nach kurzen Bemerkungen giebt er (zur Genesis) dann ausführliche Erläuterungen, mit einer kurzen Einleitung, welche die Methode des Schriftbeweises darzulegen sucht, — ganz föderalistisch. Diese neuen Noten enthalten die axiomata, quae in valore verborum continentur. Nicht selten treten philosophische Beweise an die Stelle der Exegese. Der Anfang der Welt wird gegen Aristoteles und Andre ausführlich bewiesen. An dem Mythus einer antediluvianischen religiös-reinen Tradition hält er beharrlich fest. Er dogmatisirt viel über imago Dei, aber stets mit logischer Schärfe begründend und entwickelnd. Dies erscheint um so nöthiger, als wir grade aus der Polemik sehen, an wie viel tausend Punkten die dogmatische Tradition schon damals exegetisch erschüttert ist, vorzüglich durch die Socinianer. Dagegen kümmern ihn nicht kleine Differenzen in Gen. 11 (wo die LXX mit Lukas gegen den hebr. Text steht): Deus non voluit chronologias (1 Tim. 1, 4) et genealogias ita esse expeditas, tum quia fidelibus opus non est eas ὡς ἀκριβέστατα cognoscere, tum quia voluit praebere materiam ingeniis partim inquirendi partim altercandi. Hominis pii est in illis libenter aliquid ignorare, hominis vani in talibus se jactare et prae se alios propter quandam scientiam contemnere. Zahlenmysterien (im lev. Cultus) verwirft er. Das goldne Kalb war kein Apis, die Kälber Jerobeams Cherubim. Von Gen. 10 an werden die Noten kürzer, noch spärlicher bei Num. und Deuter., über dessen letzte Kapitel jedoch Tom. I. eine lange Abhandlung enthält. Die poetischen Stellen in den histor. BB. Jud. 5. 1 Sam. 2. etc. erläutert er besonders. — Der Commentar zu Hiob disponirt scharf, ist textuell genau, doch überwiegend erbaulich, hinter Mercier weit zurückbleibend. Deuten die Juden 19, 25 ff. nicht von der Auferstehung, so ists natürlich; denn carent Christi spiritu et in clarissimis hallucinantur. Höchst abweichend von aller exegetischen Tradition: Hiob habe nie an Gottes Gnade, die Freunde nie an seine Frömmigkeit gezweifelt, vielmehr hätten sie ihn wirklich getröstet und ihm bewiesen, dass er nicht gottlos sei.

Tom. II giebt einen Commentar über die Psalmen, mit exegetischer Akribie in den Worten; so z. B. erläutert er den Sinn von רשע, חטא, דרך und giebt die logische Eintheilung zu p. 1: propositio, illustratio, confirmatio theseos explicatae. Ps. 2 zeigt Christi ἐνθρονισμὸς invito mundo, id tanquam in dramate. Sehr unbestimmt zu Ps. 5: precatio sive Davidis sive cujuscunque fidelis sive Christi sive totius ecclesiae. Ps. 9 auf Chr. Denn quis vetabit nos cortice omisso nucleum sectari et ab umbra ad Solem respicere? Vieles deutet er auf geschichtliche Ereignisse später Zeiten, so V. 17 auf die Geschichte der Niederlande. Lässt man die Methode gelten, so ist dieser Comm. zu den Pss. einer der besten im 17. Jahrh. und steht viel höher als die gleichzeitigen Arbeiten der luther. Kirche. Dabei fehlt fast alle Polemik gegen andre Ausleger. — P. 531 ff. erläutert er die letzten Worte Davids 2 Sam. 23. Weniger bedeutend sind seine annotatt. in proverbia Sal.; dispositio et explicatio ecclesiastae; cogitationes de cantico Canticorum 1665, der

38) Sie sind entnommen der Ausgabe aller Werke 5. Aufl. 1702 (erste 1675).

Pfalzgräfin Elisabeth, Königin von Böhmen, gewidmet. — Nach einer synopsis et medulla prophetiae folgen Commentarii in prophetiam Jesajae. Observationen, Applikationen, Doctrinen folgen der Exegese selbst. In der genauen Disponirung ist er fast Vorläufer der Bengel'schen Schule. Die Deutung greift auch hier über in die christliche Zeitgeschichte: die Anwendung des A. T. in der Apokalypse schien ihm das Recht dazu zu geben. So muss denn Jes. 19, 2 die Streitigkeiten nach dem Tode des grossen Constantin andeuten, Kap. 23 auf Karl den Gr. passen und 33, 7 den Tod Gustav Adolfs weissagen. — Der dritte Theil enthält den Comment. in Jeremias (1668), der an Werth den andern Arbeiten nachsteht. Aehnlich die Auslegung des Ezechiel und die Observationem zu Daniel, besser die zu den kleinen Propheten. In der collatio Hoseanae prophetiae et Johanneae apocalypseos ersetzt der logische Formalismus nicht den Mangel der guten Exegese; die Schwierigkeiten des Textes bleiben unerledigt; Hosea ist eitel Prophetie. Schlagend tritt hier der Grundfehler der Coccejanischen Exegese (nach dieser Seite hin) hervor: er kennt keine eigentliche Prophetie, sondern nur Apokalyptik, und deutet jene in diese um. Die Hauptereignisse, auf welche alle Prophetie sich bezieht, sind: die Ankunft des Messias im Fleisch und die Vollendung der Welt; in der ersten Zeit erscheinen 6 Zeichen, in der zweiten 7, jene im A., diese im N. B. Er entnahm sie aus der mystischen Deutung von Deuter. 33, 1—29, doch auch aus Deut. 32, 21—44, am klarsten aus der Apokalypse.

Nicht trotz, meist wegen dieser Schattenseiten übt Coccejus nicht nur auf die eigne Kirche einen sehr bedeutenden Einfluss aus, sondern erringt auch hohe Achtung bei den Lutheranern, welche die übliche Polemik gegen alles Reformirte wesentlich beschwichtigt. Es rühmen ihn Geier, selbst Calov, Alberti (Stifter des Leipziger collegii philobiblici), Sagittarius, Spener und vollends die pietistische Schule. Sein Bestreben, der Exegese den Primat unter den theologischen Disciplinen wieder zu sichern, findet Anerkennung; selbst sein Gegner Maresius will auf den Namen eines theol. textualis und rationalis (opp. authentativus) nicht verzichten. Joh. Heinr. Majus schreibt: animum inprimis ad fontes intendit et nulli se mancipavit (ohne novator zu sein); — quae docuit, docuit verbis scripturae vel popularibus, usu receptis et intelligibilibus. Sonst galt der Spruch: Grotius nusquam in literis sacris invenit Christum, Coccejus ubique.

Seine Schüler befolgen zwar im Ganzen seine Methode, weichen aber im Einzelnen viel von ihm ab. Wir nennen Franz Burmann: Erklärung des Pentateuch und der übrigen Bücher des A. T. bis zum B. Hiob (zuerst holländisch, ins Deutsche übertragen). Das Werk von Joh. Braun de vestitu Ebraeorum gehört insofern hieher, als es Exodus 28 ff. Lev. 16 u. s. w. ausführlich erläutert. Beide überragt Hermann Witsius, der in s. Miscellanea sacra und Meletemata Leydensia zahlreiche Stellen des A. T. commentirt, obgleich mehr bei Gelegenheit realer Fragen, wie Stiftshütte, Prophetie, Synedrien, als e professo wegen besondrer Schwierigkeit. Dagegen verfasste Salomon van Til (in Leyden) einen Commentarius literalis de tabernaculo Mosis seu in cpp. XXV ad XXX Exodi, und einen Comm. ad Psalmos (holländ. und deutsch übers.) sowie über Maleachi. Es überwiegt die apokalyptische Deutung, welche v. T. möglichst überall zu begründen sucht. Sein Hauptargument ist: der Ps. ist der Kirche auch des N. T. zur Erbauung gegeben, ergo bezieht er sich auch auf die neutestamentlichen Zeiten. So z. B. Ps. 5: auf die Opposition des antichristlichen Reiches; 8, 1: über das Sterben für den Sohn; Ps. 9 auf die letzten grossen Verfolgungen der Kirche am Ende der Tage; 17 von einem Gläubigen, der zur Zeit Christi oder bald darauf Gott anruft; bei Ps. 19 leugnet er dagegen die Beziehung auf Christus, weil Paulus Röm. 10,

18 ihn nicht anführe. (Daraus entnimmt A. H. Francke, der S. van Til sehr oft benutzt, die Warnung, wie wenig man sich selbst auf die besten der neueren Exegeten verlassen könne.) Doch Pss. 20. 21. gehen auf Christus. In Ps. 30 „rühmt ein jedweder Israeliter über eine allgemeine Erlösung des Volks des Herrn"; in 31, 1 — 9 rede Christus, 10 — 19 ein betrübter und von 20 an ein diesen tröstender Israelit; Ps. 37 gehe auf die erste Zeit des Neuen Testamentes wegen Matth. 5, 5; selbst 40, 12 ff. rede nicht Christus mehr, sondern ein Gläubiger; 43 beziehe sich auf die 1 Makkab. 2, 42 erwähnten Chasidäer (wie denn überhaupt die Annahme prophetischer Beziehungen der Pss. auf die makkabäische Zeit damals nicht selten war). Sehr ungern und selten lässt T. die Deutung auf die davidische Zeit gelten, am liebsten bezieht er die Pss. auf die Zeiten kurz vor, während und bald nach der Erscheinung Christi; zugleich ist er in der persönlich christologischen Wendung des Sinnes ebenso massvoll, wie in dem Herübergreifen in die nachchristliche neuere Geschichte (was mehr in der Form der Parallele und Anwendung geschieht vgl. Ps. 107) — im Allgemeinen eine wunderliche Mischung von gesunden Blicken und prophetisirender Phantastik, neben welcher die nüchterne, oft glückliche Auslegung des nächsten Wortsinnes ihr eigenthümliches Gebiet behauptet. — In seiner „Einleitung in die prophetischen Schriften" (holl. 1685. 4, deutsch 1699. 4.) folgt er ebenso wie Abraham Gulich (librorum propheticorum V. et N. T. compendium et analysis. Amstelod. 1683 in 4) den Anschauungen seines Meisters von den sieben Perioden der christlichen Kirche.

5. Die freiere (zum Theil arminianische) Richtung. Hugo Grotius (eig. H. de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. zu Rostock 1645)[39]) hat, obgleich überwiegend Staatsmann, Jurist und Philologe, in der alttestam. Exegese epochemachend gewirkt, nicht indem er einen mächtigen Umschwung herbeiführte, sondern dadurch dass er ein Ferment in die Bibelforschung hineintrug, dessen Wirkung nach und nach immer grössere Dimensionen annahm. Grotius verfasste zum ganzen Alten Testamente, mit Einschluss der Apokryphen, „annotationes" — die weder eigentliche Scholien noch gar einen fortlaufenden Commentar ersetzen sollen. Keineswegs ist die kurze Erläuterung je der schwierigsten Stellen der Hauptzweck; denn viele bleiben unerwähnt oder erhalten nur dürftige Notizen. Vielmehr soll nur die cursorische Lectüre durch sporadische Winke erleichtert werden — ein Zweck, der, wie wir sahen, auch den Pietisten vorschwebte, um eine Gesammtkenntniss des biblischen Inhaltes zu begünstigen. Philologisches bieten die Noten in geringem Umfange, und auch die Sinnerklärung, obgleich er sich in lakonischen, höchst lichtvollen Winken als Meister zeigt, verräth zwar stets den philologisch geübten Kenner, bietet aber oft wunderliche Irrungen. Technisch betrachtet, sind diese Anmerkungen in vielen Stücken unvollkommen, schon deshalb weil der Zusammenhang der Rede nirgend reproducirt wird, ja weil auch der Sinn der einzelnen Verse selten zur Reproduction gelangt. — Was ihn dagegen so bedeutend macht, ist seine ausserordentliche Freiheit von der christlichen Tradition der Exegese, die kühle Klarheit, mit der er den Text rein als wissenschaftliches Object betrachtet, sowie der grosse weltgeschichtliche Hintergrund, auf dem die Urkunde der Schrift nur Eine unter vielen bedeutsamen Grössen

---

39) Ueber s. Verdienste als Exeget vgl. Segaar, Oratio de Hugone Grotio, humanorum et divinorum N. T. scriptorum interprete 1783. 8.

erscheint: selbst ein Laie schreibt er eigentlich nur für Laien. Die Bleigewichte der dogmatischen wie der ascetischen Tendenzen, welche die Exegese in ihrem Streben stets behinderten, sind völlig abgethan; schon deshalb musste der Blick freier werden. Die jüdischen Erklärer kennt er sehr genau; er folgt ihnen mit umsichtiger Kritik; dass er hierin zu viel gethan, war natürlich, da sie am meisten Kenntniss und Unbefangenheit zu besitzen schienen. Daher traf ihn denn auch der alte Vorwurf des „Judaizare“, ebenso wie Calvin. Das rein wissenschaftliche Moment der Exegese Calvins tritt bei ihm in aller Nacktheit resp. Reinheit auf, während das mehr dogmatisch-biblische in Coccejus einen übertreibenden Fortsetzer fand. Doch hat er keineswegs, wie man wohl gesagt hat, abstract vernünftigen Kategorien den Schriftsinn untergeordnet. Er zerbrach die Hauptfessel, welche die freie Entwickelung der Exegese des A. T. am meisten gehindert hatte, — die unbedingte und wörtliche exegetische Auctorität des N. T. Vgl. s. Erkl. des ἵνα πληρωθῇ zu Matth. I, 22. Vielmehr ist die Verbindung eine sehr lose (typisch-allegorische), welche den eigentlichen wahren Sinn des A. T. nirgend trübt. Die völlige Unvereinbarkeit jener schiefen Auctorität mit der Voranstellung des Literalsinnes steht im Hintergrunde seiner exegetischen Thätigkeit und Methode. Allein entweder hielt er es für nicht angemessen oder noch für unzeitig, jenes Band ganz zu durchschneiden. Die kirchliche Bedeutung des Schriftgebrauchs schien damals jenes Band unbedingt zu fordern. Und daher gewahren wir die eigenthümliche Erscheinung, dass er an sehr vielen Stellen einen sensus sublimior, abstrusior, mysticus zugiebt, in welchem bes. prophetische Stellen gefasst werden könnten, und der die Brücke zum N. T. schlägt, wo er der zeitgenössischen Tradition die Hand reicht. Sehr gern erwähnt er, dass auch die Juden die Stellen so mystisch ausgelegt hätten. Dem aufmerksamen Leser aber kann es unmöglich entgehen, dass diese allegorischen Wendungen niemals die eigentliche Meinung des Grotius ausdrücken, dass sie seiner wissenschtlichen Ansicht als etwas Fremdes gegenüberstehen; über den Vorwurf einer hermeneutischen Inkonsequenz hätte der kluge Staatsmann vielsagend gelächelt, ohne ihn abzuwehren. Der mystische Sinn war offenbar für ihn eine nothwendige Concession an den Zeitgeist, nicht als ob er seine wahre Ansicht hätte verhüllen wollen, sondern weil er ihn als kirchlich nothwendig betrachtet haben mag[40]). Und dies mochte wohl seine Ueberzeugung sein. Denn die Art, wie er diesen zweiten Sinn behandelt, trägt fast einen zwiefachen Anstrich. Meistens wird bei einem Schrifttheil z. B. Psalm kurz erwähnt: der höhere Sinn gehe auf Christus, während dann die Noten weder die Art und Weise andeuten noch auch irgendwie eine Ausführung dieses Sinnes geben. Parenthetisch sagt er einmal: latet enim mysticus sublimior sensus in plerisque psalmis. Eine höhere Richtigkeit und wahre Tiefe bot ihm dieser Sinn auf keinen Fall. Die jüdische Deutung, sofern sie dieser Richtung günstig ist, wird meist mit agnos-

---

40) Aehnlich stellte sich Lessing zum Christenthume seiner Zeit. Vgl. „Erziehung des Menschengeschlechts“ §§ 68. 69.

cere eingeführt; häufig ein noch kühleres creditur. Andrerseits gesteht er zu, dass der mystische Sinn klarer sei und besser passe: Saepe evenit, ut verba in s. myst. significationem habeant apertiorem minusque figuratam; ja derselbe lasse sich clarius et limpidius auf Christum beziehen, — nur dass die Schriftsteller selbst dies nicht gewusst haben. — Ueberhaupt liegen sehr freie Anschauungen im Hintergrunde seiner Schriften, vielleicht halb unbewusst in dem seines Geistes. Dahin führt die Erwägung der am meisten in die Augen fallenden Eigenthümlichkeit seiner Noten: ich meine die Fülle von Anmerkungen und Parallelen aus den Klassikern, die von staunenswürdiger Combinationsgabe und präsenter Gelehrsamkeit Zeugniss geben. Denn ohne dass er es ausspricht, rauben eben diese Parallelen in dem Grade, in welchem sie wirklich passen, den Anschauungen des A. T. ihre Originalität.

Seine Annotationen fanden bald grossen Beifall, nicht nur innerhalb der remonstrantischen Partei, sondern auch in der ganzen gebildeten Laienwelt der Niederlande. Ausserhalb des Landes scheinen sie wohl erst durch Vermittelung der Coccejanischen Schriften bekannt geworden und in ihrer „Gefährlichkeit“ schnell begriffen worden zu sein. Seit Abrah. Calov erscheint er regelmässig (bei den Lutheranern) unter den Feinden der Kirche. Der Deismus empfing von ihm starke Anregungen. Im Beginn der rationalistischen Zeit gaben Vogel (in Halle) und nach s. Tode Döderlein die Annotationen heraus mit eignen Vermehrungen Hal. 1775. 76 in 4., dazu Död. Auctuarium Annot. Grot. in V. T. Hal. 1779.

Die Beispiele werden ebenso die Schatten- wie die Lichtseiten seiner Exegese vergegenwärtigen müssen. Dabei ist zu beachten, dass wir eine gründliche Deutung nicht fordern dürfen, da der Zweck der Annotationen eine solche ausschliesst. — Gen. 1, 2 ist der Geist Gottes ἡ δύναμις ἡ διαπλαστική oder mit Chrysostomus ἐνεργεία ζωτική. Zu Gen. 1, 26 „faciamus“ — Mos est Hebraeis de Deo ut de rege loqui; reges res magnas agunt de consilio Primorum. Dass er die Engel als Angeredete denkt, liegt darin stillschweigend; oft lässt er Manches errathen. Harmonisirend (vgl. 3, 16. 22) schwächt er 2, 17 die Todesdrohung: vires tuae, sustentatae ante per arborem vitae, deficient, quae via est ad mortem. Oft giebt er treffende Parallelstellen wie zu 2, 19 (Nennung der Thiere) Ps. 147, 4: dominii signum; auch nennt er gerne die ersten Vertreter einer Ansicht. Bisweilen scheint er seine Ansicht nur durchschimmern lassen zu wollen, wie zu 2, 21: Aegyptii costas in somniis ad uxores referebant, teste Achmete — gleich als wenn die Weibesschöpfung ein Mythus mit ägypt. Färbung wäre. 3, 8 (Wandeln Gottes): cum motu quodam aeris insolito qui signum divinae praesentiae. 3, 15 enthält nichts von Christus; nach Gal. 4, 26 könne der Weibessaamen auf die Christen gehen. Die Cherubim 3, 23: igne impervio obseptum paradisum. „Der Hebräer“ nenne alle ausserordentl. Werke Gottes „Engel“; G. denkt an die Naphtaquellen bei Babylon (diese ignis divinitus immissi reliquiae). 4, 12: Kain mit Orest verglichen; bei den langen Lebensjahren c. 5 beruft er sich nur auf Varro. Harmonisirend deutet er 7, 2 die unreinen Thiere auf fleischfressende; und weist zu 49, 10 die Hegemonie Juda's bis Christus geschichtlich nach, da Schilo = qui mittendus est. — Den Dekalog erklärt er sehr ausführlich. Die Wunder sind ihm sichtlich unbequem: satis multa sunt in sacris historiis miracula, ut nova extra necessitatem nullique usui comminisci nihil sit opus. Die Eselin Bileams Num. 22, 22 — denn Maimonides' Ansicht, ihr Reden sei Vision, ist unrichtig — stellt Gr. auf dieselbe Linie mit den heidnischen Fabeln, gleich als wenn er an diese glaube: neque tamen similium

portentorum desunt historiae. Asinus locutus Bocchoride in Aeg. regnante apud Eusebium; bos locutus apud Livium saepe et Euseb. Meminere et Plinius, Polybius, Plutarchus. Die Metapher bezeichnet er wohl in alter Weise als sensus allegoricus, so zu Num. 22, 27, wo er den Sinn findet: non tentanda ea, quae supra nostras sunt vires, also gleich mit „wider den Stachel löcken“ Act. 9, 6. Zu Deut. 4, 15 zeigt er, dass viele Profanscribenten gleichfalls einen bildlosen Gottesdienst als den allein wahren gefordert hätten und giebt zu Jes. 40, 18 noch Nachträge. Der Stillstand der Sonne Jos. 10, 13 ist phrasis poetica nach den Hebräern. Der Sinn: Gott habe den Kämpfenden Muth und Ausdauer verliehen; der Hebräerbrief wisse nichts von jenem Factum. Dennoch fügt er hinzu: impossibile Deo non est Solis cursum morari aut etiam post solis occasum speciem ejus in nube supra horizontem extanti per repercussum ostendere — so eigenthümlich verschlingt sich hier der strenge Supernaturalismus mit naturalistischen Ahnungen! — Hiobs Geschichte ist factisch, aber poetisch dargestellt: contigit agentibus in deserto Hebraeis; der unbekannte Autor lebte zwischen Salomo und Ezechiel wegen Ez. 14, 14. In 19, 25 ff. ist der Erlöser Gott, der den von der Krankheit fast verzehrten Leib Hiobs wiederherstellen wird, was er auch gethan hat. — Ps. 2 geht zunächst auf David, im sensus sublim. auf Christus. Zu Ps. 8, 6 heisst es lakonisch: ea felicitas per peccatum amissa per Christum redditur, wie die Juden dies auch vom Messias glauben. Aber der „Feind“ ist Saul. Gott hat sich aus dem Munde der Kinder nach V. 3 eine Macht bereitet sc. ex mirabili mammarum structura ad alendos infantes eo alimento, quo in utero (!) assueverunt, quas mammas sine ullo magistro attrahunt infantes, quibus id initium est στοργῆς. In 16, 10 liege der Sinn: quanquam undique opprimor a Saulo, tamen certus sum ex promissione regni mihi facta, non fore ei potestatem me interficiendi. Ps. 22 Davidis profugi calamitates describit. V. 19 gelte von David μεταφορικῶς: für Einziehung der Güter. Ps. 45: Hochzeit Salomos mit der ägypt. Prinzessin, auch auf Christus. Doch führt er nirgend diesen myst. Sinn durch, gleich als wenn derselbe mit der Aufgabe des Exegeten nichts zu thun hätte. Nur Ps. 110 geht direct auf Christus; V. 7: sic Christus nullum tempus omisit, quo opera diaboli destruere posset. Die Bauleute in 118, 22 sind Saul et aula ejus, der Eckstein also David. — Die Weisheit in Proverb. 8 ist die des Gesetzes; Philo wird citirt und gebilligt. — Das Hohelied handelt von der Liebe Salomos zur ägypt. Prinzessin: Creditur autem Salomon, quo magis perennaret hoc scriptum, ea arte id composuisse, ut sine multa distortione allegoriae in eo inveniri possent, quae Dei amorem adv. populum Israelit. exprimerent (so der Chald. und Maimonides). Ille amor typus cum fuerit amoris Christi erga ecclesiam, Christiani ingenia sua ad applicanda ad eam rem hujus carminis verba exercuerunt, laudabili studio — was fast ironisch klingt.

In den Propheten tritt nun die falsch historisirende Neigung deutlich hervor — als Reaction gegen übertriebene Christifikation. Jes. 2, 1 gehe wohl auf die Befreiung von Rezin und Pekah; aber schon die Hebräer hätten es auf die Zeiten des Messias bezogen. 4, 2: germen Domini sunt primo sensu reliquiae exsulum (zu den Zeiten Esras), mystice autem Christus et Christiani. 6, 1: die Seraphim sind angeli forma ignea, ministri divinae irae, quae flammae comparatur. 6, 3: Trina vocis unius repetitio vehementer affirmat — also nichts von Trinität. Die wichtige Stelle 7, 14 umgeht er völlig. C. 9 und 11 werden auf Hiskias gedeutet, sub quibus laudibus sublimiore sensu latent Messiae laudes. Daher muss 11, 3 aussagen: er wird beim Anblicke selbst des grössten feindlichen Heeres nicht verzweifeln sondern den Propheten glauben. Cap. 13 ff. verlegt er die Zeit zwischen Sanherib und Nebukadnezar; der Feind Babylons ist Dejoces. Alle Weissagungen von 1 — 36 gehen auf die Zeiten des Hiskias. Dennoch beschränkt er den prophetischen Blick keineswegs auf die damalige Zeit. — Der zweite Theil, der vom Exil bis in die Makkabäischen Zeiten reicht, ist von Jes. selbst verfasst. Die Regierungen des Manasse, Josia, Jojakim habe Jes. als zu unwichtig übersprungen. Cum autem omnia Dei beneficia umbram in se contineant eorum quae Christus praestitit, tum praecipue ista omnia quae deinceps praenuntia-

buntur (Jes. 40—66), verbis saepissime a Deo sic directis, ut simplicius limpidiusque in res Christi, quam in illas, quas primo significare Esaias voluit, conveniant. Dabei sei Alles auf die Juden des Exils berechnet. Der Knecht Gottes ist 42, 1 ff. Jesajas: sublimius autem haec impleta sunt in Christo, cujus figuram, quantam potuit, gessit Esaias, ut et Jonas, Jeremias et alii — 52, 13 ff. bezieht er auf Jeremias, als figura Christi, trotz der Einleitung zu 53, 1: potius et sublimius, saepe et magis κατὰ λέξιν in Christum, aber das Wie dieser Beziehung bleibt unberührt. — Daniel fällt vor Jeremias. Wie er dem Propheten reine Prädiction zuschreibt, so ist auch D. ächt, damit das göttliche Vorherwissen um so heller leuchte und damit man die Juden nicht hindere, die Zeiten des Messias zu erkennen. — Charakteristisch, dass der Commentar zum Siraciden ausführlicher ist als der zu Chronik, Esther, Esra, Neh., Job, Pss., Koh., Prov., Thren., Cant. zusammengenommen.

Nachahmer fand Grotius z. B. in Johann Price (commentarius in Psalmorum librum in Crit. sacri Francof. II, 1119 ff.), der die Parallelen aus den Profanscribenten einseitig häuft und deshalb von Clericus (ars critica I, 420) getadelt wurde u. A.

6. Ein neues Moment, das textkritische, führte Ludov. Cappellus in die Exegese ein; denn bei seinen zahlreichen Observationen bleibt ihm dies die Hauptaufgabe. Die kritischen Noten überwiegen den Commentar. Vgl. Commentarii et notae criticae in V. T. Amstelod. 1689 fol., von s. Sohne Jac. Cappellus hgg. Das Werk enthält auch die wenig bedeutenden exeget. Bemerkungen seines Bruders Jacob C. Zu diesem kritischen Momente verhielt sich seine Zeit mehr abwehrend, selbst wo die Richtigkeit seiner textkritischen Ergebnisse unangefochten blieb. — Der Engländer Edward Pococke (ausführl. Comment. über Hosea, Joel, Micha, Maleachi in s. opp. theol. Tom. II. Lond. 1740 fol., vgl. Meyer III, 451) blieb mehr in den Geleisen eines Drusius und de Dieu, und zeigte neben tüchtiger Sprachkenntniss Sinn für das historische Element.

Clericus[41]) ist nicht nur als Kritiker sondern auch als Exeget von bedeutendem Einflusse gewesen, derselben Richtung wie Grotius, aber philologisch gebildeter. Er commentirte vor Allem die historischen Bücher des A. T. (hgg. v. Chr. M. Pfaff. Tub. 1733): 1693 begann er mit der Genesis, 1696 vollendete er den Pentateuch; 1708 folgten die übrigen historischen Bücher. Er will übrigens nur einen philologischen Commentar geben; die Scheidung desselben von der theologischen Exegese war zeitgemäss; die Nothwendigkeit, beide Momente organisch zu verbinden, ward selten gefühlt. Cl. ist bedeutend sichrer in s. Exegese, viele Irrthümer beseitigt sein unbefangner, scharfer Blick; von der Auctorität der Rabbinen hat er sich fast völlig emancipirt. Zahllose Ansichten, die damals für neu und ketzerisch, heute für unumstössliche Axiome gelten, begründete er mit einer Umsicht, die selbst heute wenig zu verbessern übrig lässt. Die hebr. Sprache hielt er nicht für die primaeva: überhaupt bilden sich Sprachen nicht auf einmal sondern allmählig durch viele zusammenwirkende Ursachen. In das Wesen einer Uebersetzung thut er tiefe Blicke, stellt die höchsten Anforderungen,

41) Ueber ihn vgl. van der Hoeven, de J. Clerico. 1843.

weist die grosse Schwierigkeit nach, ja die Unmöglichkeit einer ganz genauen Wiedergabe des Sinnes, und begründet so den Widersinn einer lateinischen Vulgata, die gleichen Rang mit dem Urtexte hätte. In s. kritischen und exegetischen Ansichten anfangs sehr kühn, ward er später vorsichtiger. Nach den sentimens de quelq. théol. sollte der Pentateuch von einem samaritanischen Priester herrühren, den der König von Assur nach Samarien schickte; nach späterer Ansicht ist er von Moses, doch interpolirt. Sollte anfangs Elohim auf ursprüngliche Idololatrie zurückgehen, so meint er später, die Hebräer gebrauchten es von Gott πληθυντικῶς, nur die Cananiter hätten darunter mehrere Götter verstanden. Sonst weichen s. Ansichten doch sehr von den damals für orthodox geltenden ab. Einige Beispiele: ברא bedeute keineswegs präcise creare ex nihilo; Gen. 3, 15 geht nicht auf Christus, noch 12, 3 auf die gesammte Nachkommenschaft Christi, wie 15, 6 nicht für eine Rechtfertigung ohne Werke spreche. Zu Gen. 5 weist er nach, im schroffen Gegensatze zu allen Ansichten über die chronologia sacra, der heil. Geist habe sich um die Chronologie wenig gekümmert, da in der Genealogie die Monate ausgelassen seien, deren Addition oder Subtraction leicht mehrere Jahre ergäbe. Bei Adam sei es sehr unwahrscheinlich, dass er erst im Alter von 130 Jahren drei Söhne gezeugt habe, mithin gehe das Zeugen auf die Zeit vorher wie nachher. Das lange Leben sei, ausser der Dei voluntas, mit aus natürlichen Ursachen zu erklären: nicht sei das göttliche Motiv die Frömmigkeit gewesen, da ja auch viele Gottlose so lange lebten. Ueber das Licht ohne Sonne Gen. 1, 3 will er nicht subtilius philosophari. Die Zerstörung Sodoms ward durch ein Ueberfluthen des Meeres verursacht; der Stillstand der Sonne Jos. 10, 12 ist kein Wunder (wo er den Gedanken von Andr. Masius verfolgt), u. Gen. 49, 10 handelt nicht vom Messias. Der angelus Dei ist nicht der Logos, sondern geschaffen. Die Beschneidung war früher bei den Aegyptern üblich. (Ueberhaupt schliesst er sich viel an Spencer an und den Text betrachtet er ähnlich wie L. Cappellus.) In seiner (bibliothèque universelle T. IX) Abhandlung de poesi Hebraeorum, wie in den Commentaren weist er der hebr. Poesie den Reim zu und zeigt ihn schon im Lamechsliede u. Ex. 15 auf. Das Geschlechtsregister Davids, meint er, sei viel zu kurz; die Berufung Usher's auf den ordo naturae weist er als unglaublich zurück: eher sei an menda librariorum zu denken. In der Einleitung zu den historischen Büchern deutet er darauf hin, dass diese selbst nicht auf einen Autor hinwiesen, und dass ebensowenig zahlreiche Zeugnisse von der persischen Zeit dies Dunkel aufhellten. Weniger bedeutend sind seine Anmerkungen zu den Propheten und Hagiographen, dem Principe nach Grotius folgend, nur dass der grammatische Sinn noch schärfer als Hauptobject der Auslegung hervortritt. Dieser geht z. B. in Ps. 16, 10 nur auf David, obgleich die jüd. Auslegung hier den Messias finde; auf den letzteren geht er aber ausschliesslich Jes. 52, 13 ff., 7, 14 beziehe sich zwar auf einen damaligen Knaben, aber auch auf Christus. — Seine geschichtlichen Erläuterungen dagegen sind werthvoll. Auch wo er irrt, zeigt er sich umsichtig, ver-

ständig, voll natürlichen Scharfblicks und Wahrheitssinnes. Die Belege aus Profanschriftstellern sind zutreffend und nicht überladen, obgleich, wie bei Grotius, Art und Maass der Parallele im Dunkel bleiben. Seine fermentartige Wirkung mag die des grossen Staatsmannes noch übertreffen, wesentlich unterstützt durch seine fortlaufende Kritik der literarischen Zeiterscheinungen in der biblioth. universelle (in 25 Tomis v. 1686—1693) und der bibl. choisie (in 27 T. von 1703—1713). Wie die keines andern Zeitgenossen, nähert sich seine Exegese dem Typus des modernen wissenschaftlichen Geistes. — Die Zahl seiner Gegner war übergross. Wir erwähnen nur Val. Löscher, de caussis ling. Ebr. lib. I c. 2. 3. Deyling, observv. II, 2 § 21. Carpzov, critica s. p. 165. Wolf, bibl. hebr. II, 6, 3. Witsius, miscell. lib. I c. 14. Wie stark übrigens, besonders bei den Klerikern, sogar im freien Holland das Misstrauen gegen jede wissenschaftliche Arbeit war, zeigen z. B. solche Klagen, wie wir sie von Campeg. Vitringa in der epistola dedicatoria zu s. archisynagogus (1685) lesen. Als Angriff auf die lautre Theopneustie erschien schon die Ansicht, Moses habe die Genesis ex schedis Patriarcharum verfasst, oder die, Job habe zwar mit s. Freunden s. Geschichte geschrieben, aber ein eleganter arabischer Geist fügte die metrische Form hinzu und später auctore Spiritu S. sei das Buch ins Hebräische übertragen, oder die, miracula non esse multiplicanda neque ordinem a Deo in natura constitutum destruxisse, obgleich kein Wunder der Schrift geleugnet wird.

7. Die vermittelnde Richtung hat ihren Hauptvertreter in Campegius Vitringa (seit 1681 in s. Vaterstadt Franeker Prof. d. hebr. Sprache, st. 1722), dessen Commentar zum Jesajas (zuerst Leovardiae 1714, dann Herborni 1715—1722, in 2 t. und Basil. 1732 in drei B. folio)[42]) bes. seit Gesenius zwar hochgeschätzt aber selten in dem rechten Lichte gesehen wird. Eine glänzend geschriebene, treffliche Vorrede lässt über seine Methode keinen Zweifel, welche die Vorzüge von Grotius und Coccejus mit einander zu verbinden sucht. Die Auslegung habe ins Auge zu fassen den sensus genuinus, das Object oder Subject der Rede, endlich seien die themata ex accuratiore prophetiae interpretatione collecta mit der Geschichte zu vergleichen. Der Weg sei die demonstratio, dabei müsse man Hypothesen aufstellen, quo tempore characteristice prophetiae figendae sint. Die mystische Auslegung der alten Zeit sei zu verwerfen, weil sie sofort den Blick von den Zeiten des Jesajas abwende. Denn man müsse sich an strengere Gesetze binden und vor Allem die prima implementa der Weissagungen aufsuchen. In den entgegengesetzten Fehler falle Grotius, der den Messias nur mystice et allegorice finden wolle — eine Methode, in der er dem Abenesra folge,

42) Vgl. die gute Recension in der bibliothèque choisie. T. XXVII, 378 sqq. — Der Commentar ist übersetzt (ohne die allegorisirenden Beigaben) von Büsching, mit Vorrede von Mosheim 1749. 51 in 4°. Herm. Venema edirte 1734 (Leuwarden) Commentationes (Vitringae) ad librum prophetiarum Zachariae quae supersunt.

der selbst wieder den Moses hakkohen zum Vorgänger habe. Die alte Tradition spreche übrigens dagegen. Trotz vieler Lobsprüche, die Gr. erhält, sagt er: haud fere aliter (rem tractavit) acsi Marcionis aliqua recoqueretur haeresis und verweist auf die bekannten Stellen des N. T. Luc. 24, 27 u. a. Von Coccejus heisst es dagegen: certe in accurata intelligentia sermonis hebraei et dictionis sacrae nemini virorum doctorum sui temporis secundus fuit. Getadelt wird, dass er in eigentlichem Sinne directe et ἀμέσως die Weiss. auf Römer, Juden und Christi Reich beziehe. Es sei ein Vorurtheil, dass die Propheten nur über dunkle und entfernte Dinge geredet hätten[43]). Der communis sensus gebiete, die Erfüllung eher in der nächsten als in der fernen Zeit zu suchen. Vielmehr sei zu scheiden zwischen der anfangenden und unvollkommenen, und der vollendeten Erfüllung[44]). Sector ipse quoque spiritualia, ut augustiora et praestantiora, doch setzen hierin ratio, lumen prophetiae et prudentia spiritualis Schranken. Alting habe alles nur auf die letzten Dinge bezogen, Coccejus auch die mittleren Zeiten gelten lassen. Prophetiae requirunt liberale implementum; denn man irrt, sobald man nur an Einem Merkmale hängen bleibt und nicht auf den Context achtet. Für die Auslegung der Propheten nimmt er indess kein eigentliches donum in Anspruch: er fordert rationelle Demonstration, die durch keine Inspiration verstärkt werden könne. Den Sinn jeder Stelle sucht er aufs genaueste zu ermitteln mit methodischer Umsicht und bewunderungswürdiger Sorgfalt. Er kennt, wie kein Vorgänger, die Eigenthümlichkeit der Bibelsprache und benutzt den ganzen bis dahin vorhandenen Apparat. Auch die verwandten Dialecte werden zur Aufhellung schwieriger Bedeutungen reichlich verwendet. Für eigenthümliche Redeweisen giebt er gern klassische Parallelen, wie zu 1, 6: Tuscul. lib. III c. 22. ad Attic. lib. II c. 1. Mystischer Sinn wird übrigens auch in blossen Metaphern gefunden, wie wenn Berg — Reich bedeutet; und oft enthält der sensus μυστικώτερος nur eine stärkere Emphase (das nannte er dann wohl θεολογικῶς interpretari[45])): so bedeutet Jehovah Zebaoth die wirksame Providenz und Weltregierung Gottes nach s. ewigen Rathschlüssen. Der Hauptnachdruck fällt stets darauf, dass die Orakel nicht direct auf Christi Zeit sich beziehen. Auf die Schranken des Contextes weist er oft hin; den mystischen Sinn müsse necessitas, prophetiae cohaerentia, inprimis phrases gebieten. Nicht selten scheint es, als ob er in diesen Deutungen sich widerwillig dem Geiste seiner Zeit beuge; gerne protestirt er gegen die Willkühr, da die richtige Exegese wirklich überzeugen solle. In grösster Bescheidenheit entschuldigt er sich, wenn ihn praejudicium und imaginatio oder Mangel

---

43) Ex praejudicio vitiati affectus eventa sui temporis potiora, prisci autem viliora habent. Accedit subinde antiquae historiae imperitia. Tom. II p. 10.

44) Das Urtheil von Gesenius (Comm. z. Jes. I, 133), V. sei der Coccejanischen Auslegungsmethode zugethan, ist demnach wesentlich zu modificiren.

45) Vgl. Typus doctrinae propheticae 1708 p. 185.

an lux und eruditio getäuscht haben sollten, gleich als wenn er die Dissonanzen seiner Anschauungsweise ahne. — Dass Vitringa, trotz dieser Einsichten, trotz einer nicht seltnen, wenn auch sehr milden Correctur Coccejanischer Behauptungen, dennoch die vollendete Erfüllung in die späten, selbst nachchristlichen Zeiten setzt, das liegt in seiner zu nahen Verknüpfung der (von ihm auch commentirten) Apokalypse mit der alttestamentlichen Prophetie — eine Anwendung des Satzes, dass das N. T. in der Exegese das Alte führen müsse, vor Allem in prophetischen Dingen. Qui spiritu usi sunt praeceptore, sapiunt spiritualia, sagt er. Er überspannt die Analogie des h. Geistes und so wird ihm die Prophetie apokalyptisch. Weil Jes. 2, 19 in Apok. 6, 16 benutzt ist, deutet er jene Stelle mit auf die letzten Zeiten. C. 25 findet sein implementum *προληπτικόν* in den Zeiten der Makkabäer, mystisch aber in der Verfolgung des Evangeliums im XVI. sec., vorzüglich in den Niederlanden. Andrerseits liegt in c. 27 nur der Sinn: Gott werde die heidnischen Mächte zerstören, und in V. 1 den Satan finden wollen, ist lusus ingenii et conjectatio, wenn auch cogitatio pia. — Die äussre Anordnung ist diese. Zuerst giebt er die Uebersetzung des Abschnittes, dann bespricht er scopus, argumentum, analysis, ermittelt das Subject der Prophetie und die scena hypotheseos, secundum quam hujus viri interpretatio instituenda sit. Hierin wird die ganze Zeitlage genau untersucht, und die historischen Beziehungen mit dem Orakel im Detail festgestellt. So ist er der erste Exeget, der die zeitgeschichtliche Exegese mit solcher Evidenz begründet, wenn auch mit der Weitschweifigkeit, welche Zeitgeschmack und Plan ihm auferlegen. Auch seine Darstellung trägt schon vielfach einen modern rationellen Typus. Und jener innre Dualismus eignet ja meist solchen Erscheinungen, welche zwei sonst divergirende Zeitrichtungen zum ersten Male versöhnend zusammenzufassen streben.

Entschiedner wendet sich von den Coccejanischen Ausschreitungen Vitringa's Zeitgenosse ab: Johann van Marck (Prof. zu Gröningen und zu Leyden, st. 1731), der die kleinen Propheten ausführlich commentirte, mehrere wichtige Stellen des Pentateuch (Gen. 47—49. Num. 22—24. Deuter. 29—33) und auch andre ausgewählte Stellen des A. T. erläuterte[46]). Den Hauptwerth legt er stets auf den grammatischen Sinn, erklärt z. B. Joel 1, 4 von einer Heuschreckenverwüstung und ist weniger ausführlich als Vitringa, obgleich er die Deutungen auf die späteren Schicksale der Kirche keineswegs ausschliesst.

8. Die epochemachende Bedeutung, welche Albert Schultens (geb. 22. Aug. 1686 in Gröningen, seit 1713 Prof. in Franeker, seit 1729 in Leiden, † 26. Jan. 1750) in Betreff der hebräischen Grammatik, mehr noch der Lexikographie zuzuschreiben ist, eignet ihm weniger in der Exegese. Sein grosses Verdienst besteht indess darin, dass er die hergebrachte Ueberlieferung in den Wortbedeutungen einer eindringenden Kritik unterzog mit Hülfe des Arabischen, es ist mithin mehr

---

46) S. Schriften s. bei Meyer IV, 439 Anm. 93.

tiefliegend, insofern er vielfach die ersten exegetischen Elemente richtiger ausprägte. Ueber dem Blick aufs Einzelne tritt ihm die Rücksicht auf den Zusammenhang mehr zurück, welche in den bisherigen Richtungen der Exegese vorgewaltet hatte. Viel bedeutender als die animadversiones philologicae et criticae ad varia loca V. Ti. Amstelod. 1709, die er späterhin nicht mehr recht anerkennen wollte, sind s. Commentare über Hiob (T. II. Lugd. Bat. 1737. 4.)[47]) und über die Sprüche Salomonis (ib. 1748. 4.). — Beide noch heute höchst schätzenswerth, wenn auch mit den Cautelen zu gebrauchen, zu denen seine Geltendmachung des arabischen Dialects ohnehin nöthigt. Der erstere ist zu bekannt, als dass es Proben bedürfte, die überdies zu weitläuftig ausfallen müssten: meisterhaft ist die in der Einleitung gegebene Kritik seiner Vorgänger, unter denen er Pineda und Mercerus vorzüglich hochstellt. Dem Coccejus steht er sehr frei gegenüber und Grotius wird achtungsvoll beurtheilt, wenn auch bei den schlagendsten Punkten (wie 19, 25 ff.) ohne Zustimmung.

Die Fülle exegetischer Schriften, von denen wenige grössere Abschnitte der Bibel behandelten, veranlasste mehrere englische Gelehrte (Johann Pearson, Anton Scattergood, Franz Gouldman und Richard Pearson) eine grosse Sammlung dessen zu veranstalten, was sie für das Beste hielten. So entstand das Werk Critici sacri (auch Anglicani) London 1660, 9 Bde. fol.[48]), das des Guten wenig auslässt, doch auch vom Mittelmässigen viel bietet, im Ganzen einer wissenschaftlichen Richtung im Sinne von Drusius huldigend. Sie geben ein ziemlich getreues Bild der Exegese von 1550 — 1660. Eine Reihe von Abhandlungen monographischer Art ziert das Werk. In der neuen Ausgabe ist vor Allem Drusius reichlich vertreten. Sonst sind benutzt Seb. Münster, Paul Fagius, Isidor Clarius, Lucas Brugensis, Sixt. Amama, Simon de Muis, Hugo Grotius (tract. de decalogo Ex. XX), Christophe Cartwright, Seb. Castalio, Phil. Cadurcus, Franz Forerius, David Hoeschel u. A. — Einen Auszug, mit reichen Vermehrungen, gab Matthias Polus in s. synopsis Criticorum aliorumque scripturae s. interpretum. Lond. 1669. 5 voll. fol. (Frankf. 1679. 1712, beste Ausg. v. Leusden Ultraj. 1681—86), welche noch deutlicher ein Bild der Exegese des 17. Jahrh. giebt und die Nothwendigkeit exegetischen Fortschrittes noch klarer vor Augen rückt. — Ein werthvolles übersichtliches Register über die exeg. Literatur lieferte Joh. Georg Dorscheus (zuerst in Strassburg, dann in Rostock, † 1659) in s. Biblia numerata, seu index specialis in omnes V. et N. T. libros . . . Frcf. 1674. 4. von Joh. Grambsius hgg. u. nach des Verf. Tode mit Zusätzen versehen. Aehnliche bibliographische Arbeiten lieferten G. Serpilius (Lebensbeschreibungen der bibl. Scribenten.

47) Abgekürzt hgg. von Vogel in Halle 1773. 74 in 8.

48) Der grösste Theil dieser ersten Auflage ging in dem fast gleichzeitigen grossen Londner Brande unter. Eine zweite Aufl. erschien Francof. 1697. 7 Bde. 2 Suppl. 1700. 1701, veranlasst durch einen in Amsterdam erschienenen Nachdruck.

Leipz. 1708 ff. 15 Th. in 8.), J. A. Zeitfuchs (Bibl. Wegweiser. Frkf. 1722. 4.), Theoph. Alethaeus (Bericht von den alten und neuen Commentariis und andern exeg. Arbeiten. Leipz. 1718 ff. pt. 8 in 8.), Wendler, Schwindel (1721) u. A. Am besten fasste am Schlusse unserer Periode das bibliographische Material zusammen Michael Lilienthal in s. Biblischen Archivarius der h. Schrift Alten Testamentes. Königsberg u. Leipzig 1746 in 4.; mehr kritisch verarbeitet lieferte eine Geschichte der Exegese Buddeus in s. Isagoge historico-theol. ad theologiam universam. Lips. 1727 in 4.

C. Die römisch-katholische Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche hatte das Tridentinische Concil (vgl. S. 278) die Interpretation an kirchliche Normen gebunden und ihrer Freiheit beraubt. Die mildere Auslegung Cajetans (in s. Vorrede zum Pentateuch), dies gehe nur auf den Geist der Lehre der Kirchenväter, verwirft zwar auch Pallavicini (Gesch. d. Conc. v. Tr. Lib. VI c. 18) nicht; indess trifft sie nicht den Sinn des Concils. Bei dem grossen Dissensus der Väter über Biblisches ist freilich diese Schranke weniger wichtig als die, welche der lateinischen Vulgata gleiches Recht mit dem Urtext einräumte. Denn (indirect) wurde dadurch jede Kritik der Vulgata leicht widerkirchlich, mithin das Studium der Originalsprachen überhaupt gefährlich. Der Literalsinn sollte principgemäss dem kirchlichen Sinne nachstehen oder, was dasselbe, sich a priori mit diesem decken. — Hieronymus Oleaster zeigte, wie wir sahen (Comm. z. Pent.), gutes Streben aber wenig Kenntniss des Hebräischen, wie die grössere Mehrzahl der kath. Ausleger bis heute: daher musste sein Bemühen, den ächten Sinn der Worte zu finden und sogar die Rabbinen kritisch zu benutzen, meist erfolglos sein. — Titelman (Franziskaner in Löwen) suchte (in s. Adnot. ad psalmos) die Methode der alten Väter und der Neuen zu vereinigen; die Menge heterogener Bemerkungen macht die Arbeit nützlich, aber die Idee einer richtigen Exegese schimmert kaum durch. — Der Jesuit Bonfrère († 1643), auch von Protestanten oft benützt, vergleicht (Comm. z. Pent.) fleissig die alten Versionen; doch hindert ihn s. Unkenntniss der Grundsprachen an treffendem Urtheil, während er in einer Masse fremdartigen Stoffes s. Erudition zu zeigen sucht. — An dem gleichen Fehler leiden die weitschichtigen Commentare des berühmten Cornelius a Lapide († 1637) über d. ganze A. T.[49]); von wahrem Fortschritt ist nicht die Rede, da die Absicht einer homiletischen Stoffsammlung vorzuherrschen scheint. Sehr viel Kenntniss, selbst der Rabbinen, zeigt Nicol. Serarius († 1609), aber ohne Kritik und exegetischen Sinn. Leon Castro sucht in s. Comment. über Jesajas die beiden kirchlichen Versionen und die Auslegung der alten Väter zu rechtfertigen, indem er die Rabbinen und ihre Anhänger widerlegt. Mehr Kenntniss und vor Allem mehr Urtheil zeigt Franz von Ribera in s. Comment. über die kleinen Propheten: er folgt vorzüg-

49) Commentaria in omnes S. S. libros. Venet. 1688. 16 Bände folio.

lich Hieronymus und berücksichtigt oft neuere Ansichten; den Literalsinn stellt er gern in den Vordergrund, ohne den Allegorieen und dem mystischen Sinne zu entsagen. Zwar will Augustin Steuchus d' Eugubio (C. in Pentat.) die ursprüngliche Bedeutung der hebr. Worte eruiren, aber sein Streben die lat. Vulgata, vorzüglich gegenüber den LXX, zu rechtfertigen, verdirbt Alles. In s. praef. ad psalmos zeigt er, dass die Unbestimmtheit der Worte im Hebräischen auch dem Griechischen eigne, doch ohne Glück. — Dagegen übt Bellarmin in s. Comment. über die Psalmen eine tüchtige Methode, indem er die beiden Hauptversionen nach dem Original prüft; grammatisch und kritisch wenig bewandert, lehnt er sich darin vorzüglich an Genebrardus, der, demselben Zwecke huldigend, mit mittelmässiger Sprachkenntniss gegen die neuen Hebraizantes streitet. Dagegen lehnte sich Simeon de Muis (Comm. in psalmos) meist an die Rabbinen, nur in den messianischen Hauptpsalmen der Kirche folgend: sein Streben geht auf grammatischen Literalsinn. Der Dominikaner Malvenda verfasste zwar eine recht schlechte Uebersetzung des grössten Theiles des A. T., begleitete dieselbe aber mit lesenswerthen Noten, in welchen er alle „möglichen" Uebersetzungen des Hebräischen (bis zum Unsinne) angiebt. Werthvoll sind die Scholien über d. A. T. von Joh. Mariana († 1624), in denen er die Grundbedeutung der hebr. Worte zu ermitteln sucht: so sei ברא keineswegs ex nihilo creare. Seine geringern Kenntnisse ersetzt er annähernd durch Scharfsinn, Fleiss und exegetischen Tact. Des Jesuiten Jakob Gordon Annotationen zum A. T. schliessen sich enge an den Literalsinn des Textes an, geben indess viele chronologische, apologetische, polemische Abschweifungen. In solchen dogmatischen Digressionen erstickte der Comment. über Hosea von Philippeau, der nur vier Kapitel behandelt, trotz seines starken Volumens[50]). Von ähnlicher Grösse ist der Commentar zu Ezechiel von Hieronymus Pradus und J. Baptist Villalpandus (Romae 1596—1604. 3 Bde. fol.), welche vor Allem das letzte Tempelgesicht des Propheten anschaulich zu machen suchten. — Die Arbeiten vieler andrer kathol. Exegeten (Eman. Sa, Wilh. Est, Joh. St. Menochius, Jac. Tirinus) sammelte Jean de la Haye in s. biblia magna (5 Bde. Paris), mehrere andre noch in s. Biblia maxima. Paris 1660 in 19 Bden. Eine ähnliche Sammlung erschien, bes. vermehrt durch die Auslegungen von Jakob Benignus Bossuet († 1704), dem berühmten Bischofe von Meaux, in 28 Bänden 4. zu Venedig 1747. Am bedeutendsten ist jedoch der Commentaire literal sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament par Augustin Calmet. Paris 1724 ff. in 8 Bänden folio. Sein stetes Absehen ist auf eine grammatische Interpretation gerichtet. Durch eine Fülle trefflicher historischer Bemerkungen, durch unbefangne Kritik der patristischen Exegese, durch besonnene Rücksichtnahme auf alte Versionen, durch Verschmähung der mystischen Allegorie entschädigt er für manche Deutungen (wie bei Gen. 3, 15),

50) Näheres über diese Ausleger s. bei Richard Simon, hist. crit. du V. T. 1685 p. 419 ff., dem wir uns hauptsächlich angeschlossen haben.

in denen er der kirchlichen Orthodoxie folgt, und bleibt einer der ausgezeichnetsten und klarsten katholischen Exegeten, so wenig Anerkennung und Nachfolge auch seine richtigeren Principien in seiner Kirche fanden. Denn die kirchliche Norm des consensus Patrum erschwerte hier in noch viel höherem Grade als in der evangelischen Kirche die Einsicht, dass nur der richtig verstandene Literalsinn der Schrift ihren Inhalt wahrhaft wiedergebe.

§ 45.

Die biblischen Hülfswissenschaften.

I. Die linguistischen Hülfsmittel.

Die Geschichte der Exegese hat wiederholt gezeigt, in wie hohem Grade vorzüglich die Erklärung des A. T. durch gründlichere Kenntniss der sprachlichen Mittel sowie der geschichtlichen, gesellschaftlichen, geographischen, rechtlichen Verhältnisse Israels und Asiens überhaupt bedingt sei. Die Disciplinen, in welchen diese Hülfskenntnisse gleichsam zu Hause sind, nehmen in unsrer Periode einen bedeutenden Aufschwung und erfreuen sich vielseitiger Förderung, — Fortschritte, welche weniger einer theologischen, als einer humanistischen Anregung zu verdanken sind. Vor allem gehören die linguistischen Forschungen ganz der Philologie an und stehen mit ihr in naher Wechselwirkung. Ihr fruchtbringender, fördernder Einfluss auf das Verständniss des A. T. steht leider zu ihrem wahren Werthe ausser Verhältniss; sie führen vielfach ein Sonderleben. Die Ursache haben wir nicht in einem antitheologischen Geiste der Zeit zu suchen, sondern in der Abneigung der Theologie, von der niedriger stehenden Philologie sich beeinflussen zu lassen und den Forderungen derselben die Consequenzen des starren Dogmas zum Opfer zu bringen. Wie jene Forschungen in Holland die trefflichste Pflege fanden, so ist hier auch ihr günstiger Einfluss auf die Theologie am eindringendsten. Das lebhaftere Studium der hebräischen »Alterthümer« gedeiht hier am meisten und trägt wesentlich dazu bei, den ächt geschichtlichen Typus des Alten Bundes zu verdeutlichen. Die Anfänge einer allgemeinen Religionsgeschichte weiten den Blick aus und gebieten, für Israel einen bestimmten historischen Act zu finden. So fördern beide Reihen von Studien die nähere Er-

kenntniss des A. T. und schlagen die Brücke, auf welcher unsere Darstellung von der Betrachtung der Urkunden zu der der Offenbarung übergeht. —

Erläuterungen.

1. Für die Kenntniss der semitischen Dialecte ward im 17. Jahrh. nicht nur ein tüchtiger Grund gelegt sondern es wurde dieselbe auch so weit gefördert, dass erst dieses Jahrhundert, ja erst die letzten Decennien wesentliche Fortschritte von jenen sichern Grundlagen aus aufzuweisen haben.

Nach den dürftigen Versuchen eines Jakob Christmann, des ersten Deutschen, der eine arabische Grammatik herausgab (1582), eines Ruthger Spey, der im Anhange zu einer Edition der sechs ersten Kapitel des Briefes an die Galater in arabischer Sprache den etymologischen Theil der arab. Grammatik sehr lückenhaft bearbeitete (1583), lieferte Peter Kirsten (v. 1608 — 1610) eine vollständigere und methodischere Arbeit, den syntaktischen Theil jedoch nur nach der bekannten arab. Grammatik, der Dscharumia (die früher zu Rom in der mediceischen Druckerei fehlerhaft edirt war) dunkel und buchstäblich übersetzend [1]). Ungleich bedeutender und auf lange Zeit genügend war die Grammatik von Thomas Erpenius (eig. van Erpe, st. 1624) in Leyden [2]), gestützt auf reiche Kenntniss der Literatur, auf arabische Grammatiker und auf den Ertrag mündlicher Belehrung durch Araber und Türken. Der Stoff ist gut geordnet, vollständig, reichlich durch Beispiele erläutert und lichtvoll dargestellt, obgleich die Syntax kurz ausgefallen ist. Einen kürzeren Grundriss liess er bald folgen [3]). Den letzteren Mangel ergänzte annähernd und in weitschweifiger Darstellung Franz Martelotti [4]), während Philipp Guadagnoli (Romae 1642 fol.) u. Cellarius bes. die arabische Metrik behandelten. Auf diese Arbeiten fussen die kleineren grammatischen Anleitungen der Wasmuth, Sennert, Germanus de Silesia, Cellarius u. A. In gedrängter Kürze gab einen guten Abriss Joh. Christian Clodius (in Leipzig, st. 1745) [5]) mit Rücksicht auf die arabische Vulgärsprache.

Die steigende Bereicherung des Occidents durch eine Fülle arabischer Handschriften weckte das Bedürfniss nach einem bessern Lexikon, als dem des Petrus von Alcala (Granada 1505. Franz Rapheleng, un-

---

1) Ueber diese Anfänge s. Hirt, orient. und exeget. Bibliothek I, 3 ff. III, 3 ff. und Meyer III, 30 ff.

2) Grammatica arabica. Leidae, in officina Raphelengiana. 1613. 4., später wiederholt edirt von Deysing 1636, von Golius 1656, von A. Schultens 1748 und 1767.

3) Rudimenta linguae arabicae. Leidae 1615. 8.

4) Institutiones linguae arabicae. Romae 1620. 4.

5) Theoria et praxis l. arab. h. e. grammat. arab. — opera et studio J. Chr. Clodii. Lips. 1729. 4.

terstützt durch ein arabisches altes Glossar und Scaliger's treffliche handschriftliche Vorarbeiten, unternahm es aus seinen reichen Collectaneen einen Auszug zugeben und ein besseres Wörterbuch herzustellen. Doch erst seine Söhne konnten unter thätiger Beihülfe von Erpenius das Werk vollenden (Lexicon Arabicum. Leidae, 1613. 4). Leider beschränkt es sich meist auf die erste Conjugation und häuft kritiklos viele Wortbedeutungen, oft irrig und lückenvoll, wie Erpenius in einem Anhange dies ausführt: immerhin war jedoch eine Grundlage gegeben, die das Studium erleichterte. — Weit bedeutender ist der thesaurus linguae arabicae von Anton Giggeji in 4 voll. fol. Mailand 1632. Gegründet auf einen reichen Apparat arab. Handschriften, unter Benutzung der arab. Lexikographen bes. des Dschauhari und des Firuzabadi, übertrifft er an Reichthum wie Gehalt alle früheren ähnlichen Arbeiten. Doch werden nicht hinlänglich die Bedeutungen auf Eine Grundbedeutung zurückgeführt, nicht die gebräuchlichen Conjugg. eines Zeitworts angegeben, nicht die zu Einem Stammwort gehörigen Wörter zusammengestellt, unangesehn den Mangel der Auctoritäten und der häufigen Unrichtigkeit der Bedeutungen. Das viel kürzere Lexikon von Germanus de Silesia[6]) berücksichtigt auch arabische Redeweisen (nicht nur Wörter) und scheidet genauer die Sprache der Bücher von der des Volks. Durch umfassende Lectüre zahlreicher Handschriften, besonders von Lexikographen und Scholiasten, und durch eine tiefe Sprachkenntniss unterstützt verfasste Jacob Golius, des grossen Erpenius Nachfolger in Leyden († 1667), ein bisher wenig übertroffenes Wörterbuch[7]), am meisten an Dschauhari sich anschliessend und an Gedrängtheit, glücklicher Auswahl, innrer Gediegenheit das grosse Werk von Giggeji verdunkelnd. Die Wörter sind besser geordnet, die gebräuchlichen Conjj. genannt, die Bedeutungen zwar nicht genetisch, aber doch angemessener disponirt und häufig Gewährsmänner angegeben. Auf ihn stützten sich vornehmlich die Herausgeber kleinerer Glossarien, auch Edmund Castellus (s. unten), der indess unter allseitiger Benutzung seiner Vorgänger, vorzüglich aber der arab. Bibelversionen Manches zu bessern im Stande war.

2. Auch das Syrische und Chaldäische fand in diesem Zeitalter gute Pflege. Ausführlicher als die Grammatiken von Widmannstad (1571) und Andreas Masius (1572) war das Werk des Syrers Georg Amira (aus dem römischen Maronitencollegium), in welchem die syrischen Grammatiker benutzt waren. Doch bleibt die Behandlung ungleichmässig, die Darstellung weitläuftig, oft dunkel, ohne übersichtlichen Sprachsinn. Die kürzeren Abrisse von Cellarius (Porta Syriae 1677) und von Jakob Alting (synopsis institutionum chaldaearum et syrarum 1676 u. ö.) förderten daher das Studium des Syrischen viel mehr. Nach und nach wurden jedoch auch originale syrische Werke bekannt, wäh-

---

6) Fabrica linguae arabicae. Romae 1639 folio.

7) Lexicon Arabico-Latinum contextum ex probatioribus orientis lexicographis. Accedit index latinus copiosissimus, qui Lexici Latino-arabici vicem explere possit. Lugd. Batav. 1653 folio.

rend man bisher fast nur aus den Bibelübersetzungen schöpfte. Hermann's v. d. Hardt elementa syriaca (1694 in 8. 1701. 1718) erleichterten das Erlernen der Sprache durch grössere Vereinfachung. Viel Bedeutenderes leistete aber Christian Benedict Michaelis[8]: die Methode ist besser, der Stoff vollständiger, die Paradigmen lichtvoller, die Syntax erscheint reicher. — Aus dem N. T. entwarfen brauchbare Glossare Crinesius (Witebergae 1612. 4), Martin Troost (1623) und sehr vollständig Aegidius Gutbier (Hamburg 1667. 8.), als Anhang zu seiner Ausgabe des syrischen N. T. Viel besser erfüllte aber seine Aufgabe Carl Schaaf in s. lexicon syriacum concordantiale (Lugd. Bat. 1709. 1717. 4), in gleichem Umfange, aber nicht in gleichem Grade auch Antonio Zanolini (Patavii 1742. 4). Dagegen leisteten die polyglotten Lexika sehr Bedeutendes und das syrische Wörterbuch von Edm. Castellus beginnt erst durch neueste Arbeiten (Bernstein) antiquirt zu werden.

Das Verständniss des Chaldäischen fördert vor Allem der grosse Johann Buxtorf, der Vater: zunächst durch s. Grammatik, in welcher neben dem Talmudischen auch das Syrische Darstellung findet, gleich gut in Etymologie und Syntax[9]. Alting's Abriss verweilt nur beim biblischen Chaldaismus, während Cellarius auch die Targumim berücksichtigt[10]. Auch hier erwarb sich didactisches und methodisches Verdienst Herm. v. d. Hardt durch s. elementa chaldaica (1693). — Den gesammten Sprachschatz, gewonnen aus der Lectüre einer grossen Menge chaldäischer, talmudischer und rabbinischer Schriften, bereichert durch das talmud. Lexikon, den Aruch, stellte in zwanzigjähriger Arbeit Johann Buxtorf zusammen, obgleich dem bescheidenen Sohne nicht nur die Herausgabe zufiel sondern auch der Ruhm eines umsichtigen Mitarbeiters gebührt — ein Werk, noch heute unübertroffen[11] durch grösste Reichhaltigkeit und (für jene Zeit) treffliche Methode. Daneben tritt das sonst sehr brauchbare chald. Lexikon von Schaaf (1686. 8.) in den Hintergrund. — Fürs Rabbinische gaben Danz, Joh. Heinrich May und Adrian Reland gute Anweisungen[12]. — Das Samaritanische förderte Joh. Morinus durch die erste Grammatik[13]; grössre Genauigkeit und

---

8) Syriasmus i. e. grammatica linguae syriacae, cum fundamentis necessariis, tum paradigmatibus plenioribus, tum denique ubere syntaxi et idiomatibus linguae instructa. Halae 1741. 4.

9) Grammaticae chaldaicae et syriacae libri III. — Inserta quoque passim est dialectus talmud. et rabbin. Basil. 1615. 8.

10) Zuerst in der Schrift: Chaldaea in tres provincias divisa 1678. 4, dann in: Chaldaismus seu grammatica nova linguae chaldaicae 1685. 4. Auch den Rabbinismus lehrte er in einer institutio grammatica 1684.

11) Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum. Nunc primum in lucem editum a J. B. fil. Basileae 1639. fol.

12) Näheres siehe bei Matth. Pfaff, introductio in hist. theol. literariam. Tubingae 1724. 4. p. 68 ff.; in Wolf, bibliotheca hebraea II, 591 ff.; auch vgl. Zenker, bibl. orientalis, für diese ganze Literatur.

13) In s. opuscula hebraeo - samaritica. Paris. 1657. 12. p. 1 — 93.

Vollständigkeit zeigen aber die horae Samaritanae von Cellarius 1682 (die Grammatik p. 59 — 114), der auch samaritanische Typen anwandte und Excerpte aus dem Pentateuche gab. Wie jener (a. a. O.), so machte auch dieser den Versuch eines samarit. Glossars, freilich in sehr beschränktem Umfange.

3. Nach den dürftigen Versuchen, eine Grammatik der äthiopischen Sprache zu entwerfen [14], von Marianus Victorius (Romae 1552. 4) und von Jakob Wemmers, welcher auch ein fehlerhaftes und sehr lückenvolles Lexikon ausarbeitete (Romae 1638. 4), erwarb sich Hiob Ludolf (eig. Leutholf aus Erfurt, 1624 — 1704), Gelehrter und Staatsmann, unterstützt durch den abessinischen Abt Gregorius, unsterbliche Verdienste um die Cultur dieser Sprache. Alles aus äthiopischen Drucken, die er meist selbst veranstaltete, sowie aus Handschriften schöpfend, gab er 1661 ein Lexikon sowie eine Grammatik heraus (studio et cura J. M. Wansleb, der den Druck in London besorgte). Beide Werke erhielten aber durch wesentliche Bereicherungen und Verbesserungen in ihrer zweiten Ausgabe (Frankfurt 1699. 1702) das Gepräge einer für jene Zeit ausserordentlichen Vollkommenheit — jenes sorgfältig, wohlgeordnet, fast vollständig, reichhaltig an Beispielen, diese methodisch, voll sprachvergleichender Illustrationen, in der Syntax besonders gründlich. Auch fügte er Grammatik und Lexikon des amharischen Dialectes bei (1698 fol.). Durch eine „Geschichte Aethiopiens" suchte er mit dem Schauplatz näher bekannt zu machen (Frankf. 1681, mit einem Commentar 1691). Spätere edirten und übersetzten nur einzelne Theile der äthiopischen Bibel. —

Für das Persische schrieb zuerst Ludov. de Dieu eine Grammatik (rudimenta linguae persicae. Lugd. Batav. 1639. 4), ebenso der Engländer Grave (1649) und der Carmeliter Ignatius a Jesu (1661). Nach einem Aufenthalt in Persien selbst, schrieb Angelus a S. Josepho Gramm. und Wörterbuch (Amstelod. 1681 fol.), die indess nur bescheidnen Ansprüchen genügten. — Eine brauchbare Grammatik des Türkischen schrieb zuerst der Deutsche Hieronymus Megiser 1612; ihm folgten 1640 Andr. du Ryer und 1641 Giovanni Molino, der auch ein Lexikon hinzufügte. Ein gleiches that, doch schon türkische Typen anwendend, Bernardus a Parisio, dessen Werk Petrus de Albavilla ins Italienische übertrug. Der wissenschaftliche Character dieser Arbeiten steht zwar auf niedriger Stufe, doch halfen sie den sprachlichen Horizont erweitern.

4. Sowohl der Gebrauch der Polyglottenbibeln als auch die Einsicht, dass der linguistische Gewinn erst durch ein paralleles Studium der semitischen Dialecte bedingt sei, führte die Forscher früh zu einer synoptischen Behandlung derselben. Nur das Nächstverwandte fasst noch

---

14) Ueber die früheren Leistungen von Potken s. Meyer a. a. O. I, 218f. Die Arbeiten von Theodor Petraeus, Joh. Georg Nissel und Karnrad sind unbedeutend.

Lud. de Dieu zusammen[15]). Weiter geht Joh. Ernst Gerhard (der Sohn des berühmten Dogmatikers, st. 1668), welcher mit einer derartigen harmonia perpetua, wobei auch das Aethiopische und Arabische vertreten ist, Schickard's institutiones linguae hebraeae bereicherte (Jenae, 1647 in 4). A. Hottinger stellt kurz und übersichtlich das Characteristische zusammen[16]); das Gleiche zeichnet Castellus und Nicolai aus, die ihren Wörterbüchern eine grammat. Harmonie hinzufügten. Die aramäischen Dialecte stellte Wilhelm Hilliger (summarium linguae aramaeae. Witeb. 1679. 4) gut zusammen; Andr. Sennert (Witeb. 1658) legte das Arabische zu Grunde, in einem späteren Werke die Darstellung des Rabbinischen (1666).

Ungleich schätzbarer waren jedoch die polyglotten Lexika, für welche unsre Periode eine ganz besondere Neigung zeigt. Das erste Werk dieser Art ist von Valentin Schindler (st. 1604), der mit grossem Fleisse den ganzen ihm erreichbaren Wortvorrath in einem fünfsprachigen Wörterbuche[17]) vereinigte, dessen Revision und Herausgabe er jedoch nicht erlebte. Das Hebräische bildet die Grundlage, da das Werk ein Verständniss des A. T. in s. Versionen erleichtern will. Natürlich ist der Wortvorrath noch sehr beschränkt, bes. im Syr. und Arab., und in der Angabe der Bedeutungen ist viel Irriges: das Arab. ist noch mit hebr. Typen gedruckt, für welches noch nicht einmal das Raphaleng'sche Lexikon benutzt werden konnte, und das er aus einzelnen Handschriften (des Pent., Psalter, N. T., Koran, Edrisi, Avicenna) selbst schöpfen musste. — Viel gedrängter ist das heptaglotte Lexikon von H. Hottinger[18]), aber ungleich genauer und gründlicher: die scheinbare Gleichartigkeit vieler Worte täuscht ihn nicht über den Unterschied. Ueberdies benutzte er fürs Syrische den syr. Lexikographen Isa bar Ali, fürs Aethiopische stellte ihm Ludolf seine Collectaneen zu Gebote; im Samarit. unterstützte ihn das Wörterbuch von Morinus. — Dennoch steigerte es nur das Verlangen nach einem grösseren Werke, das den linguistischen Gewinn der Zeit vollständig vereinige. Dies verfasste Edmund Castellus[19]) — (eig. Ed. Castle zu Cambridge, st. 1685) mit Verlust seiner Lebenskraft, seines Gesichtes und fast seines ganzen Vermögens — eine herrliche Zugabe der Londner Polyglotte. Im Ara-

---

15) Grammatica linguarum orientalium, Hebraeorum, Chaldaeorum et Syrorum, inter se collatarum. Lugd. Bat. 1628. 4.

16) Grammat. quatuor linguarum, Hebr. Chald. Syr. Arab. harmonica. Heidelb. 1659. 4.

17) Lexicon Pentaglotton, Hebr. Chald. Syr. Talmud. — Rabb. hgg. von Engels und Keuchen. Hanoviae 1612 fol., später 1649. 1695.

18) Etymologicum orentiale sive Lexicon harmonicum heptaglotton (sc. mit d. Aethiop. und Samar.). Frcf. 1661. 4. Die Beschreibung desselben s. bei Meyer III, 67.

19) Lexicon heptaglotton, Hebr. Chald. Syr. Samar. Aeth. Arab. conjunctim et Persicum separatim. Londini 1669, gross folio. (300 Exemplare gingen in dem grossen Londner Brande 1663 verloren.)

bischen unterstützte ihn Murray, abgesehen von der Benutzung der früher genannten lexik. Werke, im Syr. Beveridge (des Thomas von Novaria — 1636 — und des Syrers Bar Bahlul Arbeiten benutzend), im Chald. zog er ausser Buxtorf u. A. das Wörterbuch des Cohen de Lara zu Rathe u. s. w. Leider zeigte sich hier auch das Unbequeme dieser Harmonie, da das Hebräische zu Grunde gelegt wurde und die lautähnlichen, oft sehr verschiedenen Worte der Dialecte sich demselben anreihten, so dass ein Gebrauch des Werkes für selbständige Lectüre der anderen semit. Dialecte fast nicht möglich war. Der syrische Theil, den J. D. Michaelis separat herausgab, dürfte wohl der gelungenste sein; auch im Arab. übertrifft er bisweilen selbst Golius an Reichhaltigkeit; am dürftigsten ist das Samaritanische. — Bequemer, methodischer und kürzer ist das hodegeticum orientale von Fr. Nicolai (Jenae, 1670. 4), welcher das bisher Bekannte geschickt verarbeitete; und am Schlusse konnte er noch des Castellus Werk benutzen. — Weniger zum Bibelstudium geeignet, mehr rein philologisch ist das klassische Wörterbuch der arab., pers. u. türk. Sprache von Franz v. Mesgnien Meninski (Wien 1680, 4 Bde. folio), mit beigegebener Grammatik. — Ueber die fortgehenden Publicationen von semitischen Werken vgl. Wahl, allgemeine Geschichte der morgenl. Sprachen und Literatur. Leipz. 1784 S. 440 ff. — Eine Uebersicht des damals bekannten Materials liefert Hottinger in s. bibliotheca orientalis. Ueber den Inhalt des Talmud geben Buxtorf P. (de abbreviaturis hebraicis. Basil. 1613. 8) und noch gründlicher Otho (Lexicon rabbinico - philologicum. Laus. 1674. 8; von Zachariä vermehrt hgg. Altona und Kiel 1757) Auskunft. Eine grosse Kenntniss jüdischer Werke zeigt sich auch in den Schriften von Buxtorf, Plantavitius (florilegium rabbinicum. Lodovae 1644 fol.), Hottinger, Bartolocci de Celleno (bibl. magna rabbinica 1675 fol. 5 Partes- u. A. Allein mehr und mehr erkannte man, dass für eine wirkliche Er) forschung der Bibel aus dieser jüd. Literatur sich nicht so viel entnehmen lasse, als man anfangs erwartet hatte.

5. Bei solchem Eifer für linguistische Forschungen war es natürlich, dass auch das Studium der hebräischen Sprache sich verhältnissmässig grosser Pflege erfreute [20]). In der Grammatik zeigten sich indess weniger bedeutende Fortschritte, insofern man sich anfangs zu sehr von den Rabbinen leiten liess. Selbst bei Drusius (Grammat. hebr. Franek. 1612. Opuscula, quae ad grammat. spectant 1609. 4) findet man mehr gute Auswahl, als selbständiges Streben. Ebenso bei Erpenius (gramm. hebr. Amstel. 1621), dem berühmten Arabisten. Das Beste aus ihnen mit dem Ertrage eigner Forschungen verbindend, verfasste der ältere Buxtorf

---

20) Vgl. Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache und Schrift 1815 S. 120 ff., der neben der Buxtorfischen die kritische (Cappellus) und die philosophisch-demonstrative (Danz) unterscheidet. Indess leistete jene Richtung wenig Positives, und diese theilt mit Buxtorf dieselben Voraussetzungen. — Für eine Gesch. der hebr. Gramm. sind folgende Jahre epochemachend: 1506 Reuchlin, 1609 Buxtorf (1686 Danz), 1737 Schultens, 1817 Gesenius, resp. 1827 Ewald.

eine Grammatik, die sich durch gute Methode, Vollständigkeit und Klarheit vortheilhaft vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnet [21]). Grössere Verbreitung fand, wegen gefälliger Darstellung und grosser Kürze, bei der auch wichtige Puncte, zumal die Syntax, zu kurz kommen, eine Grammatik [22]) von Wilh. Schickard (Prof. zu Tübingen, † 1635) [23]), obgleich die Abhängigkeit von den Rabbinen so gross wie bei Buxtorf ist. Ein ähnliches Ansehen erlangte in Holland die Sprachlehre von Jacob Alting [24]), deutlich und kurz, hie und da selbst die aramäischen Dialecte vergleichend, doch ohne Syntax. Bei ihm tritt schon das systema morarum, mit welchem er die Aussprache zu messen versucht, nach Andeutungen Buxtorfs stärker hervor, und veranlasst ihn zu einer sehr künstlichen Darstellung des Accentuationssystems, der Deutlichkeit mangelt. — Ein grösseres Werk von Matthias Wasmuth (Prof. zu Rostock und Kiel, † 1688) [25]) suchte verwandte Materien übersichtlicher zu behandeln, Ausnahmen vollständiger anzugeben und zu erklären, die Veränderungen der Vokale herzuleiten und vor Allem die Gesetze der seiner Meinung nach inspirirten Accentuation mit äusserster Genauigkeit darzustellen. Das vielgebrauchte Buch seines Schülers und Nachfolgers in Kiel, Heinrich Opitz [26]) († 1712), ist nur ein Auszug aus diesem Werke. Ueberhaupt beschäftigte man sich ungemein viel mit der hebr. Accentuation und verwandte darauf unsäglichen, wenn auch wenig fruchtbringenden Fleiss; man vergleiche die Arbeiten von Venzky (über die pros. Accent. d. Hebr.), von Weimar, Stolte, J. H. Michaelis (gründl. Unterricht v. d. Accenten), Speidel, Aug. Pfeiffer, Sanckius, C. B. Michaelis, J. H. Mich., Melchised. Bergen, Gottlieb Reime u. A. [27]). — Auf die vollkommene Ausbildung jenes systema morarum gründete Joh. An-

---

21) Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae. Basil 1609. 8 u. ö. Vorher erschien eine epitome gramm. hebr. 1605. Ueber viele andre Versuche vgl. Val. Löscher, de caussis linguae Ebraeae p. 151 sqq. Wolf, bibl. hebr. II, 600 sqq.

22) Horologium hebraeum, sive consilium, quomodo sancta lingua spatio XXIV horarum a sex collegis sufficienter addisci possit. Tubingae 1623. 12.

23) Ueber ihn und sein Buch vgl. Schnurrer, bibliographische und liter. Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebr. Literatur in Tübingen S. 186 ff.

24) Fundamenta punctationis linguae sanctae s. grammatica ebraea. Gronig. 1654 in 12; die zweite Aufl., vielfach verbessert, schon 1658; die sechste 1701.

25) Hebraismus facilitati et integritati suae restitutus. Kilonii 1666 in 4 und öfter. Näheres über W. und seine Schriften bei Thiess, Nachrichten von allen Lehrern der Th. zu Kiel (1800) I, 50 ff.

26) Atrium linguae sanctae. Hamb. 1671 in 4.

27) Cf. Wolf, bibl. Hebr. II, 500 und Hirt, systema accentuationis hebraicae. Jenae 1752 in 4. passim. — Bedeutende Wirkung auf die hebr. Studien übte auch Esra Edzardi in Hamburg. Zu s. Schülern gehören Odhelius, Wulfer, J. A. Danz, J. J. Schudt, H. v. d. Hardt, Dassov u. A. Vgl. Hartmann, Oluf Gerhard Tychsen. Bremen 1818. I, 139.

dreas Danz[28]) seine Lehre von den Vokalveränderungen, die manche Schwierigkeiten scheinbar gut löst, dagegen nicht nur ungemein künstlich ist sondern auch auf irrigen Prämissen ruht. Damit war aber das System auf die Spitze getrieben; das Fundament, die nur rabbinische Accentuation, musste einer klaren Kritik weichen, indem diese späte Erfindung unmöglich zur Erklärung der genuinen alten hebräischen Sprache dienen konnte. Dennoch fand das Danzische System noch lange Bewunderer und geistlose Nachahmer. — Indess steht Hermann v. d. Hardt auch hier frei von den Einflüssen seiner Zeitgenossen und bewährte sein methodisch-didactisches Talent als hebr. Grammatiker[29]). Ein gleiches Streben nach Klarheit und Einfachheit zeichnet die Arbeit von Andr. Ge. Wähner aus[30]). „Die Grammatica sacra von Sal. Glassius (lib. III et IV seiner philol. sacra) ist für die syntact. Beobachtung der bibl. Diction klassisch, sofern sie die Analogie der alt- und neutest. Sprache zuerst in ein deutliches Licht setzte“[31]). Der Danzischen Methode folgten im Allgemeinen auch Stark (lux grammat. hebr. Leipz. 1705) und Spinoza (compend. grammat. hebr. 1677. 8), über dessen Arbeit vergl. Jak. Bernays im Anhange zu Schaarschmidt, Cartesius und Spinoza (Bonn, 1849). Danz's System fand noch an Bellermann und Saalschütz Anhänger, die (1812. 1825) über hebr. Metrik schrieben. Aber schon Carpzov zweifelte an der Richtigkeit desselben. S. crit. sacra p. 197.

Epoche machte Albert Schultens, der statt der rabbinischen Tradition die wissenschaftliche Analogie der semitischen Dialecte als Basis der hebr. Sprachforschung hinstellte. Freilich hatten schon früher viele Gelehrte, selbst der abenteuernde Postellus (st. zu Paris 1581), dann Guichard, de Dieu, Drusius, Hottinger, Sennert u. A. auf die Wichtigkeit der Dialecte hingewiesen, speciell des Arabischen Cellarius[32]) und Kromayer[33]), doch ohne erheblichen Gewinn für eine tiefere Erkenntniss des Hebräischen. Sch. sah sich zwischen zwei Richtungen, beide extrem, beide sich kontradictorisch ausschliessend und einander befehdend — so schildert er es selbst in der praefatio sr. Institutiones[34]).

---

28) Nucifragibulum, sanctam scripturae V. T. linguam ebraicam enucleans. Jenae 1686 in 8. Eine gute Darstellung und Kritik giebt Vater in s. hebr. Sprachlehre. Leipzig 1797. Vorrede S. 12 f. Die Syntax wird behandelt in s. interpres ebraeo-chaldaeus 1696. 8. ed. Trympe 1755. 4.

29) Brevia et solida hebraeae linguae fundamenta. Helmst. 1691 in 8. Eine Thorheit war es freilich, dass er die hebr. Sprache aus der griechischen ableiten wollte.

30) Gründliche Grammatika d. hebr. Sprache. Göttingen 1735. 8. mit vielen Beispielen über die Formen der Nennwörter.

31) Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. 1815 p. 110 f.

32) Sciagraphia philol. sacrae ed. II. 1678. 4.

33) Filia matri obstetricans s. de usu l. arab. in addiscenda lingua ebraea. 1707. 4.

34) Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, quibus via panditur ad

Nach der »rabbinischen Schule« ist das Hebräische heilig und göttlich, alle anderen Sprachen in jeder Hinsicht weit überragend; nach der »kritischen« (Cappellus) ist es arm, rauh, ungebildet, mangelhaft, voll unzähliger Anomalieen, vollends in den Propheten dunkel, vieldeutig, verworren. Nach jener sind nicht nur die Vokale uralt und inspirirt, sondern auch alle und jede Accente, selbst die Majuskeln und Minuskeln stecken voll von Geheimnissen und die Varianten sind ächte Tradition von Moses her, wenigstens von Esra. Diese achten die ganze Vokalisation für nichts, Alles müssige Erfindung der Masorethen, ein wüstes Chaos, die Varianten Frucht der Nachlässigkeit von Abschreibern, daher der Text selbst ganz unsicher und nach der LXX und andern Versionen zu emendiren. Beide Richtungen stimmen darin überein, dass die Natur der hebr. Sprache völlig exceptionell sei — jene halten sie für über-, diese für untermenschlich, jene für göttlich, diese für barbarisch. Dieses schädliche Vorurtheil zerstörte Schultens. Das Hebräische steht in Analogie mit den andern semitischen Sprachen, ist ächt menschlich und nimmt im Kreise ihrer Schwestern eine ehrenvolle Stelle ein: die Fülle ihrer Anomalieen ist blosser Schein, da wir nur so wenige Denkmale besitzen; wäre die Literatur grösser, würde das Anomale zum weitherrschenden Gesetze werden und jener Schein verschwinden. Vokale, selbst Vokalzeichen sind stets dagewesen, jene gehören zum Wesen der Sprache, diese zu dem der Schrift: ob die heutigen Zeichen stets so geschrieben seien, stehe auf einem andern Blatte. Man verachte nicht die Tradition: aber erst durch Beleuchtung seitens der andern Dialecte erhelle ihre venustas, dignitas, harmonia. Sch. stellt zehn Postulate für die Neugestaltung der Grammatik auf: 1. numerus conjugationum amplicandus (auf 18 s. § 109 S. 262 ff. — ut nativa hebraeae linguae pulchritudo et opulentia, multimodis obscurata, denuo enitescat S. 269); 2. verborum imperfectorum commodior ratio expedienda (3 Arten: plurilitera, defectiva, quiescentia — eine wirkliche imperfectio giebt es nicht § 121 ff.); 3. conjugationum vis, proprietas, emphasis curatius enucleanda (Niphal sei passiv, Piel intensiv und effectiv, Poel bedeute factavit invicem, Hithpael factitavit, Hithpoel ebenfalls factavit invicem, Pilel hat habitum faciendi bei Neutralen u. s. w.); 4. penitius intrandum in formarum derivatarum interiorem indolem; 5. limatius exigendum discrimen adjectivorum et substantivorum, 6 ff. genauere Bestimmung der Präfixe, Adfixe, paragogischen Buchstaben, enklitischen Silben, der Dagesch etc. Freilich liegt für Sch. manches im Dunkel: die fundamentale Stellung des Verbums ist nicht erkannt. Vieles ist irrig, und die aus der Vergleichung mit dem Arabischen doch nur erschlossene Opulenz des Hebräischen lässt manche Eigenthümlichkeiten übersehen und begünstigt andererseits Fictionen. Aber das Epoche-

---

ejusdem analogiam restituendam et vindicandam, in usum collegii domestici ed. A. Schultens. Lugd. Batav. 1737 in 4. Auszug holl. 1750, lat. 1753 Sonst: de utilitate ling. arab. in interpretenda S.S. 1706. De defectibus hodiernis l. ebr. 1733.

machende liegt darin, dass er die Sprache auf das Niveau des Aechtmenschlichen rückte und sie dadurch zum Object wissenschaftlicher Forschung machte, dass mithin die ganze Basis der Grammatik eine andre wurde und ihre Aufgabe nicht mehr in Darstellung der Vokalveränderungen aufging, dass er endlich den Bann rabbinischer Tradition für immer brach und einen ächt wissenschaftlichen Weg deutlich zeigte. Leider umfassen seine Institutionen nur die Etymologie, und darum blieb noch lange die Syntax gründlicher Besserung bedürftig.

Vor Schultens treten andre, an sich löbliche, doch nicht sehr fördernde Versuche in den Hintergrund, wie der von Joh. Werner Meiner über die Eigenschaften der hebr. Sprache (Leipz. 1748. 8), ein Versuch Danz zu verbessern, von Joh. Jac. Breitinger über die hebr. Idiotismen (Tiguri 1737. 8), von Theod. Walther über die hebr. Ellipsen (Halle 1724 und Leipz. 1740), von Simonis, über Nominalbildung (Halae 1735. 4). Löscher's Werk (de caussis linguae ebraeae) ist früher beleuchtet worden[35]).

6. Eine ähnliche Entwickelung zeigt die Lexikographie[36]). Der hebräische Theil des Schindler'schen Pentaglottons (s. oben) verdient hier vor Allem genannt zu werden. Der Verf. kennt und verwendet die zahlreichsten Hülfsmittel: Versionen, so die LXX, die Targumim, Hieronymus und besonders die verwandten Dialecte, um die Bedeutungen zu finden oder genauer zu bestimmen oder aus Wurzeln den richtigen Sinn zu ermitteln, die nur in den Schwestersprachen noch sich im Gebrauche finden. Unvollkommenheiten sind bei einem ersten Versuche der Art erklärlich; aber der richtige Weg war gezeigt. Jedoch das in hohem Ansehen stehende, fast gleichzeitig erschienene Wörterbuch von Johann Buxtorf (Pater)[37]) stützte sich noch gänzlich auf die Auctorität der Rabbinen, obwohl es sonst durch tüchtige Verwerthung des vorhandenen Stoffes sich auszeichnet. B. fand viele Nachahmer, manche grosssprecherisch und ohne Bedeutung, wie (in hebr.

---

35) Ein ausführliches Verzeichniss aller Schriften über hebr. Grammatik (bis 1720) s. bei Christ. Wolf, biblioth. hebraea II, 600—621 (oder kleine Schriften von 620—631), das einen Blick in die ziemlich bedeutende Productionskraft des 17. Jahrh., selbst auf diesem Gebiete, gewährt. W. benutzte zu diesem Werke (4 voll. in 4. 1715—1733) vorz. die Bibliothek des Juden Oppenheimer; fälschlich beschuldigte ihn Clericus (bibl. univ. XVI, 22), er habe nur Plantavitius und Bartolocci excerpirt. Näheres bei Götten, das jetzt lebende gel. Europa 1735. I, 154 ff.

36) Vgl. Christ. Wolf, historica Lexicorum hebraicorum. Vitebergae 1705 in 8, wo die lexikographischen Leistungen in chronologischer Folge und mit Kritik besprochen werden. Einen alphabetischen Katalog gab derselbe Verf. in sr. bibl. hebr. II p. 543—575. Selbstverständlich erwähnen wir nur die hervorragenden oder charakteristischen Arbeiten.

37) Lexicon Hebraeo-Chaldaicum. Basil. folio 1607, zehnte Aufl. 1698. Einen Auszug gab das Manuale hebraicum et chaldaicum. Basil. 1612 u. sehr oft in 12.

Sprache) Philipp Aquinas mit s. dictionarium absolutissimum. Paris. 1629 fol. Dagegen schlägt Hottinger eine ähnliche Methode, wie Schindler, ein in s. Heptaglotton wie im Smegma orientale (Heidelb. 1658 in 4)[38]: allein nicht vereinigte er den Ertrag bessrer Studien in einem Wörterbuche, das durch didactische Handlichkeit dem Buxtorfischen hätte den Rang streitig machen können. Castellus nahm im hebr. Theile seines Heptaglottons die Schindler'sche Arbeit fast ganz auf, und ergänzte dieselbe oft glücklich nach Inhalt und Umfang. Das Werk von Coccejus[39]) bezeichnet insofern einen Fortschritt, als mit viel Scharfsinn und Kenntniss der biblische Sprachgebrauch gesucht und gefunden wird und der hebr. Wortschatz in grosser Vollständigkeit und guter Ordnung erscheint: allein seine tüchtigen Kenntnisse in den orient. Sprachen verwerthet er nicht und folgt lieber den LXX und den Targumim, unangesehn, dass in der Erläuterung der Begriffe seine eigenthümliche theologische Anschauung oft stark hindurchblickt. J. H. May suchte (1714 fol.) beide Fehler möglichst zu beseitigen, später gab J. C. F. Schulz (1777 ed. II 1793. 96 in 2 voll. 8) dasselbe Werk mit vielen Nachträgen heraus. — Die Abhängigkeit von den Rabbinen hatten freilich viele Gelehrte stark und unwillig empfunden und suchten dies Joch abzuschütteln, wenn auch ohne etwas Besseres zu finden. Schon Joh. Forster (1495—1556, zuletzt Prof. zu Wittenberg), ein Schüler Reuchlins, wollte ganz allein auf der Bibel fussen[40]): willkührlich versetzt er Buchstaben und gründet die Verwandtschaft der Bedeutung oft nur auf die Aehnlichkeit der Figur. Und Joh. Avenarius (lib. radicum. 1568 fol.) verglich selbst deutsche, lat., griech. Worte mit den hebräischen. Einen ähnlichen Versuch machte der geistreiche Samuel Bohlius († 1639)[41]): er dringt darauf, dass denselben Wörtern nicht so viele verschiedene Bedeutungen gegeben würden, ohne wenigstens den innern Zusammenhang derselben zu begründen. Nun aber will er diesen nicht in einer sinnlichen, sondern in einer allgemeinen, abstracten Grundbedeutung suchen, der nicht durch sprachliche Analogie sondern lediglich aus dem

---

38) Hier giebt er p. 116—201 alphabetisch geordnete Beiträge zur richtigen Bestimmung vieler Worte, aber eben nur Beiträge. Das ganze Buch ist übrigens der Verachtung der orientalischen Sprachen entgegengesetzt und empfiehlt vor Allem den Gebrauch des Arabischen.

39) Lexicon et Commentarius sermonis hebraici et chaldaici V. T. una cum interpretatione vocum germanica, belgica ac graeca ex LXX interpretibus. Amstelod. 1669 in folio.

40) Dictionarium hebr. novum. Basil. 1557 fol. Vgl. Hirt, orient. Bibliothek I, 45 ff. Löscher, de caussis ling. hebr. S. 131 ff. Aehnlich Bernhard Rümelin (st. 1746), der in s. arcula sacra und Lexicon biblicum den ganzen Sprachschatz auf 15 Grundwörter zurückführen wollte.

41) Er wusste das Studium des Hebräischen in Rostock ungemein in Flor zu bringen, ähnlich wie Coccejus in Holland, während dies den Buxtorfen nicht gelungen war. Vgl. Tholuck, das akademische Leben des 17. Jahrh. Halle 1853. I, 197.

Zusammenhange der Schriftstellen zu ermitteln sei — ein Zeugniss der theils logistischen theils bibliolatrischen Richtung seiner Zeit und Kirche[42]. — Noch verfehlter war der Versuch von Caspar Neumann (st. 1715 zu Breslau)[43]. Er führte alle Wörter auf zwei Grundbuchstaben zurück, von denen jeder seine besondre Bedeutung habe, ähnlich den chinesischen Schlüsselzeichen. So ist ihm א Trieb, ב Cubus, Raum, ג Biegung, ר Vorwärtsrichtung, mithin אב Raum mit Trieb, Liebe — Vater. Eine Fülle von Scharfsinn vergeudete der Mann in den Absurditäten dieses Hieroglyphensystems, und wusste dadurch selbst einen Val. Löscher zu blenden, der darauf ein eignes System baute[44]. Auch Martin Alberti († 1729) schloss sich in s. sonst manches Gute darbietenden (Reichhaltigkeit an Formen, antiq. Notizen) Wörterbuch[45] an jene Grundsätze an. — Zu den Gegnern gesunder lexikographischen Principien gehörte vor Allem Jacob Gousset (Prof. in Gröningen, st. 1704)[46]. Er bekämpft die Herbeiziehung der Dialekte: die Gewässer seien ja trüber als die Quelle, auch hier herrsche Unklarheit in den Grundbedeutungen, das Verständniss der göttlichen Offenbarung könne unmöglich das Erlernen so vieler schwieriger Sprachen erfordern. Wie die Sonne, bedarf auch das Hebräische keines fremden Glanzes! Aus dem Zusammenhange werde sich stets der Sinn richtig ermitteln lassen; mithin stützt er sich in s. Werke (das einen Commentar zu Buxtorfs Manuale bildet) allein auf die Bibel. Bohl's Irrthum vermeidend, nimmt er oft specielle Grundbedeutungen an, aus denen er die allgemeinen ableitet; aber die Nothwendigkeit, häufig nur rathen zu müssen, verhindert jeden Erfolg seines mühsamen Fleisses. Der theologische Grundgedanke dieses Verfahrens liess ihn in Driessen († 1748) einen eifrigen Anhänger finden, der vergeblich gegen Schultens in die Schranken trat, wie andrerseits die Ideen v. d. Hardts (s. oben) von Ch. Bened. Michaelis mit mehr Glück bekämpft wurden. Dagegen arbeitete Kromayer (1707) dadurch, dass er die Art der Benutzung der Dialecte in eine Theorie brachte, den Bestrebungen von A. Schultens trefflich vor.

Mit Schultens kommen die ächt wissenschaftlichen Grundsätze hebräischer Wortforschung zum Siege, und so macht er auch in der Lexikographie Epoche, ohne indess ein Wörterbuch verfasst zu haben[47].

---

42) S. XII dissertationes pro formali significatione scripturae eruenda. Rost. 1637. 4. Beispiele s. in J. D. Michaelis, Beurtheilung der Mittel die hebr. Sprache zu verstehen. Gött. 1757 S. 45 ff.

43) Genesis linguae sanctae V. T. perspicue docens, vulgo dictas radices non esse vera Hebraeorum primitiva. Norimb. 1696 in 4. Dann Exodus l. s. in drei Stücken 1698—1700, und Clavis domus Heber. Vratisl. 1712 u. 1715 in 4.

44) De caussis linguae Hebr. p. 256 ff.

45) Porta linguae sanctae. Budiss. 1704. 4.

46) Commentarii linguae ebraicae. Amstel. 1702 in folio (ed. Clodius' Lips. 1743 in gr. 4), ein Werk vierzigjährigen Fleisses.

47) Origines hebraeae. P. I. 1724 Franeq. II Lugd. Bat. 1738 in 4. Dieser zweite Band enthält auch die vindiciae gegen Driessen, in denen er zunächst

Als Hauptfehler bezeichnet er: die Irrigkeit vieler Bedeutungen, die nur auf Conjectur beruhen, die Menge grundverschiedener Bedeutungen Einer Wurzel, zwischen denen nicht ein Schatten von Verwandtschaft obwalte (wie bei חלל perforare, saltare, incipere, profanare), der Mangel an Erkenntniss der fundamentalen Bedeutung, erläutert an dem Worte ישע (Jesu): überhaupt fehle den meisten Uebersetzern ein Verständniss des genius Hebraismi et Orientis. Unter den Dialecten sei das Arabische der reinste und reichste, auch viel älter als Muhammed, mithin der passendste Schlüssel für das Hebräische. Die sinnliche, specielle Bedeutung sei zu Grunde zu legen. Die Fülle seiner Belesenheit in arabischen Schriften gestattete ihm auch, eine Menge hebr. Redeweisen, Tropen u. s. w. trefflich zu erläutern. Mangelhaft war freilich, dass er oft sehr kühn etymologisch combinirte, die Eigenthümlichkeit des hebr. Sprachgebrauchs zu wenig in Rechnung zog und die aramäischen Dialecte in ihrer Bedeutung unterschätzte. Höchst dankenswerth war indess seine Clavis der Dialecte[48]), in welcher sowohl die Verwandtschaft als auch die regulären Abweichungen (durch Correspondenz nicht gleicher, aber verwandter Buchstaben, durch Metathesis u. s. w.) übersichtlich dargelegt werden — trotz mancher Irrungen sehr brauchbar und Kromayers ähnliche Arbeit weit übertreffend. Am treffendsten hat Sch. seine Ideen thetisch und polemisch zusammenfassend dargestellt in der Schrift: vetus et regia via hebraizandi. Lugd. Bat. 1738 in 4, in deren 18 bändigen Hauptsätzen die gesundeste Anschauung vom Wesen der Sprache überhaupt und der hebräischen insbesondere entwickelt wird[49]). — Eine gute Ergänzung bildete es, wenn Christ. Bened. Michaelis auf den Gewinn hindeutete, den man aus dem Syrischen ziehen könne[50]). — So waren die richtigen Fundamente gefunden, aus denen sich in der folgenden Periode eine gedeihliche Entwickelung der hebräischen Philologie zu vollziehen vermochte.

7. Das Studium des Hebräischen (einschliesslich der alttestamentlichen Exegese) auf den Universitäten schwankt freilich je nach den Zeiten, den Gegenden und den Lehrern, doch lässt sich im Allgemeinen ein stets zunehmender Fortschritt deutlich gewahren. Die stärksten

---

den 1. Theil der origines und dann s. frühere Schrift de defectibus hodiernis hebr. l. glänzend rechtfertigt. Den Anhang des ersten Theiles (nicht bloss in d. 2. Ausg., wie Meyer IV, 73 Anm. sagt) bildete s. oratio inauguralis für den Lehrstuhl in Franeker (1713) de fontibus, ex quibus omnis linguae hebraeae notitia manavit, den des zweiten Theiles zwei Reden über das Alter der arab. Sprache und ihre Verwandtschaft mit dem Hebräischen v. 1729 und 1732.

48) Clavis mutationis elementorum, qua dialecti linguae hebraeae ac praesertim arabica dialectus aliquando ab hebraea deflectunt, hinter s. Ausg. der arab. Gramm. des Erpenius L. B. 1733 in 4. p. 185 sqq.

49) Eine kurze Analyse s. bei Meyer IV, 78 ff.

50) Diss. philol. qua lumina syriaca pro illustrando Ebraismo sacro exhibentur. Halae 1756 in 4. Auch in Pott et Ruperti, sylloga commentationum theolog. Helmst. 1800. p. 170 ff.

Hindernisse fand es wohl in der lutherischen Kirche an dem überwiegend polemischen und dogmatischen Interesse, in der ungemessenen Scheu „a trita via recedere“, in der sich steigernden Verehrung der deutschen lutherischen Vulgata. Dennoch stand es hier im Ganzen nicht so schlimm, als man gewöhnlich glaubt, während andrerseits in der reformirten Kirche jene Hindernisse zum Theil sich auch offenbarten und in der Masse der Geistlichkeit der praktischere Sinn ein tieferes wissenschaftliches Studium niemals befördert, eher gehemmt hat, wie klar auch immer die innigsten Bezüge zwischen diesen und den praktischen Zielen vorliegen mochten. Eigenthümlich, bemerkenswerth und erklärlich ist es, dass fast alle, die sich durch Pflege der Exegese und Linguistik hervorthun, das progressive Element der Theologie vertreten, nicht nur nach der wissenschaftlichen, sondern fast noch mehr nach der praktisch-religiösen Seite hin. Der grosse Gerhard, auch gründlicher Exeget, bezeichnet ja für s. Zeit einen wissenschaftlichen Fortschritt und s. meditationes verrathen innige Frömmigkeit. Sein Sohn ist tüchtiger Orientalist und Sal. Glassius, sein geliebtester Schüler, vertheidigt in einem Gutachten die Helmstädter 1662; sein Motto war: vera, non ficta fides salvat. Wie die Tarnov und Dorsche in Rostock die Frömmigkeit zu beleben suchen, so May in Giessen. Varenius, wie Wolfg. Franz treten als Apologeten Arnd's auf und Geier gesteht, erst durch die Lectüre von Arnd's Schriften rechter Christ geworden zu sein. Von Seb. Schmid, dem fruchtbaren Exegeten, erhält Spener viel Anregung, dessen tüchtige exegetische Bildung bekannt ist. Wie mit den Anfängen des Pietismus sich ein ganz neuer Aufschwung der Exegese verbinde, haben wir gesehen: H. v. d. Hardt steht als Mitglied des coll. philobibl., als Freund von Francke und Spener, unter starken pietistischen Einflüssen. Hackspan und Saubert (in Altdorf) sind wenigstens entschiedene Calixtiner. Die praktische Wirkung von Coccejus muss bedeutend gewesen sein, wenngleich sich auch entgegengesetzte Urtheile hören liessen. Alle diese kommen aber auch leicht in den Geruch der Heterodoxie und Häresie; Voetius nennt selbst einen Coccejus, der sich des Collegen Maresius kaum erwehren konnte, einen homo novaturiens und schilt seinen pruritus criticus. Die Verketzerung eines Arnd, Spener, Calixt, und somit ihrer Vertheidiger, ist bekannt genug; die eines Drusius, Amama, selbst Vitringa's, vollends der Grotius und Capellus, haben wir oben erwähnt. Die Anklage auf Socinianismus fühlte dunkel, aber richtig heraus, dass in der wissenschaftlich tüchtigen Exegese ein rationelles Element liege, welches das Imperium des starren Dogmas zu brechen drohe[51]).

Wenn das Studium des Hebräischen selten blühte, so waren daran weniger die Institutionen selbst schuld; denn nach diesen nahm die Exegese einen hohen Rang ein. Nicht selten sollten zwei Professoren der theol. Facultät das Alte und zwei das Neue erläutern, während die andern er Fächgleichsam nur accessorischen Werth hatten. Auch sonst

51) Die meisten dieser Angaben s. bei Tholuck, das akademische Leben des 17. Jahrhunderts. Halle 1853. 1854. passim.

nimmt die professio locorum (Dogmatik) beinahe überall erst die dritte und vierte Stelle ein. Gerhard und selbst Calov legen das grösste Gewicht auf das Schriftstudium, wogegen Hülsemann fordert, man müsse sich erst in der Orthodoxie befestigen — leider nur ein Wortstreit für jene Zeit, da unter den Vorbedingungen richtiger Exegese seit Flacius eine tüchtige Kenntniss der kirchlichen Dogmatik (als formula catechistica, welche sich mit der analogia fidei deckte) fast obenan stand. Auch Calixt fordert zuerst Exegese und Kirchengeschichte, dann erst folge die Dogmatik. Herzog Christoph (in Würtemberg 1557) bestimmt: ein Theologe solle grammaticam hebraeam lesen; dann, nachdem das biblische Kapitel vorgetragen, lasse er eine Nutzanwendung folgen und ziehe die locos daraus. Später schien für d. Studium des A. T. überreich dadurch gesorgt zu sein, dass ein prof. hebr. ling. in d. philos. Facultät das philologische Material gründlich überlieferte, während die theol. Collegen die theologische Exegese vortrugen. Dieser Unterschied ist uns z. B., wahrlich nicht zu Gunsten des exeget. Studiums, bei Geier entgegengetreten. Dadurch wurde nämlich das sehr verderbliche Vorurtheil gepflegt, dass das Dogmatisiren und die prakt. Anwendung schwerer sei und specifisch höhern Rang habe als die Gewinnung des grammatischen Schriftsinnes — d. h. der schwerste Schaden der mittelalterlichen Exegese ward durch solche falsche Theilungen neu gepflanzt und geflissentlich gross gezogen, so dass er noch in unsrer Zeit Wurzeln und selbst Blüthen treibt. — Auf den vorreformatorischen Universitäten[52]) hatten die Baccalaurei die Aufgabe, in den ordentlichen Vorlesungen eine fortlaufende Schrifterklärung zu geben und in den ausserordentlichen einzelne Bücher zu behandeln. In Strassburg sollen sich (nach 1525)[53]) alle vier Theologen an der Exegese des A. T. durch bestimmte Pensa betheiligen, der erste lese den Pentateuch, der zweite Psalmen und Hiob, der dritte Jerem., Jesaj., Daniel, der vierte Ezechiel und die kleinen Propheten — darin erkennen wir bereits die Grundzüge der heutigen traditionellen Auswahl. Zu Tübingen blühte das Schriftstudium am Ende des 16. Jahrhunderts, später wurde manchmal in 5 bis 6 Jahren keine exegetische Vorlesung gehalten. Die Stelle derselben vertraten Vorträge über die dogmatischen dicta classica, welche den Fortschritt des Schriftverständnisses nur hemmen konnten. In Heidelberg empfing die Exegese durch Tossanus, Tremellius, Piscator Pflege, später weniger. Die Herborner Kataloge weisen aber viel Vorlesungen über das A. T. nach. In Marburg hielt Chr. Helvich in s. 11. Jahre hebräische Disputationen. In Rostock regten die beiden Tarnov und Samuel Bohl das Studium des Hebr. u. d. A. T. sehr an; nach der Mitte des Jahrhunderts sank es. Deysing kündigt (1684) in Jena vergeblich exegetische Vorlesungen an: auch Calov hat sehr wenige Zuhörer, wenn er einmal Jesaja liest. Sixtinus v. Amama (1624) klagt in s. Antibarbarus und in s. paraenesis supplex de excitandis sacr. lit. studiis, dass die

52) Ueber das Folgende vgl. Tholuck a. a. O. I, 102—108.

53) Besold, dissert. juridico-polit. Strassb. 1641. S. 148.

practische Richtung jedes tüchtige wissenschaftliche Studium erdrücke und es sogar mit Misstrauen betrachte. So hat selbst Gousset in Franeker für die Exegese oft nur Einen Zuhörer. — Freilich waren die Vorlesungen oft unendlich ermüdend. Ulrich Pregitzer (in Tübingen) hielt vom März 1620 bis Aug. 1624 über Daniel 312 Vorlesungen, in den folgg. 25 Jahren 1509 Lectionen über Jesajas, und kam vom 1. Juli 1649 bis zum 10. April 1656 bis zur Hälfte des Jeremias, an welchem Tage er sanft entschlief, 80 Jahre alt. Crocius in Marburg interpretirte 13 Jahre die Psalmen 1660—73. — Erst Coccejus regt den Eifer für die Exegese mächtig an, ähnlich wie in Deutschland A. H. Francke, Paul Anton, die Michaelis. Die strengen Dogmatiker „lasen die Bibel nicht als Erben sondern als Advokaten“ (John Newton). Die Auswahl der Bücher richtet sich meist auf Genesis und Pentateuch, auf die Psalmen und Hiob, auf Jesaja, Jeremia und die kleinen Propheten, unter denen Hoseas viel gelesen wird. Doch auch die historischen Bücher werden nicht vernachlässigt und in Halle tritt die cursorische Lesung des ganzen A. T. in Recht und Uebung. Vor jedem tieferen Eindringen schreckte man, angesichts der vielen kritischen Fragen, schon damals zurück, wie in den Vorreden Männer verschiedener Richtungen vielfach klagen; selbst Carpzov in s. Critica sacra. Auch die Buxtorfe in Basel vermögen über ihre akademische Wirksamkeit nichts Erfreuliches zu berichten. Doch steigt das Studium und das Interesse sichtlich im 18. Jahrhunderte. —

§ 46.

Fortsetzung.

II. Die realen Hülfsmittel.

Die Geschichte des A. T. löste sich schwer aus der innigen Vereinigung mit der Kirchengeschichte, als deren Einleitung sie gerne auftrat. Der Gesichtspunkt von Grotius übte aber nicht geringe Wirkung aus: nicht nur fühlte man die Eigenthümlichkeit des A. T. heraus, sondern man suchte auch bald die jüdische Geschichte in ihrem Verhältniss zur Weltgeschichte, vorzüglich Vorderasiens, zu begreifen. Die Einwürfe der Deisten und Socinianer reizen zur Antwort und wecken das apologetische Interesse. So begegnen wir im letzten Drittel unsrer Periode zahlreichen Versuchen voll Gelehrsamkeit, Geschick und Combinationsgabe (Prideaux, Budde). Die Einsicht taucht auf, dass die Geschichte der alten Zeiten nicht nach modernen (dogmatischen) Gesichtspuncten zu betrachten und zu messen sei, soweit auch die Ausführung hinter dieser Norm zurückbleiben mochte.

Die Geographie des heiligen Landes fand höchst talentvolle Bearbeiter (Bochart, Reland); man benutzte, was irgend die alten Documente darboten; weniger Gewinn zog man aus den Reisebeschreibungen, welche mehr die Kenntniss der orientalischen Sitten und Sprachen vermittelten.

Die Chronologie erhielt durch den grossen Joseph Scaliger den kräftigsten Anstoss, und bedeutende Talente widmeten sich ihrer Erforschung. Die Schwierigkeit, die biblische Zeitrechnung genau zu ermitteln, reizte um so mehr, da LXX und Samarit. gerade hierin einflussreiche Abweichungen zeigten. Dazu kamen die Nachrichten der Alten, vor Allem der Chaldäer und Aegypter (Manetho). Die Neigung, diese Seitenquellen auch gelten zu lassen, häufte die Probleme, während die Meisten mit Hülfe des biblischen Buchstabens gern diese gordischen Knoten zerhieben. Die vermittelnde Ansicht gewinnt aber mehr und mehr an Raum und Geltung.

Die Antiquitäten wurden unter steigendem Interesse durchforscht, vorzüglich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. Zahllos ist die Menge von Abhandlungen, welche einzelne specielle Dinge behandeln und das realistische Interesse wesentlich befördern. Der Hang des Zeitalters zu gehäufter Gelehrsamkeit fand hier volle Befriedigung, obgleich sich meistens grosse Abhängigkeit von jüdischen Quellen und von dogmatischen Anschauungen offenbart. Spencer's Ideen brachten in die Forschung Leben und Fluss, und deuteten auf rein geschichtliche objective Auffassung des hebr. Alterthums hin. — Gleichzeitig fesselte die Naturseite des bibl. Inhaltes die Forscher. Wiederholt behandelte man die in der Bibel erwähnten Pflanzen, Thiere, Krankheiten und Naturerscheinungen. Die noch schüchternen Versuche, den wissenschaftlichen Gewinn der Geologie und Astronomie zu verwerthen, führen zu gezwungener Harmonistik, in der man bald den verborgenen Gegensatz zum traditionellen Bibelglauben ahnt — zumal gleichzeitig der Grundsatz Freunde erwirbt, dass Vernunft und Bibel, als Werke Eines Schöpfers, sich nicht widersprechen können. — In allen diesen Studien giebt sich die (seit Baco) steigende Richtung kund, das concret Wirkliche und Natürliche als Hauptobject des Wissens und als soliden Maassstab der Gewissheit gelten zu

lassen, in scharfem Gegensatze gegen den noch herrschenden kirchlichen und theologischen Geist.

Endlich ziehen auch die Religionen der Heiden die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich; neben der griechischen Mythologie durchforscht man eifrig die morgenländischen Religionen und sammelt die Nachrichten über die der wilden Völker Asiens und Afrikas — eigenthümlich angezogen durch die schillernde, zwischen Aehnlichkeit und Verschiedenheit schwankende Gestalt vieler Vorstellungen. Doch dient dies mehr zu apologetischen Zwecken als zur Unterstützung deistischer Ansichten, welche die absolute Wahrheit des Christenthums verkennen, wenn gleich die herkömmliche Meinung von ihrer Ausschliesslichkeit unvermerkt durch solche Forschungen Beschränkungen erfährt.

Erläuterungen.

1. Die Geschichte des A. T. fand anfangs im Eingange zur Gesch. der christlichen Kirche ihre Stelle und wird hier noch von Natalis Alexander[1]) ausführlich dargestellt. Denn dass „die Kirche" schon im Paradiese gestiftet wurde, bleibt die leitende Grundanschauung, welche eine specifische Sonderung der Perioden vor und nach Christus wenn nicht verbot, so doch hemmte. Eine genauere gesonderte Behandlung der Gesch. Israels war durch eine Aenderung der dogmatischen Anschauung wie durch die Wahrnehmung bedingt, dass ausser dem A. T. noch andere Quellen der israelit. Gesch. vorhanden seien. In ersterer Hinsicht wirken Grotius und Coccejus fördernd: jener, sofern er das nichtchristliche Element im israelit. Geiste hervortreten liess, dieser, indem er die ökonomischen Unterschiede zu verschiedenen Offenbarungsperioden verdichtete. Dort blieb es aber bei Andeutungen, hier ward die Geschichte gewaltsam zurechtgeschnitten: jeder grosse Abschnitt der „Kirchenhistorie" enthielt je 7 Perioden, die einander typisch entsprachen. Auf diese typische Aehnlichkeit fiel ein grösserer Nachdruck als auf den geschichtlichen Stoff selbst. Andrerseits bot zwar das A. T. diesen Stoff in Fülle dar; aber hier musste die gesetzliche Darstellung ausgeschieden werden, dort erheischten parallele Berichte eine Vereinigung. Josephus verlangte Rücksichtnahme; wo er Ergänzungen darbot und Lücken ausfüllte, liess er sich nicht ohne Weiteres abweisen; denn solche Zusätze zum A. T., wie Jannes und Jambres, Mosis ägyptische Weisheit, Streit Michaels mit dem Teufel hatten neutestamentliche Auctorität (das leitete man aus richtiger jüdischer Tradition her), Aehnliches von gleichem Werthe konnte ja auch Josephus darbieten. Heftig ward deshalb über seine Glaubwürdigkeit gestritten; es leugneten sie Baronius,

1) Historia ecclesiastica in 8 voll. fol. Paris 1699.

Leo Allatius, Salianus, Harduin, sie ward vertheidigt von Jos. Scaliger, Carl Daubuz, Gerh. Vossius, Casaubonus, Petr. Cunäus, bis Thomas Ittig (in den Prolegomenen zur Ausgabe des J.) das Urtheil dahin feststellte: er sei im Ganzen treu und werthvoll, nur nicht, wo er die Geschichte für die heidn. Lehrer zurechtmachen will, daher stets an der Schrift zu messen. Letzteres galt natürlich von allen „heidnischen" Nachrichten der Griechen und Römer, deren Auctorität der biblischen indess schon nach und nach Boden abzugewinnen begann.

Die Gleichzeitigkeiten der auswärtigen Völker stellt schon der frühe Versuch von Jacob Cappellus in Parallele[2]; indess war überhaupt geschichtlichen Darstellungen der Zeitgeist abhold und so weist das 17. Jahrhundert fast ausschliesslich die Behandlung nur einzelner Theile auf, unter grosser Vorliebe für die älteste Zeit. So schrieb Heidegger eine historia Patriarcharum (Tiguri 1667. 1671 in 2 voll. in 4.), Balthasar Bebelius eine hist. ecclesiae Noahicae, Christian Schotanus in Franeker schloss seine biblioth. historiae s. (Franeq. 1661 in folio) mit Abraham, Joh. Marck gab eine hist. paradisi, und später (Halle 1709 in 8) versucht Reimann eine „Einleitung in die vorsündfluthliche Literargeschichte". Man untersucht als getreue Nachtreter der Rabbinen mit grossem Ernste unmögliche Probleme, deren Behauptungen man wohl abweist, ohne sich von ihrer Sinnesrichtung loszumachen. Man will wissen, ob die Welt am 19. oder nach Calvisius (auf Grund der astronomischen Tafeln Tycho's de Brahe) erst am 26. October geschaffen sei, wie lange Adam und Eva im Paradiese zugebracht haben (ob 100, ob 30 Jahre oder nur etliche Monate, Wochen, ja Stunden), ob Abel verheirathet gewesen, wo Nod gelegen sei, wann Kain gestorben, in welches Paradies Henoch gekommen, ob mit verklärtem oder irdischem Leibe, ob Noah, wie die Juden sagen, beschnitten geboren sei, — und hundert ähnliche futile Fragen. Verständiger waren die Fragen nach dem menschlichen oder göttlichen Ursprunge der Opfer und der Sprache, wie sich die heidnischen Berichte über Diluvien zu den biblischen verhalten u. s. w. Die verschiedenen Gesichtspunkte dieser Nachrichten werden erkannt: Diluvium aliud philosophicum, aliud poeticum, aliud Mosaicum. Philosophicum est nugax commentum, quo ineptiunt ex se mundum alterna vice exignescere et exaquescere. Schotani bibl. p. 125. Doch bleibt die Anschauung noch sehr naiv, kirchlich gebunden: ab ecclesia se separavit Cain, ut Satanae seu seminis serpentis civitatem conderet (p. 28). — Georg Horn schrieb eine eccl. hist., in welche er des Ludov. Cappellus compendium hist. judaicae aufnahm, mit Forts. des Melch. Leydekker und Daniel Hartnack hgg. Frankf. 1704 in 8. Auch Gottf. Arnold's Kirchenhistorie umfasste das A. T. 1700. Nur Stoff giebt Anton. le Grand, hist. sacra (bis Constantin) Herborn 1686. Einiges Originelle darbietend, hält doch den bisherigen Standpunkt fest Friedr. Spanheim, hist. eccl. ab condito Adamo usque ad aevum christ. Lugd. Bat. 1701, mit viel Material und noch genaueren Synchronismen. Aehnlich Andreas

2) Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augustum. Ledani 1613 in 4.

Schmid, Compendium hist. eccl. V. Ti. Helmstad. 1708 in 8.; und ein gleiches Compendium in Burmann's opera biblica. 1710 folio. — Viel bedeutender war das Werk von Humphry Prideaux, Dechanten zu Norwich: the old and new testament connected in the history of the Jews and neighbouring nations. London 1716 u. 1718; übersetzt von August Tittel in 2 Bänden (Dresden 1721 in 4). Pr. beginnt gleich bei der klaren Geschichte — mit dem Verfall der Reiche Israel und Juda (747) und führt die Geschichte herab bis zur Himmelfahrt Christi. Der Verf. ist sehr gelehrt und die Darstellung klar, gewandt und anmuthig. Er will den Verstand heiliger Schrift erleichtern: mit der Polemik ist er karg und maassvoll. Schon verwerthet er Weissagungen geschichtlich und schaltet aus entfernten Quellen das Gleichzeitige ein. Seine Combinationen sind sehr kühn, oft naiv, da er die Bedenken und Schwierigkeiten, die ihnen entgegenstehen, wenig zu fühlen scheint; so mischt er auch sehr verschiedene Quellen stark durch einander, z. B. für die Könige Babylons den Canon Ptolem., Herod., Diodor und Bibel: harte Dissonanzen lösen sich ihm leicht und harmonisch, freilich auf Kosten der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit. So ist ohne Beweis Tiglatpileser mit Arbaces, Belesys mit Nabonassar, So mit Sabako, Sevechus mit Sethon, Dejoces mit Arphachsad (Judith 1, 1) identisch. Das assyrische Heer kommt durch „einen heissen Wind“ um, nach Jes. 37, 7. Sehr ausführlich begründet er, dass die Expedition des Holofernes in das 17. Jahr des Nebukadnezar fallen müsse. Im Buche Tobit sind viele Erdichtungen, wenn der histor. Grundriss auch wahr sein sollte. Dass Josias' Krieg gegen Necho vermessen gewesen, schicke sich nicht bei einem so gottseligen Manne zu behaupten. Die herodotische Kadytis ist Jerusalem, da die Araber sie Al-kuds nennen. Die Schatzung des Quirinus ist die spätere Execution, während die Katastrirung 8 Jahre vor unsrer Aera begann und bei Christi Geburt noch nicht beendet war — gleich der Anfertigung des grossen Lehnsbuches unter Wilhelm dem Eroberer, eine Parallele, die genau durchzuführen versucht wird. — Eine Ergänzung von Prideaux wollte Samuel Shukford (history of the world sacred and profane. London 1727 u. 1729. 2 voll. in 8; übersetzt von Theodor Arnold. Berlin und Potsdam 1731 in 4.) liefern, gelangte aber nur bis zum Durchzuge Israels durchs rothe Meer. Auch er nimmt eine günstige Stellung zur alten Profanliteratur ein; aber die Späteren haben die alten Schriften durch fabelhafte Zusätze verdorben. Er schliesst dies aus den Resten Sanchuniathons. Isaak Newtons Chronologie bekämpft er in der Vorrede zum II. Theil. Es hat für ihn keine Schwierigkeit, dass das Jahr vor der Sintflut factisch um 5 Tage 6 Stunden kürzer gewesen sei: dies entnimmt er aus der Sintflutgeschichte (Gen. 8), aus Plutarch und aus den 5 Zusatztagen, welche die Aegypter dem Jahre zufügten, den Epagomenen. Noah ist identisch mit dem ersten Könige nach der chinesischen Sage, Fohi. Die Sprachverwandlung ist erst sehr allmählig vor sich gegangen, zum Theil aus natürlichen Ursachen: die Ursprache war einsylbig und flexionslos: in China ist sie noch am reinsten bewahrt; dieses Reich und Indien hat

Noah gegründet, weshalb sie auch so alt, reich, gross und stark sind. Gegen Deisten wird die richtige Entstehung der Priesterschaften vertheidigt. — Das Werk steht Prideaux nicht sehr nach an Verarbeitung des Stoffes, gewandter Combination und gefälliger Darstellung. Beide Schriften erfüllten ihren Zweck, den Sinn für das Studium zu erwecken und zu weiteren Forschungen anzuregen. — In Deutschland lieferte ein ähnliches Werk Franz Budde (in s. hist. eccles. V. Ti. Jenae 1715 u. 1719 in 2 voll. 4; ed. III schon 1726). Ein kurzer Paragraph giebt den Stoff, meist im getreuesten Anschlusse an die Bibel: in den sehr gelehrten Anmerkungen nennt und prüft er eine grosse Fülle von Ansichten, was als Erläuterung des Textes dienen soll. Hierin liegt sein Hauptverdienst; er ist weniger originell als die vorhin genannten englischen Gelehrten, und mehr apologetisch. „Pragmatisches" tritt sehr zurück. Indess dämmert bei ihm die historische Idee, welche gesunde Objectivität verlangt und verbietet, die Zustände des Alterthums mit den unsrigen ohne Weiteres zu identificiren[3]. Er bewährt den richtigeren Blick, so weit es seine Zeit zuliess. So stimmt er nicht dem Adrian Houtuyn (de monarchia Ebraeorum. Lugd. Batav. 1685; gegen ihn Rechenberg in s. dissertat. historico-polit. p. 314 ff.) bei, dass Israel stets streng monarchisch regiert gewesen sei; die Juden haben darin Unrecht, dass Jacob zu Bethel eine Akademie errichtet hätte, Daniel Huet's Meinung ist zu kühn, dass alle Gesetze der Heiden lediglich von den mosaischen herzuleiten seien; er findet es nicht glaublich, dass die Juden schon zu Mosis Zeit ihre Kinder in öffentlichen Schulen hätten unterrichten lassen; ja er verwirft die Identificirung des Sisak (zu Rehabeams Zeit) mit Sesostris gegen Auctoritäten wie Tornielli, Hermann Conring, besonders Marsham, Bochart, Ed. Stillingfleet und tritt auf die Seite des besonnenern Perizonius. Ueberhaupt ist er in der Combination mit Profangeschichte zurückhaltender als seine Zeitgenossen, und, dem Geiste der orthodoxen Zeitrichtung folgend, jeder sachlichen und literarischen Quellenkritik abhold. Er giebt ein recht treues Bild der damaligen Anschauungen und Meinungen, ohne dass freilich die Anfänge jener Kritik (R. Simon, Deisten) recht gewürdigt wären. Die ägypt. Chronologie wird stark angezweifelt und mit der chaldäischen des Berossos auf Eine Linie gestellt. Er häuft gern die Wunder: z. B. Jonathans Ueberrumpelung einer philist. Feldwache zeige übernatürliche Causalität II, 45. Alle Discrepanzen zwischen den bibl. Autoren werden, soweit man sie bemerkt, harmonistisch ausgeglichen, wie Aug. Pfeiffer u. A. (in den dub. vexat.) darin vorangegangen[4]. — Aus der pietistischen Schule nennen wir die Kirchengeschichte des A. T.

---

3) S. praef. sub fin.: Saepius animadverti, plurimis mortalium, etiam praestantissimis viris, contingere, ut de rebus antiquissimis secundum sui temporis conditionem notiones animo forment. Quo ipso non tantum in errores gravissimos prolabuntur, sed figmentis quamplurimis, saepius ineptissimis, campum latissimum aperiunt.

4) Eine Vorarbeit scheint zu bilden sein „Allgemeines histor. Lexikon,

von Joachim Lange[5a]) und ein grösseres Werk von J. J. Rambach[5b]), bei denen das theologisch-praktische Interesse durch starke Typisirung befriedigt werden soll[6]). Ausführlich wird die Geschichte der älteren Zeit beleuchtet in Hagemann's Betrachtungen über die 5 BB. Mosis (Braunschweig 1734—44 in 4.); l'histoire et la religion des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à present (5 Voll. Rotterd. 1707 in 8) von Basnage gehört weniger hieher als s. histoire du Vieux et du Nouveau Testament (4 Voll. Genève 1708 in 8). — Ausserdem findet sich noch viel Geschichtliches in den Schriften de republica Ebraeorum, welche vorzugsweise der Darstellung der Alterthümer gewidmet sind, desgleichen in den zahlreichen chronologischen Werken.

2. Die Geographie des heiligen Landes wurde anfangs nicht besonders behandelt. Theils fügte man sie der Exegese bei, z. B. beim Buche Josua, wie wir dies bei Andreas Masius und Jacob Bonfrère in ihren Commentaren, bei Joh. Lighfoot in s. hor. Ebraic., bei Walton in s. bibl. Apparat, bei Lamy in s. Evangelienharmonie u. A. finden. Theils lehnte man sich an das von Eusebius verfasste, von Hieronymus übersetzte Onomasticon de locis hebraicis an und versah es mit Noten, wie Bonfrère (zu dem genannten Comm. zu Josua 1631), Petrus Burtius u. s. w., vgl. Tom. V von Ugolini thesaurus antiqq., wo sich auch die Bemerkungen von Calmet, Clericus, Tournemin u. A. finden. Aus Itinerarien verfassten Heinrich Bünting und Christian Adrichomius Verzeichnisse der Ortschaften, freilich sehr unbedeutende Leistungen[7]). Der erstere folgte meist nach dem Bernhard von Breitenbach, der die 1483 ausgefürte Reise des Grafen Joh. von Solms gut beschrieb und 1486 zu Mainz edirte. Viel Besseres leistete die Geographie von Nicolaus Sánson, welche Clericus herausgab und wesentlich ergänzte und verbesserte[8]). Auch um bessere Karten bemühte man sich; dergleichen finden wir bei Walton's bibl. Apparat, bei Clericus' Pentateuch, bei Augustin Calmet's Commentar zu Josua (1711), bei Burmann's Evange-

---

in welchem das Leben und Thaten der Patriarchen, Propheten, Apostel, Väter der ersten Kirche etc. enthalten sind." 4 Theile in 2 Bden. folio. Leipzig 1709.

5a) Hist. ecclesiast. V. Ti. a mundo condito per septem periodos usque ad Christ. nat. deducta et memoriae accommodata cum isagoge exegetica in libros sacros. Er schrieb auch eine hermeneutica sacra 1793. Halae 1717 in 4.

5b) Discours über die Kirchengeschichte des A. T. Frankf. u. Leipzig 1737 in 2 voll. 4.

6) Wir übergehen die unbedeutenderen Werke von Nehring (1745) und Holberg (1747).

7) Vgl. Bellermann, Handbuch der bibl. Literatur. Erfurt 1790. II, 58 ff. Ebenso vgl. Fabricius, Bibliotheca antiquaria (ed. 3. ed. Schaffshausen. Hamb. 1760) p. 185 ff., wo noch zahlreiche andre Werke angegeben sind. Auch Zorn, biblioth. antiquaria et exegetica 1724. 25. 12 voll.

8) Geographia sacra e V. et N. T. desumta et in tabb. IV concinnata. Amstelod. 1704 fol.

lienharmonie (diese von dem berühmten Reisenden Maundrell selbst entworfen) und bei der geographia Sacra in T. I der Werke Friedrich Spanheims. Das bedeutende Werk von Samuel Bochart, Phaleg et Canaan (Caen 1646 fol.) ist mehr eine Illustration der Völkertafel in Gen. X als eine Geogr. des heil. Landes, überhaupt mehr ethnographisch als geographisch, im ersten Theile von den Verzweigungen der Stämme Noahs, im zweiten von den Kolonieen und der Sprache der Phöniker handelnd. Eine stupende Gelehrsamkeit steht hier in willigem Dienste eines fruchtbaren Scharfsinns und ungemeiner Combinationsgabe — ein Werk, sehr anregend, doch wenig aufhellend, voll geistreicher Hypothesen, doch arm an sicheren Ergebnissen. Dagegen schuf eine feste gediegene Basis für alle weitern Forschungen Hadrian Reland (in Franeker, † 1718)[9]. Unter umfassendster Benutzung aller Quellen, der Josephus, Strabo, Plinius, Eusebius, des Talmud, der Reisen, Münzen, Monumente beschrieb er Palästina nach physischer, ethnographischer, politischer Beziehung und lieferte einen Reinertrag von gründlichem Wissen, wie er in jener Zeit nur möglich war. Diesem stehen nach die deutschen Arbeiten von Dizel (1704), Jak. Andr. Schmid (Biblischer Geographus. Züllichau 1740. 8). u. A., besser ist die von Christ. Cellarius (im 2 Bde. seiner notitia orbis antiqui, Lips. 1706. 4, von Schwarz vermehrt 1731). Das salomonische Reich beschrieb geographisch und historisch Joh. Matthias Hasius (mit 6 Mappen. Nürnberg 1709 fol.). Die Stadt Jerusalem fand Bearbeiter in Villalpandus (in s. Comm. zu Ezechiel, Romae 1604 fol.), in Joh. Blome, Ludwig Cappellus, Offerhaus (Deventer 1718. 4.), in Bezug auf ihre Geschichte als Aelia Capitolina an William Beveridge, Matth. Zimmermann, Erdm. Deyling. — Zu den ältern Reisebeschreibungen, welche häufig edirt wurden[10]) treten zahlreiche neue, Reisende: wie J. Kootwyk aus Utrecht (1599), der Engländer George Sandys (1610. 11), Lor. d'Arvieux (1653), Henry Maundrell 1697 f.), Thomas Shaw (1730), Richard Pococke (1737) und der Schwede Friedrich Hasselquist (1749 — 1752), deren Werke[11]) noch heute ihren Werth haben, wenn auch mehr in antiquarischer Beziehung und zu näherer Kenntniss des Orients förderlich als zur Mehrung und Aufhellung der geographischen Kenntnisse geeignet.

3. In der biblischen Chronologie eröffnet den Reigen Joseph Scaliger mit dem bahnbrechenden Werke de emendatione temporum[12]).

---

9) Palaestina ex monumentis veterum illustrata (ed. 2.) Ultraj. 1714 in 4. Seine übrigen Schriften s. bei Fürst, bibl. jud. III, 150.

10) So die des Benjamin von Tudela († 1173), von Constantin l'Empereur in Leyden, dessen Fehler später Eus. Renaudot (Paris 1717) und Asher verbesserten; die des Jak. de Vitriaco von Edm. Martène in s. thes. anecdot. T. III u. s. w. Schon das 1584 edirte „Reyssbuch des heil. Landes" enthält 18 solcher Reisen.

11) Vgl. Meyer, Hermeneutik des A. T. Lübeck 1800. II, 63 ff., wo Titel und Uebersetzungen ihrer Werke angegeben sind.

12) Zuerst 1583, dann 1598 u. öfter. Diesem gingen vorher Bemerkungen zum Chronikon des Eusebius und Canones isagogici.

Er sucht alle vorhandnen Aeren genau zu ermitteln und berechnet danach die Hauptereignisse der Geschichte, der biblischen wie der profanen. Er reducirt alle Angaben auf Jahre der julianischen Aera und setzt Christi Geburt ins Jahr 4713 nach Erschaffung der Welt. Ihm folgen, berichtigend, ergänzend, bestreitend Seth Calvisius (Opus chronologicum. Fcf. 1685 folio), Funck, Augustin Torniellus (Annales sacri et profani. 2 Tom. Fcf. 1611. 1616 folio), Jacob Salianus (Annales V. T. 1625 Paris. fol.), Spondanus (Annales ab orbe condito. Colon. Agripp. 1640 folio), Ed. Simson (Chronicon catholicum. Oxonii 1652 folio) u. A. Eine durchgängige, scharfe, oft ungerechte Polemik übt gegen Scliger Dionysius Petavius[13]), obgleich er auch viele Irrthümer des ersteren berichtigt. Unabhängig von Beiden und gerecht gegen seine Vorgänger entwarf gleichfalls ein neues chronologisches System der gelehrte Erzbischof von Armagh, James Usher (Jacobus Usserius † 1655)[14]), der das Jahr der Geburt Christi um 4003 der Welt berechnet. Marsham's Werk[15]) erlangte fast gleichen Ruhm und nähert sich mehr den geschichtlichen Bedingungen, sofern er lieber historische Thatsachen (König Menes von Agypten) zu Ausgangspunkten wählt und die historischen Parallelen noch strenger berücksichtigt. Sehr klar und umsichtig ist die chronologia sacra von Ludw. Cappellus[16]), der manche Aenderungen wagt (er setzt die Zeit vom Auszuge bis zum Tempelbau nicht auf 480 sondern auf 580 J. an) und einen Ansatz zur Kritik zeigt. Viel gebraucht ward als übersichtliches Handbuch das Breviarium chronologicum von Aegidius Strauch. Ueberhaupt war man auf diesem Felde um so rühriger, je mehr es scharfsinnigen Vermuthungen Spielraum bot. Ausser den die allgemeine Chronologie betreffenden Arbeiten der Dodwell, Pagius, Bucher, Lloyd, Robinson, Labbe, Riccioli, Masson, Wasmuth, Perizonius, Mästlin, Boxhorn u. A. erwähnen wir nur die chronica V. et N. T. von Lightfoot, die Chronotaxis von Osiander, die chronol. sacra von Paraeus, Ravius, Gerh. J. Vossius, Schramm, sowie W. Whiston (a short view of the chronology of the Old Testament). Vgl. Pfaff l. c. I, 90 f. In der Regel ging man von der Erschaffung der Welt aus, daher der Streit, ob dieselbe ins Frühlings- oder ins Herbstäquinoctium falle, bis auf Angabe des Datums. Bei der Zählung der ersten Jahrtausende fusste man meist auf dem hebräischen Bibeltexte von Gen. 5 und 11, obgleich die Abweichungen der LXX und des Samaritaners genaue Erwägung fanden. Als man die manethonischen

---

13) Opus de doctrina temporum. Paris. 1627 2 tom. fol. Vermehrte Ausgabe in 3 T. von Hardouin. Antwerp. 1723. Ein kurzes Handbuch in 8 ist s. rationarium temporum.

14) Annales V. et N. Ti. 2 Tom. folio. Londini 1650. 1654; dann öfter aufgelegt: Genevae 1722 mit einer Vorrede von Clericus.

15) Canon chronicus aegyptiacus, ebraicus, graecus. Lond. 1672. Franeker 1696. 4.

16) In Walton's apparat. bibl. zuerst 1655, dann in der Zürcher Ausgabe desselben 1673 p. 1—80.

Königslisten zu berücksichtigen begann, bot sich schon damals entweder die Meinung, sie seien blos erdichtet, oder die Annahme von Paralleldynastieen behufs einer harmonistischen Ausgleichung mit der bibl. Chronologie dar. In der Parallellinie der Könige Judas und Israels half die Hypothese von Interregnen, um Unebenheiten zu beseitigen; selten wagte man (mit Cappellus u. A.) an Verschreibungen in den Zahlen zu denken. Soviel Gutes auch darin geleistet wurde, dass man die verschiedenen Aeren emsig kombinirte, so litt die ganze chronologische Forschung an dem Uebel, dass man den Ausgangspunkt der Berechnung nicht im hellen Lichte der Geschichte nahm sondern im mythischen, sagenreichen Dunkel der Vorzeit. So konnte denn das wissenschaftliche Ergebniss dieser oft gigantischen Mühen nur gering sein und bot der klarer blickenden Folgezeit wenig haltbare Fundamente.

4. Die Alterthümer der Israeliten (oder in dieser Verbindung meist „der Hebräer") wurden ursprünglich in dem apparatus behandelt, der eine grosse Bibelausgabe begleitete oder einleitete. So handelte Arias Montanus 1593 darüber (im Apparat zur Antwerpner Polyglotte) in 9 Büchern, welche meist biblische Namen tragen (Phaleg, Caleb, Nehemias, Aaron, Tubalcain, Daniel), den Wissensstoff nach traditioneller Ueberlieferung aus der Bibel ziehend und einfach darstellend. Besser ist das kleine Werk von Carl Sigonius (de republica Hebraeorum. Coloniae 1583 in 8.) — wenn auch kritiklos, so doch klar, präcis, lehrbuchartig, mehr auf die Bibel als auf Josephus gestützt. Im ersten Buche giebt er einen kurzen geschichtlichen Abriss; die Eintheilung des übrigen Stoffes (heilige Oerter, Zeiten, Riten, Personen) hat bis heute viele Nachahmer gefunden, da ihre logische Leichtigkeit sich von selbst empfiehlt. In den beiden letzten BB. spricht er (de consiliis et de magistratibus, also) über Justiz und Verfassung. Mehr die politische Seite fasste Cornelius Bertram auf, die Trennung in kirchliches und bürgerliches Recht betonend, formell sich gleichfalls durch Kürze und Klarheit empfehlend, von dem bekannten Orientalisten Constantin l'Empereur ab Opiick mit Anmerkungen illustrirt aus dem Schatze seiner rabbinischen Belesenheit (vgl. die Ausgabe im V. tom. der 2. ed. der critici sacri). Von Opfern spricht er nur vorübergehend. Als Beispiele mögen dienen: den dreifachen Bann setzt er bereits unter Moses, obgleich ihm die Idee einer kulturgeschichtlichen Bewegung nicht ganz fern liegt; dagegen weist er die schon unter David sich deutlich anbahnende Trennung des Reiches in einen nördlichen und einen südlichen Theil nach, freilich mitunter auf einen Sprachgebrauch sich stützend (1 Sam. 1, 8. 1 Reg. 1, 38), der nur dem Redactor der historischen BB. angehört. — Das vielgelesene Buch von Petrus Cunäus[17]) behandelt zuerst die politischen, dann die priesterl. und gesetzl., endlich die religiösen Verhältnisse.

17) De republica Hebraeorum libri III Lugd. Bat. 1617 in 8; dann bei Elzevir 1632 in 16; in den Critici sacri Tom. V, mit Anmerk. von Nicolai 1703 in 4, in Ugolini thesaurus antiqq. III, 457 sqq. und öfter.

Zwar blickt er vielfach auf römische und griechische Parallelen, zeigt die Klugheit und Weisheit mancher Gesetze auf (das Jobeljahr sollte dem Uebel der Latifundien steuern), und beweist natürlichen Scharfblick. Doch verzichtet er auf Methode und Vollständigkeit und folgt zu sehr dem Moses Maimonides und den Rabbinen. Auf eine eigenthümliche, haltlose Erklärung von Genes. 49, 10 (eine damals viel besprochene Stelle, hinsichtlich der Art und Zeit der Erfüllung) thut er sich viel zu gute, ebenso auf die (den Juden entlehnte) Ansicht, dass Melchisedek eigentlich ein Gott oder eine Christophanie gewesen sei. Durch die Benutzung der Rabbinen zeigt er einen Wendepunkt in der Behandlungsweise der Disciplin an. — Reicher und genauer, wenn auch in grosser Kürze, stellte Goodwin die h. Alterthümer dar[18]; — noch Carpzov legte dies Buch als Text seinen zahlreichen Erläuterungen und mannigfachen Forschungen zu Grunde, die er in s. apparatus historico-criticus (1748 in 4) zusammenfasste[19]. Den Talmud und die Rabbinen suchte man immer reichlicher zu benützen; zahlreiche Editionen jüdischer Tractate traten ans Licht, bis Eisenmenger in seinem schicksalsvollen „Neuentdeckten Judenthume" (1702 u. 1711 in 2 voll. 4) das Vertrauen zu der Reinheit jener Quellen stark erschütterte, meist durch Hinweis auf ihren widerchristlichen Geist, weniger durch sachliche Kritik. — Rühmliche Einzelforschungen lieferten Braun (de vestitu sacerdotum. Amstelod. 1686 in 4), Bynäus (de calceis Hebraeorum), Campegius Vitringa (de synagoga vetere. Franeq. 1696 und archisynagogus 1685), Sopranes (de re vestiaria), Hottinger (de cippis) neben zahllosen Einzelabhandlungen, welche im Ganzen weniger die theologische als die reale Seite der Alterthümer ins Auge fassten. Treffliches leistete der tüchtige Staatsmann Selden als Gelehrter, vor Allem in s. damals bedeutenden Buche de jure naturali et gentium. Mit den Rechtsalterthümern beschäftigten sich Const. l'Empereur (De legibus Ebraeorum forensibus), Wolfgang Zepper, Jos. Arnd (manuale legg. Mos.), Pithöus[20], Hottinger (de jure Hebraeorum) u. A. Die socialen Verhältnisse beleuchteten Selden (uxor Hebraica), Schröder[21], Martin Geier (de ritu coenandi und de luctu Hebraeorum), Buxtorf (de sponsalibus et divor-

18) Moses et Aaron (engl. Oxford 1616), lat. mit Anmerk. von Reiz, Bremen 1679 in 8, von Witsius 1690, von Hottinger, Frankf. 1710.

19) Nur einen andeutenden Umriss gab August Pfeiffer in seiner sciagraphia systematis antiquitatum hebraicarum. Vgl. Opp. Ultraj. 1704. 4. II, 726 ff. Viel ausführlicher als Goodwin sind Joh. Conr. Dieterich, antiqq. biblica. Giessae 1671 fol. und der Wittenberger Joh. Andr. Quensted in den antt. bibl. et eccles. Witeb. 1688 in 4. Dieses Werk ist sehr charakteristisch für die Anschauungsweise der lutherischen Orthodoxie, wovon schon die innige Verbindung der bibl. und kirchl. Alterthümer eine Probe giebt.

20) Collatio legum Mosaicarum et Romanarum mit Schramm's Anmerkungen. Herborn 1714.

21) De vestitu mulierum Hebr. comment. ad Jes. III, 16—24. Lugd. Batav. 1745 in 4.

tiis), Hottinger, Abicht (über die Sklaven), C. Fleury (les moeurs des Israélites. Le Haye 1682 in 12), Ed. Brerewood und Eisenschmidt (Beide über Maass u. Gewicht der alten Hebräer) u. A. Eine grosse Fülle von Arbeiten dieser Zeit vereinigte Ugolino in s. thes. antiqq. sacrarum. Venedig 1764—69. 34 Bände folio. — Bedeutendes Aufsehen machte J. Spencer[22]), der einen grossen Theil der mosaischen Gesetze aus Aegypten herleiten wollte und viele überraschende Aehnlichkeiten aufwies, übrigens auf einer Anschauung fussend, welche im christl. Alterthume sehr gewöhnlich war. Herm. Witsius stellte ihm die Aegyptiaca (Amstelod. 1683 in 4) entgegen, nicht ohne Verdienst, doch stark überschätzt, den ächt historischen Trieb Spencer's hat W. verkannt. Als Schüler des Coccejus suchte er vielmehr in zahlreichen Abhandlungen (vgl. Miscellanea I u. II und Meletemata Leidensia) den mysterienreichen Hintergrund des israelitischen Cultus als das tiefere Wesen desselben zu begründen. In gleichem dogmatischen Geiste, wenn auch mehr auf genaue Beschreibung alles Aeussern bedacht, behandelte Lund die Alterthümer, ein vielgebrauchtes Werk[23]). Einzelne Punkte fanden auch hier zahlreiche Bearbeiter: Stiftshütte von Sal. van Til und Lamy, Rauchaltar von J. v. Hamm in Herborn, die heil. Reinigungsbecken von Clemens und Clant, der Leuchter von Schlichter. — In der älteren Form stellte Melchior Leydekker den Stoff dar[24]), wobei das Cultische mehr zurücktrat. Die ersten vier BB. geben einen kurzen Abriss der Gesch. Israels bis zur Eroberung Canaans; im 5., de theocratia, wird das Gesetz nach den verschiedenen Seiten hin dargestellt; im 6. spricht er über das Land u. s. Bewohner, Proselyten, Ehe u. Familie, im 7. über das polit. Regiment, im 8. u. d. ff. über die heil. Orte, Zeiten, Personen, Handlungen, im 12. über die Privatreligion der Hebräer. Bei jedem Cap. der Text in Lapidarstyl, dem Observationes folgen. In der „archaeologia sacra“ des Anhangs wird die mos. Kosmogonie gegen die Heiden wie gegen alte und neue Philosophen vertheidigt. Das Conglomeratartige der Disciplin wird hier recht anschaulich; auch zeigt die Ausführung wenig methodischen Sinn, noch weniger historischen Geist, aber viel unfruchtbare Gelehrsamkeit; die Polemik hat wenig Schneide und viel Echauffement. — Kürzer, gediegener, sachlicher wurden die Antiquitäten in den viel gebrauchten Lehrbüchern behandelt, welche Reland (1708), Iken (1732), Reckenberger (1740), Dassov (1742), Wähner (1743) herausgaben. Das Haupthülfsmittel ausser dem A. T. bildeten der Talmud und die Schriften der Rabbinen. Das technisch Aeusserliche oder aber das Dogmatische zog am meisten

22) De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus libri III Cambr. 1685 fol. Haag 1685. 4. Leipz. 1705. 4. Beste Ausgabe v. Chr. Matth. Pfaff. Tub. 1732. 2 voll. folio.

23) Die alten jüd. Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten dargestellet in 5 BB. Hamb. 1695. folio (Auch 1704. 1712. Mit Anm. von S. Christ. Wolf. Hamb. 1732 fol.).

24) De republica Hebraeorum Libri XII. Amstel. 1704 folio.

das Interesse an; selten findet sich die Ahnung, dass das israelitische Volksleben hierin einen Ausdruck gefunden habe. Immerhin wirkte aber diese Richtung der Forschung darauf hin, die Eigenthümlichkeit des A. T. in s. Unterschiede vom Neuen mehr und mehr zu würdigen, wenn gleich dieser Gedanke erst in dem folgenden Zeitalter zur Reife kam. Noch erdrückte das Behagen an der Fülle gelehrten Stoffes den Aufschwung des Geistes und das Gedeihen der Idee.

5. Die Beziehungen der Bibel zur Natur fanden häufig eine gesonderte Bearbeitung und Darstellung. Zunächst die Flora. Den Versuch des Adrian Cocqius (Koch) aus Vliessingen über die biblischen Pflanzen übertraf des Joh. Henric. Ursinus Werk[25]: er bringt alle Stellen zusammen und vergleicht fleissig Plinius und Aristoteles, überhaupt die Classiker. Die Kupfer sind freilich mehr Phantasie als Natur; meist trägt die Erörterung das enge Gewand der damaligen Logik. Gott ist wohl der höchste Urheber aller Bildungen; aber die Naturgesetze verlangen nicht minder Achtung; an der generatio aequivoca wird festgehalten, schien sie doch durch Gen. 1 sehr begünstigt. Ein besondrer Nebenzweck lag darin, die Parabeln und Metaphern der Bibel, soweit sie das botanische Gebiet berühren, genau zu deuten: daher „die theologia symbolica" des Anhanges bei Ursinus. Eine gleiche Absicht verfolgte Levin Lemnius[26]. Noch mehr Fleiss wandte auf die biblische Flora Martin Hiller[27], mit noch genauerer Berücksichtigung der alten Naturhistoriker sowie mehrerer neuerer Reisebeschreibungen. Weit Bedeutenderes leistete aber Olaus Celsius[28]: bei reicherer Sprachkenntniss benutzte er Reisebeschreibungen in viel grösserem Maasstabe, sowie die Schriften der Araber und Rabbinen, zugleich mit viel besserer Kenntniss des botanischen Stoffes. Freilich ist das Werk insofern antiquirt, als der Aufschwung der Botanik sowie die genauere Einsicht in die Physiognomie des Orients erst in die folgende Periode fällt. Den letzteren Gesichtspunkt fasste vor Allem H. Chr. Paulsen in's Auge, als er über „den Ackerbau der Morgenländer" ein noch heute brauchbares Werk schrieb (1748. 4).

Die biblische Fauna zu erläutern bemühten sich Julius Bustamantius (zu Complutum) und der Wittenberger Wolfgang Franz. Diese ersten Versuche übertraf jedoch bedeutend das grosse Werk von

---

25) Arboretum biblicum (zuerst Norimbergae 1663 in 8, dann 1699 mit vielen Kupfern), nebst continuatio sive historiae plantarum biblicae libri tres 1. de sacra phytologia 2. herbarius sacer 3. hortus aromaticus. Als Anhang: sylva theologiae symbolicae.

26) Explicatio parabolarum, quae in Bibliis ex herbis et arboribus desumuntur. (Ich kenne das Werk nur aus Aug. Pfeiffer, hermeneut. sacra. Lips. 1704 p. 433.)

27) Hierophyticon s. comment. in loca script. s., quae plantarum faciunt mentionem. Cum praef. Sal. Pfisteri. Traj. ad Rhen. 1725. 4.

28) Hierobotanicon s. de plantis sacrae scripturae dissert. breves. Upsaliae 1745. 1747. ptes. II in 8.

Samuel Bochart[29]). Er konnte neben den griech. und röm. Naturhistorikern auch arabische Schriftsteller in Handschriften benutzen (ausser dem damals schon gedruckten Avicenna, Ibn Beitar, Kazwini, Damiri), ungerechnet Talmud und die Rabbinen. Seine bedeutende Sprachkenntniss liess ihn oft das Richtige finden, verlockte ihn aber auch zu kühnen oder subtilen Etymologieen. „An der Fülle klassischer und morgenl. Gelehrsamkeit thaten es ihm wenige gleich; und selbst wenn er irrt, gewährt er oft reiche Belehrung“ (Gesenius). Leider stehen die zoologischen Kenntnisse des Verf. hinter seiner übrigen Gelehrsamkeit weit zurück; es fehlt das Bewusstsein, dass diese Studien nur in Autopsie der Wirklichkeit ihre rechte Grundlage finden: die Anschauung würde sonst eine Menge von blossen Ansichten leicht abrogirt haben. Sein grosser Ruf drohte viele Irrthümer zu verewigen, so z. B. den von der rothen Farbe des ägyptischen Esels, den selbst Buffon und Sonnini nicht zu beseitigen vermochten[30]).

Ueber die in der Bibel erwähnten Krankheiten schrieben Alsted[31]), Gross, Franz Bartolinus, Vincenz Moles, Richard Mead, Olearius u. A., natürlich in Abhängigkeit von den damals geltenden medicinischen Anschauungen, welche den übernatürlichen Potenzen genug Raum liessen und ohne selbst nützliche Vorarbeiten zu besserer Erkenntniss zu liefern.

Ueber alles Physische in der Bibel schrieb Joh. Jac. Scheuchzer mit reichster Ausstattung in Bildern, sowie mit umfangreicher, aber kritikloser Belesenheit eine Physica sacra[32]), in ähnlichem Umfange Joh. Jac. Schmidt s. bibl. Physicus, schon früher Franz Valesius s. philosophia sacra (sive de iis, quae Physice scripta sunt in S. S.). Jener Schmidt u. Joh. Bernh. Wiedeburg behandelten „die biblische Mathematik“.

In allen diesen Schriften wird der Stoff gesammelt und disponirt, ohne dass mit der Naturanschauung der Schrift irgendwie gebrochen würde. Dagegen erhebt sich seitens der cartesianischen Schule sowie der Naturforschung ein leiser Widerspruch gegen die Bibel, doch mehr in der Form, dass man die eigne mehr naturalistische Ansicht als den Kern der biblischen nachzuweisen sucht und die Darstellung selbst als symbolische und änigmatische oder auch als rein volksthümliche auffasst. Die Schrift von Thomas Burnet über die Gestaltung der Erde zielt dahin und ist oben erwähnt.

---

29) Hierozoicon s. bipartitum opus de animalibus scripturae sacrae. Londini 1663 fol. Dann ex recens. Joann. Leusden. Lugd. Bat. 1692. Endlich von Rosenmüller abgekürzt, aber auch bereichert in 3 voll. in 4. Lips. 1793—95. Erläuterungen und Beiträge gab auch Henr. May (1686) heraus; Schoder verfasste einen Auszug.

30) Vgl. darüber Sommer, bibl. Abhandlungen. Bonn 1846 S. 284 ff.

31) Triumphus biblicus seu Encyclopaedia Sacra.

32) Procur. Pfeffel. Aug. Vindel. et Ulmae 1731 ff. Tom. IV u. 4 Bde. fol. mit Kupfern. Einen Auszug lieferte Donati 1777 ff. Auch hatte Scheuchzer eine Phys. s. Jobi geschrieben.

6. In unsre Periode fallen auch die Vorarbeiten zu einer allgemeinen Geschichte der Religionen. Ein apologetisch-practisches Interesse regt diese Idee an bei Hugo Grotius, der „die Wahrheit der christlichen Religion" vertheidigt. Bei Gerhard Joh. Vossius[33]) wird dies Streben rein wissenschaftlich: er will die Arten der Idololatrie erkennen, ihren Ursprung und Fortgang aufzeigen — mit enormer Belesenheit, aber von der Idee ausgehend, dass das Heidenthum nur die altjüdische Tradition mit Hülfe des Teufels missverstanden habe. Gleichwohl tritt hier auch das edlere Heidenthum in sein Recht. Auf Grund dieses Werkes glaubte Herbert von Cherbury[34]) wahrzunehmen, dass fünf Grundideen mehr oder minder klar allen heidnischen Religionen zu Grunde lägen. Die Deisten verwertheten diese Anschauung, im Hasse gegen Priester und Ceremonien, dahin, dass diese Sätze den Kern aller natürlichen Religion bildeten und eine Offenbarung mithin nicht sachlich nothwendig sei. Dadurch musste auch die religionsgeschichtliche Stellung des Israelitismus eine bedeutende Veränderung erleiden, indem sein specifischer Unterschied vom Heidenthum mehr und mehr übersehen oder geleugnet wurde. — Um so eifriger hielten die Kirchlichen an der Ueberlieferung fest und sahen in allen Aehnlichkeiten mit der geoffenbarten Religion nur die List des Teufels, der Gott nachzuäffen liebe. Das einmal erregte Interesse für das Studium des Heidenthums blieb aber mit und ohne deistischen Einfluss rege und lebendig. Anton van Dale untersuchte die Glaubwürdigkeit der heidn. Orakel (1683) und den Ursprung der Superstition (1696), den er vorzüglich in dem Dämonenglauben fand. Freieren Blick verräth Pierre Jurieu (Amst. 1704 u. 1705), in einem umfassenden Werke, weniger W. de Lavaur (Paris 1730) und Picard (1723 ff.). Jak. Toll findet (1687) den Schlüssel zur griech., phöniz. u. ägypt. Mythologie in der Chemie, während Andre, wie Tob. Pfanner[35]) oder Levesque de Burigny (Paris 1745) die reineren Elemente des Paganismus verfolgten, nicht ohne Anlehnung an Zwingli's Ansicht von der Seligkeit frommer Heiden. Brouwer vom Niedek, Trigland, Lohmeier, Behm[36]) forschten nach dem Ursprunge der Opfer und Sühnungen unter steter

---

33) Das bedeutende Werk de theologia gentili et de physiologia christiana erschien zuerst in 2 BB. 1641, nach und nach bis zu 9 BB. vermehrt 1668. Vollst. Ausg. in folio 1700 Amstel. Die früheren Werke von Natalis Comes, Mythologiae sive Explicationis fabularum libri X. Hanoviae 1605 in 8, und Joh. Rav. Textor, Officina seu Theatrum historico-poeticum. Basil. 1627 in 8. sind durch Voss antiquirt.

34) De religione gentilium errorumque apud eos caussis. Der erste Theil schon 1645 in 8, beide Th. 1663 in 4. u. öfter. Eine gerühmte Widerlegung verfasste Musäus in Jena.

35) Systema Theologiae Gentilium purioris. Basil. 1679 in 4, recht geschätzt.

36) Die Schriften s. in Winer's Handbuch d. theol. Lit. 1838. I, 517. Weiteres in d. Abh. v. Carl Arnd (Prof. in Rostock), de usu poeseos profanae in theologia dogm. didactica in Tom. VIII der Miscell. Lips. p. 11—22.

Vergleichung der heidn. Religionen. Schon 1614 hatte Brerewood die Verschiedenheit der Religionen mit der der Sprachen in Beziehung gesetzt. — Im Einzelnen suchte Athanasius Kircher (in s. Oedipus), wenn auch mit wunderlicher Kühnheit, die Mythologie Aegyptens zu entziffern, freilich nur auf Grund der griechisch-römischen Quellen. Mit viel mehr wissenschaftlichem Blick erörterte Thomas Hyde die Religion der Perser und Meder (Oxon. 1700 in 4), bis auf die Entdeckung des Zendavesta unübertroffen. Die Reisebeschreibungen lieferten gleichfalls viel religiöses Material. Joseph Akosta war lange die Autorität für die Hindureligion, über die syrische (de Diis syris) der grosse Selden. Für Asien, Afrika und Amerika genügten damals die inhaltreichen Werke von Dapper. So ungesichtet der Stoff auch war, so umfangreich ist derselbe. Dies ersieht man aus den zahlreichen Werken, in denen auch dem nichtwissenschaftlichen Publikum diese Dinge vorgeführt werden. Unter diesen erwähnen wir die stark vermehrte Bearbeitung eines englischen Werkes (von Ross), die David Nerreter verfasste[37]), einen überraschenden Reichthum von Religionskenntnissen entwickelnd. — Diese Studien mussten unwillkührlich einer mehr religionsgeschichtlichen Auffassung des A. T. das Wort reden, und den eigentlichen Inhalt desselben klarer in seiner Eigenthümlichkeit ins Licht rücken. Und damit ist der Uebergang gemacht von der Betrachtung des A. T. als heiliger Urkunde zu der Anschauung, nach welcher das A. T. wesentlich alter Bund, also Religion ist. —

B. Offenbarung und Religion des A. Bundes.

§ 47.

Vorbemerkung.

Da der theologische Zeitgeist in dieser Periode den Typus strenger Orthodoxie zeigt, welche in unermüdlichem Kampfe um Reinerhaltung der kirchlichen Lehre sich unfreiwillig weiter bildet und zersetzt, zugleich aber kein Gebiet der Forschung dem Banne des Dogma will entrücken lassen, so theilt sich die Stoffmasse leicht in die Betrachtung der orthodoxen Fassung und der heterodoxen Richtungen. Dazwischen schiebt sich die Föderaltheologie in ihrer eigenthümlichen Gestaltung durch Coccejus, deren Hauptbeförderer beiden Lagern angehören. Obgleich indess das kirchliche Dogma in confessioneller Schärfung das Hauptkriterium für alle Forschung abgiebt, verbietet sich eine Scheidung des ersten Theiles nach lutherischem und reformirtem Boden, da bei der Unfruchtbarkeit in jener Kirche die Unterscheidungslehren der beiden Bekenntnisse die Betrachtung nur sehr unwesentlich modificiren.

---

37) Wunderwürdiger Juden- und Heidentempel. Nürnberg 1700 in 8, mit vielen Kupfern.

I. Die orthodoxe Auffassung.

§ 48.

Charakter derselben und Hauptquellen.

Die lutherische Doctrin konnte wenig Neigung haben auf die Offenbarung des A. B. näher einzugehen, weniger wegen des herrschenden Dogmatismus, als weil die Anschauung ganz in Christo selbst wurzelte und auf das vollendete Heil zu grossen Nachdruck legte, um die Zeit der verhüllten und unvollkommenen Offenbarung näher ins Auge zu fassen. Nur des Dogmas wegen ward der aussergeschichtliche Zustand Adams genauer erörtert, nebst den Typen der christlichen Sacramente. Zusammenhängende Darstellungen der Geschichte des A. B. liegen daher nicht im Geleise der stimmführenden Richtung (Calixt, H. May, Budde), mehr die einzelner Gruppen, vollends die Sammlungen biblischer Beweisstellen. Der dogmatische Trieb, Alles genau und scharf bestimmen zu wollen, erlahmte an dem Mangel geeigneter Daten im A. T. oder führte zu vergeblichen Hypothesen, Früchten rabbinisirender Phantasie. Nach und nach fühlte man die Unsicherheit dieser Vermuthungen und begnügte sich mit dem Geständnisse des Nichtwissens, selbst in Fragen, die früher lebhafte Controversen hervorgerufen. Alle Versuche indess, den Erkenntnissstand oder das Offenbarungsmaass im A. T. niedriger zu stellen als im N. T. (Calixt), wies man anfangs mit Entschiedenheit zurück, bis allmählig die objective Macht des näher erforschten Gegenstandes zum Eingeständniss einer immer umfassenderen Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung geneigter machte.

Etwas anders gestaltete sich die Anschauung in der reformirten Kirche, selbst innerhalb der Grenzen des scholastisirenden Dogmatismus. Setzte nämlich die reformirte Betrachtung ein in den Urwillen Gottes, so lag es nahe, den ganzen Weg, den die Ausführung desselben nahm, geschichtlich darzulegen, mithin auch die Offenbarungsgeschichte vor Christus. So fügt sich die genauere Erörterung über den A. B. von selbst ins System, zumal ja schon früh die Idee eines mehrfachen Bundes zwischen Gott und den Menschen die ursprüngliche Richtung auf den Deter-

minismus hin etwas compensirte und die Religionsanschauung in einen Sehwinkel rückte, welcher dem der historischen Auffassung zwar noch lange nicht congruent war, aber doch nahe kam. Dazu half auch die stete Pflege der Exegese, in welcher das wissenschaftliche Interesse dem erbaulichen und polemischen nie in dem Grade unterlag wie anderswo, welche vielmehr zu zahlreichen Abweichungen von der Tradition nöthigte und demnach die Richtung auf das gleiche Ziel begünstigte. Als dritte treibende Kraft trat hier (wie bei den Lutheranern) die lebhafte Beziehung zu philosophischen Systemen hinzu, deren auch die Orthodoxie nicht ganz entrathen konnte oder wollte. Obwohl die grössere wissenschaftliche Regsamkeit reformirterseits auch mehr Fortschritte zur Folge haben musste, so kann doch in den Schranken der Orthodoxie nur von embryonischen Anfängen historischer Anschauung die Rede sein, — zumal da der wissenschaftliche Grundgedanke, den diese Zeit der stilleren Geistesgährung gebiert (die deutliche Unterscheidung von Religion und Offenbarung), nicht nur im heterodoxen Lager sondern auch meist in einer Form zu Tage trat, welche, wie bei der jugendlichen Heftigkeit solcher neuen Ideen leicht begreiflich, die Wirklichkeit einer alttestamentlichen Offenbarung fast in Frage zu stellen schien.

Erläuterungen.

1. Die Art, wie die herrschende Richtung das biblische Princip auffasste, war freilich der rechten Würdigung des A. T. so ungünstig wie möglich. Man behauptete den höchsten denkbaren Grad der Heiligkeit für die ganze Schrift, ohne Unterscheidung der Testamente. War doch der Schriftsteller derselbe Deus triunus in Beiden; standen sich doch seine Amanuenses (mit technischem Ausdrucke als „Propheten und Apostel" bezeichnet) völlig gleich als leitungsfähige Organe; bildete doch den Inhalt das gleiche Verbum Dei, dessen Mannigfaltigkeit nur die Dogmatik bestimmte! Allein wenn auch diese Disciplin nach dem Verhältnisse der Testamente nicht fragte und Citationen aus Beiden völlig gleichen Werth hatten, entsprechend der gleichen kanonischen Dignität, obgleich selbst bei der Frage über perspicuitas et efficacia der Schrift, wo es doch am nächsten lag, an irgend einen Unterschied nicht gedacht wurde: so konnte der letztere doch nicht gänzlich unerwogen bleiben und forderte wenigstens auf dem indirecten Wege der Polemik Beachtung. Die dogmatischen Citate aus dem A. T. wurden unbewusst durch das christliche Gefühl so gehandhabt, dass dieses den Ton angab

und die Verwerthung bestimmte. Und wenn man zugestand, im A. T. sei die Offenbarung eine mehr verhüllte, so schien es geboten, auch über die Art der Hülle und ihre verschiedenen Formen näher zu forschen. Trat hiedurch, wie unvermeidlich, die exegetische Willkühr offner zu Tage, so war einer Correctur auch schon der Weg gezeigt. Es ist die Signatur der Periode, dass das biblische Element sich mehr und mehr von dem dogmatischen in besonderen Darstellungen ablöst, vorerst nur äusserlich, unter der Aegide und dem Banne der Dogmatik, doch frühe schon apologetisch und polemisch — zwei Formen, welche den Fortschritt der Erkenntniss manchmal hemmen, oft auch dieselbe aus Stagnation befreien.

2. Die lutherische Dogmatik berührte sich durchweg mit alttestamentlichen Stoffen; fast kein Lehrstück fand nicht Anknüpfungspunkte im A. T. Dieselbe musste stets auch Beweise liefern, da es ja alle zum Heil nothwendige Lehren enthielt. So kann die Trinitätslehre (als substantia fidei) weder selten noch undeutlich dort geoffenbart sein (vgl. z. B. Abr. Calov, loci theol. Witemb. 1659. III. p. 7). Die es leugnen, müssen ausführlich widerlegt werden p. 40—61 [1]). Ueber nomen filii Dei in V. T. siehe p. 235, über die Gottheit Christi u. die Identität des Messias mit Jehovah p. 395 ff. 413 ff. Das ganze Hexaemeron wird erläutert p. 927, selbstverständlich die Lehren vom Urstande u. den Sakramenten. Indess war man weit entfernt, den biblischen Thatbestand nach exegetischer Ermittelung zum Ausgangspunkte der Darstellung zu nehmen. Selbst als durch Einwirkung des Föderalismus das Dogma vom Urstande erhöhte Bedeutung gewann, verschmähte Wolfgang Jäger [2]), bei dem die Verwerthung jener neuen Ideen am stärksten hervortritt, die biblische Grundlage und argumentirte völlig dogmatisch — selbst ohne dass ihm eine Ahnung kommt, wie wesentlich der rein biblische Begriff des foedus die hergebrachte Anschauung von Offenbarung und Religion zu modificiren im Stande sei. — Leicht überträgt man anfangs den lutherisch zugespitzten Sakramentsbegriff auf die alttestamentlichen Riten, so dass die Eigenthümlichkeit derselben keinen Einfluss auf das Dogma zu gewinnen vermag, wie weit man auch die Parallele zu ziehen suche, — oder man begnügt sich, wie schon Aegidius Hunnius in s. längeren Abh. de sacramentis Veteris et Novi Testamenti (Witeb. 1590 in 12) gethan, auf das Schattenhafte aller Güter des A. T. hinzuweisen. Vereinzelt taucht wohl der Gedanke auf, dass vor Allem das Abendmahl deshalb nicht eine Analogie finden könne im A. T., weil hier der Leib Christi noch keine Wirklichkeit gehabt habe. So z. B. bei Christian Reuter [3]), einem lutherischen Föderalisten, der jedoch gleichfalls die

---

1) Aber schon Musäus lächelte über den Eifer der Wittenberger, da selbst in Ps. 110 Christi Person nicht deutlich beschrieben sei (Tholuck, Akad. Leben II, 66).

2) Vgl. Jus Dei foederale. Tubingae 1698 in 8.

3) De foederibus et testamentis divinis. Viteb. 1706 in 4. Jahrb. f. d.

wichtigen Consequenzen für die Gesammtauffassung der alttestamentl. Religion nicht ahnt, welche aus diesem Zugeständnisse entspringen. Im Allgemeinen bildet stets das Dogma die eigentliche Norm für Auffassung des bibl. Stoffes.

Darum ist es natürlich, dass wir einer eigentlichen Darstellung der ATl. Religion im Ganzen nicht begegnen. Um so häufiger dagegen werden einzelne Theile derselben behandelt als relig. Adamit, Noach., Abrah.[4]) u. s. w., selten so ausführlich wie Heidegger in sr. historia patriarcharum (Tiguri 1667 u. 1671 in 2 tom.). In die „alttest. Theologie" gehören auch Stücke der philologia sacra von Salomon Glassius, vorzüglich der Abschnitt über die Anthropopathieen Gottes im A. T., freilich mehr ausgezeichnete Stoffsammlung als eindringende Erforschung. Derselbe schrieb eine christologia mosaica — Zusammenstellung der messian. Weissagungen des Pentateuch. Michael Havemann verfasste eine Theognosia antiquissima, mosaica, prophetica, rabbinica; Josua Stegmann beschränkte sich in s. christognosia (Lips. 1689 in 4) auf Erörterung der auf den leidenden Christus bezüglichen Typen; August Pfeiffer wollte in d. pansophia mosaica e Genesi delineata (mit einem langen deutschen Titel, der sämmtl. Kapitelüberschriften enthält — Lips. 1685 in 12) alle Glaubensartikel der Augustana (Lehre von der Beichte 16, 8; 42, 21; 4, 9, vom Beruf der Prediger 14, 8; 12, 7. 8; 17, 7. 9), die Widerlegung der Atheisten, Heiden und Juden, „alle Disciplinen in allen Facultäten", alle Tugenden und Laster, kurz alles Wissenswerthe aus Mose nachweisen — das Ganze ein Beleg für die bizarre Combinationsgabe und den ungeschichtlichen Sinn der Orthodoxie, atheistis larga ridendi occasio, meinte Thomasius. Besonders blühte die typische Theologie[5]), am eingehendsten beleuchtet von Joachim Lange in s. mysterium Christi ac christianismi in fasciis typicis (Halae Sax. 1717 in 4) und in seinem „Licht und Recht", häufig mit Bekämpfung von Christian Thomasius, der mit Grotius die Abneigung gegen diese Typophilen theilte. Dies Gebiet zeigt am deutlichsten die Ausartung des wissenschaftlichen Triebes in combinirenden phantastischen Witz. So brachte Joh. Conrad Schwarz (Miscellanea

---

Theol. X, 2 S. 271 ff. Vgl. Lösecken, theol. foederalis oeconomica. Halle 1718 in 4.

4) Z. B. Wilhelm Lyser, Trifolium verae religionis V. T., adamiticae, abrah., et israelit. juxta unifolium relig. lutheranae. Wittebergae 1664 in 4. Nur pp. 87. B. Bebel, Eccles. antediluv. Vera et falsa. 1665. Hist. eccles. Noach. 1666.

5) Bacmeister, explicatio typorum V. T. Christum adumbrantium. Lubecae 1604. Balduin, passio Christi typica. Witeb. 1614. Adventus Christi typicus. Viteb. 1621 in 8. Baumann, Analecta typica sacra. Ulmae 1665 in 4. Dan. Fessel, Der mystische Christus. Küstrin 1665 in 4. Mich. Walther, postilla mystica. Sylvester Tapp, Licht im Schatten. Hildesheim 1711. 8.

theologica p. 257 ff.) nicht weniger als fünfzig Vergleichspuncte bei zwischen Christus und dem Passahlamme, angeregt durch die Meinung von Bochart und Witsius, dass der Beziehungen nur wenige seien. So waren Pfaff's Schrift de recta theologiae typicae conformatione (ein Wort voll Maass und Umsicht, gesprochen aus dem Gefühle der herrschenden bodenlosen Willkühr) und Buddei exercitatio de peccatis typicis wohl begründet. Sonst findet sich viel biblisch-theologischer Stoff abgelagert in den zahlreichen Zusammenstellungen von Gedankenspänen und Specialuntersuchungen, in den exercitationes, dissertationes, observationes, animadversiones, miscellanea, analecta, catalecta, specimina, syntagmata, parerga, meditationes, ferculum, palaestra, sylloge, myrothecium, freiwilliges Hebopfer, und wie sonst der erfinderische Scharfsinn der Gelehrten diese Sammlungen benennen wollte. Schon die Meinung von Pierre Poiret, dass die Typen des A. B. mehr auf uns als auf Christus sich bezögen, erzeugte viele Gegenschriften im Sinne der hergebrachten Typik, vorzüglich seitens Joachim Lange. Auch die christologia von Meisner und die christosophia von Dannhauer genügen überwiegend dem dogmatischen Zeitinteresse; mehr auf der Grenze zum Biblischen liegen die Schriften de lege et evangelio von Aug. Hunnius, de decalogo von Thummius und von Dannhauer, de circumcisione von Seb. Schmid u. a. Durch die socinianische Controverse sind angeregt die Abhandlungen von Jacob Martini de tribus Elohim, von Abr. Calov assert. pluralit. personarum c. V. T. (die sich auch gegen Calixt wendet) und Vieles aus seinen antisocinianischen Schriften wie z. B. de promissionibus vitae aeternae in V. T. 1678, von Wolfgang Franz die schola sacrificiorum patriarchalium sacra 1667. — Die Controversen über Chiliasmus und Antichrist streiften indess nur das Gebiet des A. T., sofern nämlich in ersterer Hinsicht schon Spener die Ansicht geltend machte[6]), dass die alttestamentlichen Weissagungen zum grossen Theile ihre Erfüllung erst noch in der Zukunft zu gewärtigen hätten. Den Streit führten vor Allem Aug. Pfeiffer, Naumann, Boldig, Simon, Deutschmann, Schelwig[7]). — Das polemische Interesse liess denn auch Michael Walthers harmonia biblica[8]) grosse Verbreitung finden, welche alle scheinbaren Widersprüche zwischen dem A. u. N. T. lösen wollte — fast die einzige Form, in welcher den Zeitgenossen die genauere Beschäftigung mit dem A. T. mundgerecht war, und die in der That viel biblisch-

6) S. bes. „die Behauptung der Hoffnung künfftiger besserer Zeiten in Rettung des insgemein gegen dieselbe ungerecht angeführten Spruches Luc. XVIII, 8". 1693 in 12.

7) Vgl. Schelwig, synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum. Danzig 1705 in 8 (3. edit.). Ferner: J. Val. Löscher, Vollständiger Timotheus Verinus II, 213 ff. Chr. Matth. Pfaff, introd. in hist. theol. liter. I, 101 f.

8) Der Titel lautet: Harmonia biblica sive brevis et plana conciliatio locorum V. et N. Ti apparenter sibi contradicentium. Die siebente Auflage, die mir vorliegt, ist noch vom Verf. selbst, Noribergae 1654 in 4.

theologischen Stoff verarbeitet hat. Er stellte viele ähnliche Werke in Schatten, wie die von Joh. Scharp, Matthiae, Pontasius, Dav. Hermann [9]) zu geschweigen der Autoren, welche dubia vexata behandelten. J. H. Majus (in Giessen) versuchte in s. theologia prophetica (Frankfurt 1709. 4) aus den Schriften der Propheten selbst den Lehrgehalt zu ermitteln, ähnlich wie er in seiner synopsis Theologiae christianae (Frkf. 1707. 4) und in s. theol. Evangelica (Giessen u. Fkf. 1719. 4) ausschliesslich sich auf die Worte Christi resp. die Perikopen gestützt hatte — in ausgesprochener Abneigung gegen die dogmatisch-polemische Richtung seiner Zeit. Jene Schrift kommt, wenigstens hinsichtlich ihres Zweckes, der wissenschaftlichen Idee einer bibl. Theologie näher als Deutschmann's Theologia biblica (Witteb. 1710. 4) oder des dänischen Hofpredigers Lütkens, Collegium biblicum secundum locos theologicos (Hafniae 1715 in 4 mit Vorrede von Fecht), das in die lange Reihe der blossen Sammlungen dogmatischer Beweisstellen gehört, die keine Eigenthümlichkeit zeigen, oft anonym erscheinen, aber doch eine Richtung auf das biblische Element und eine Ahnung von der hohen Wichtigkeit des Schriftbeweises verrathen.

Eine Darstellung der Heilsgeschichte im A. T. liegt zuerst vor in der letzten grösseren Schrift, die Georg Calixtus verfasste: de pactis quae Deus cum hominibus iniit 1654 [10]) — offenbar in Folge seiner trinitarischen Streitigkeiten und im Anschlusse an die auf reformirtem Boden einheimischen Ideen von göttlichen Bündnissen, indess wohl nicht auf Grund der Hauptschrift von Coccejus, da er ihn nicht erwähnt. Diese Bundesform wird näher erläutert, archäologisch, historisch und theologisch, durch Eingehen in die gesammte Geschichte des A. T. und N. T., mit bemerkenswerther Vorsicht in Hervorhebung der Typen; selbst Num. 19 wird nur als äussre Reinigung bezweckend aufgefasst. — Diese wahrhaft bedeutende Leistung Calixt's, in historischem Boden wurzelnd, stellt zuerst das Problem richtig hin und wiegt dadurch um so schwerer, als Calixt das im Thema liegende Problem als solches sicher ahnt und zugleich, wie sein Schlusswort beweist [11]), das Ungenügende seines Versuches bestimmt fühlt. Die ganze Schrift beweist, dass er auch in diesem Fache höher stand als seine Zeit.

Direct an reformirte Vorbilder, besonders an Wilhelm Momma und Abraham Gulich, lehnt sich der Giessner J. H. Majus in s. oeconomia temporum V. Ti, exhibens gubernationem Dei inde a mundo condito usque ad Messiae adventum per omnes antiqui hebr. codicis libros secundum seriem et similitudinem rerum. Francof. 1706 in 4. Er verfolgt genau die Geschichte nach dem Faden der Urkunden und vereinigt die

---

9) Vgl. Chr. M. Pfaff l. c. I, 137.

10) Uebersetzt von Zach. Prüschenk von Lindenhoven: Gottes zwiefache Bundeslade. Braunschweig 1678 in 4. Vgl. die treffliche Analyse bei Henke, Georg Calixtus und seine Zeit 1860. II., 263—270. Näheres unten.

11) De pactis § 210. Vgl. Henke II, 264, 3) und Gass, Gesch. d. Dogm. II, 131.

Darstellung der Offenbarung mit der der äusseren Geschichte. Dem Inhalte nach steht er freilich ganz in seiner Zeit, indem er die hergebrachten, für orthodox geltenden Ansichten meistens theilt und von einer Entwickelung oder einem Unterschied von Offenbarung und Religion noch wenig ahnt. — Einen Fortschritt bezeichnet die hist. eccles. V. Ti von Franc. Buddeus (s. oben). Indem er eine umfassende Uebersicht über alle Ansichten giebt, schliesst er, halb unbewusst, die bisherige Behandlungsweise ab, ohne indess in seiner eignen Religionsanschauung den Standpunkt von Calixt zu erreichen. — Charakteristisch ist, dass alle drei genannten Gelehrten nicht in dem geistigen Strome ihrer Zeit mitteninne stehen. Calixt erwehrt sich kaum der Anklage auf Häresie; Majus zählt zu den stillen Bibelfreunden und Antipolemikern und Buddeus verräth deutlich die Spuren der Spener'schen Schule, selbst der Wolfischen Philosophie. Das historische Bewusstsein erscheint hier noch als dunkler Trieb und begnügt sich mit dem äusseren Rahmen; das Werthlegen auf die heil. Chronologie ist nicht minder ein Symptom dieses Triebes und einer unklaren Ahnung.

3. Inwiefern die reformirte Lehranschauung nach ihrer ganzen Anlage zur Erforschung der ATl. Offenbarung neigen musste, deutet der Paragraph an. Und wie schon Calvin in seine institutio viel offenbarungsgeschichtliches Material eingeflochten hat, so folgten ihm die Dogmatiker hierin nach. Die schon durch Olevian entwickelte Idee der beiden foedera giebt diesem Triebe eine festere Richtung, dergestalt, dass späterhin (in der „Föderaltheologie") die Grundlinien der Offenbarungsgeschichte mit den Principien der eigentlichen Dogmatik zusammenfliessen können. Der erbauliche Schriftgebrauch stärkte diese Betrachtungsweise ebenso wie der rege exegetische Sinn.

Kein Wunder, wenn daher hier die Bezüge zwischen dem Alten und Neuen Bunde lebhaft und vielseitig erörtert wurden, wenn die Typik vorzugsweise blühte. Sie war die Form, in welcher die ganze Zeit, in ihrer eigenthümlichen Neigung fürs Emblematische (die durch viele Gebiete hindurchgeht), den spröden Stoff des A. T. mit christlicher Wahrheit zu durchdringen suchte, während zugleich das heimliche Gefühl des Misslingens und der kühle Widerspruch der Arminianer[12]), vor Allem des Hugo Grotius, dem orthodoxen Eifer immer neue Nahrung gab[13]). Einen Zügel empfing derselbe indess durch die Ausschreitungen der coccejanischen Schule, von denen wir oben schon Beispiele gegeben haben[14]). Neben Coccejus vertreten diese Richtu ngbesonders Nicolaus Gürtler (in mehreren Schriften), Salomo van Til[15]), Wilhelm Momma, Heinrich

12) Vgl. Limborch, Theol. christ. III., 9, 11.

13) Die Schriftsteller s. bei Fabricius, biblioth. antiq. c. XI. p. 359 f., Lipenius, Bibl. theol. II, 885, bes. A. Chr. Zelter in der Vorrede zum Tractat des Maimonides über die rothe Kuh, Pfaff l. c. I, 94 ff.

14) Inwiefern diese Neigung zur Typik mit dem Föderalprincipe zusammenhänge, darüber s. den folgenden Abschnitt.

15) Salems-Vreede; het Voorhof der Heidenen; antidoton Anti-Joncourtia-

Hulsius (de vallibus prophetarum sacris. Lugd. Bat. 1693. Amst. 1701). In gleicher Weise schrieben Joh. Biermann[16]), Joh. d'Outrein, Hermann Deusing, der besonders die geschichtlichen Erzählungen in wunderlichster Weise allegorisch typisirte (Moses evangelizans. Traj. ad Rh. 1719 in 4), Georg Bellersheim, der aus seinem Streit mit Schultens bekannte Anton Driessen in Groningen, welcher die Regeln der Typik festzustellen suchte (diatribe de principiis Theologiae emblematicae), und Bernh. Cramer (prodromus typicus, Amstelod. 1720). Auch gehört hierhin Herm. Witsius mit s. Abh. de tabernaculi levitici mysteriis (in den Miscellanea sacra), wenn er gleich in der Theorie über die Typen nüchterner redet (Oecon. foederum Dei lib. IV c. 5). Denn in seiner Abh. über die apokalyptischen Sendschreiben zerstört er nur den Unterbau für die coccejanische Erklärung der Propheten und widerlegt das exegetische Recht, bei der Deutung der eigentl. Weissagungen des A. T. die gesammte Welt- und Kirchengeschichte aller Zeiten herbeizuziehen. Er und van Til bekämpften auch vorzüglich Marsham und Spencer, die den antitypischen Standpunkt Grotius' theilten. Einen Mittelweg zwischen den Extremen schlugen ein Wilhelm Salden[17]), Claudius, Rhenferd, Heinrich Morus, Paulus Pezronius, Clericus u. A. Die häufig aufgestellten Regeln für die Typik (Morus, Heidegger, Tilenus) fruchteten wenig, da sie eines klaren Princips ermangelten und man aus den neutestamentlichen Beispielen die Normen zu entnehmen suchte. Uebrigens ging in der Behandlung das Typische und Prophetische sehr in einander. So handelt Anton Hulsius in s. Nucleus propheticus V. Ti (Lugd. Bat. 1683 in 8) im ersten Theile über die Weissagungen, im zweiten über die berühmten Typen.

Auch auf reformirtem Boden entstanden zeitgemässe Versuche, das A. u. N. T. in ihrer Uebereinstimmung aufzuweisen, selbstverständlich mit der Absicht, alle Differenzen zu blossen Enantiophanieen herabzustimmen. Dahin gehören Franz Junius (parallela sacra), Nic. Arnold (lux in tenebris. Franeq. 1680), vorzüglich Wilhelm Surenhus in Amsterdam, der in seiner βίβλος καταλλαγῆς (Amstelod. 1713 in 4) auf die Citations- und Interpretationsweisen der Rabbinen zurückging und aus ihnen die Allegate des A. im N. T. zu erklären suchte. — Bedeutsam ist der Aufsatz von Alphons Turretin, de veritate religionis Judaicae (Cogitat. et dissert. theolog. Genevae 1737. II, 68—110). Er vertritt bereits den religionsgeschichtl. Standpunkt. Verzichtend auf den Beweis aus dem N. T., will er die Wahrheit d. jüd. Rel. durch Vergleichung mit den heidnischen Rell. erhärten. Sie war minime perfecta,

---

num; commentarius critico-typicus de tabernaculo Mosis; zoologia sacra (in welcher er u. A. das Kameel zum Typus der Muhammedaner stempelt); opus analyticum.

16) Moses et Christus, deutsch von Brüske, Offenbach 1706. Clavis apocalyptico-prophetica, Traj. ad Rh. 1702. 4.

17) Vgl. s. otia theologica. Amstelod. 1684 in 4. p. 235 sqq., in der Abh. de usu et abusu typorum.

mit dem Christenthum verglichen, tamen eximia, ad summam quod attinet. Er beweist die Wahrheit e *doctrinae* praestantia (wozu dogmata, leges, historiae gehören) und e *factis* illustribus, miraculis nempe et prophetiis.

Zusammenhängendere Darstellungen der alttestamentl. Religion erschienen erst in der Richtung der Föderaltheologie (worüber unten). Ausserdem verflocht den dahin gehörigen Stoff Jac. Basnage in s. histoire et réligion des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à present. Roterdam 1707 in VII livres und V tom. Hierhin gehört das 4. Buch im 3. Theile, wo er bei der Darstellung der jüdischen Dogmen weiter auf das Alte Testament zurückgreift, meist in freierem Geiste.

§ 49.

Die Vorgeschichte der Religion Israels.

(Urzeit und Patriarchen.)

An die Geschichte der Schöpfung knüpft sich der allmählig wachsende Streit zwischen philosophirender Naturwissenschaft und Buchstabenglauben, ohne dass die Theologie den Anspruch aufgiebt, den Schlüssel zu allem tieferen und jedenfalls zum sichern Wissen zu liefern. — Die Fülle von mythisirenden Vermuthungen, welche sich um den Urzustand der Menschen gruppirt, nimmt zuerst an Stelle des abenteuerlichen, judaisirenden einen gelehrten und kirchlich correcten Typus an, wird jedoch nach und nach mehr beschränkt, indem man sich stärker an den Text anlehnt. Aber da der Zeitgeist (seit Baco) eine grössere Bestimmtheit der sinnlichen Anschauung fordert, als der Text gewährt, wird man zu harmonistischen und erklärenden Vermuthungen gedrängt, um jene Lücken zu füllen. Und da man zugleich sich scheut, »nova condere miracula,« erzeugt dies Dilemma ein schwankes Unbehagen der theologisirenden Phantasie. — Ueber den Sündenfall variiren die Ansichten in engen Schranken; die allegorische Fassung verliert an Terrain. Indess folgt man gern dem uralten Triebe, die vorsintflutlichen Väter religiös sehr hoch zu stellen und weiss auch Vieles über ihre treffliche »Philosophie«. Das Protevangelium bildet in der Religion den epochemachenden Wendepunct; sein Inhalt verkürzt und bestimmt die ganze folgende Gnadenoffenbarung, die nur verschiedene Dispensationen derselben Gnade enthält, je nach dem Zustande der Juden und Heiden. — Beim Diluvium ist es allgemeine Meinung, dass die »Gottessöhne« (Gen. 6, 1) Sethiten

gewesen, dass die Arche kunstgerecht, nicht vernunftwidrig gebaut worden sei; Zweifel gegen die Allgemeinheit der Fluth tauchen auf und werden eifrig bekämpft, obgleich man bekennt, dass hier Wunder anzunehmen seien, ohne dass die Bibel sie als solche erwähnt. Das allgemeine Widerstreben, den Fleischgenuss vor der Fluth (Gen. 1, 29) für verboten zu achten, hat seinen Grund in dem polemischen Interesse gegen Rom. Noah pflanzte die Religion der Patriarchen fort, in der der Glaube an den Messias den Mittelpunct bildete. Mit der Zerstreuung seiner Nachkommen beginnt auch die Idololatrie (während die Kainiten mehr Atheisten waren) und die Sprachverschiedenheit. — In der Geschichte der Erzväter wird gefragt nach Melchisedek, nach dem Ursprunge der Beschneidung, nach der Art der Theophanieen. Entlehnung religiöser Gebräuche von den Heiden wird geleugnet, vielmehr findet das umgekehrte Verhältniss statt. Der Cultus war noch einfach; man glaubte aber an das Verdienst Christi und an die Trinität, — doch findet diese Auffassung auch Widerspruch.

Auch bei den Orthodoxen wogen die Ansichten hin und her, da die Ueberlieferung unfest ist und das Dogma wenig Kriterien bot (die vielseitige Tradition der Juden ist verdächtig und liefert keine Fingerzeige); — und doch muss der heilige Geist in diesen wichtigen Dingen Sicheres überliefert haben. In zahllosen Abhandlungen werden die einzelnen Fragen hin und her discutirt, so dass die Quellen überreich fliessen, trotz grossen Mangels zusammenfassender Darstellungen. Man kämpft gegen eine naturalisirende Richtung (Beverland, Hobbes, Joh. Lyser), gegen eine mystisch-theosophische (Weigel, Böhme, Petersen), gegen eine kritisch-nüchterne (Grotius, Clericus, Witter), gegen die Reste einer judaisirenden.

Anm. Weil sich in diesem Abschnitte der geistige Typus der Zeit in seiner methodelosen Zerfahrenheit trotz alles Scheines von Einheit, sowie in seinem missleiteten Erkenntnisstriebe am deutlichsten ausprägt, geben wir denselben in etwas grösserer Ausführlichkeit.

Erläuterungen.

1. Die Weltschöpfung. Ueber diese stimmen die Ansichten der Völker mit der mos. Ueberlieferung überein. Nach den alten Philosophen soll die Welt ewig sein, aber alle historischen Monumente be-

zeugen nicht ein so hohes Alter[1]; durch den ewigen Lauf der Gewässer hätten die Berge schwinden müssen[2]. Einige suchten den mos. Bericht mit Aristoteles zu vereinigen[3]; Andre leiteten die Bildung der Erde aus der mechanischen Bewegung des Chaos ab[4], oder man stützte sich bei der Erklärung auf Cartesius[5]. Vorzüglich in England beschäftigte man sich viel mit der Combination natürlicher Systeme mit der bibl. Kosmogonie[6]. Merkwürdig sticht die schlichte kurze Erläuterung des Hexaemeron im Anfange der Periode von den langen Darlegungen im letzten Drittel derselben ab[7]. Nur schwer gestand man der Naturforschung ein Recht zu, diese Fragen unabhängig von der Theologie zu erforschen, unter Voraussetzung principieller Unterordnung. Indess war diese Forschung selbst so wenig unbefangen und so stark mit Philosophemen, ja mit bizarren Phantastereien versetzt, dass die Theologie in Deutschland und selbst in dem unbefangneren Holland wenig Vertrauen zu diesen ersten mehr spielenden Versuchen zeigen konnte. Niemals ward aber ein Gegensatz gegen die Bibel beabsichtigt, selten eine allegorische, häufiger eine wörtlich strengere Deutung in Anspruch genommen. Die orthodoxe Entgegnung hatte die gute Folge, dass man den einfachen Wortverstand schärfer betonte. Auch die patristischen Ansichten[8] wurden mehrfach corrigirt, die allegorisch-mystische Erklärung oft missverstanden, stets zurückgewiesen, ebenso die prophetisirende Deutung, nach welcher in der Schöpfungswoche die sieben Zeitalter der

---

1) Isaac Jacquelot, de la conformité de la foi avec la raison p. 112 sqq. und diss. I de existentia Dei.

2) So Isaak Vossius, diss. de aetate mundi c. I.

3) Zeisold, de consensu et dissensu Aristot. cum script. sacra.

4) Eduard Dickinson, Physica vetus et nova sive de naturali veritate hexaëmeri mosaici 1702 in 4.

5) Ein Anonymus in: Le monde maissant ou la création du monde demontrée par des principes très-simples etc. Utrecht 1685 in 12. Vgl. Amerpool, Cartesius mosaizans. Leovard. 1677 in 12. Sam. Reyher, Mathesis mosaica. Kilon. 1674 in 4.

6) Burnet, Telluris theoria sacra. Amstelod. 1699 in 4. Will. Whiston, a new theory of the earth. Lond. 1696 in 8. Nehem. Grew, geologia sacra or a discourse of the Universe. Lond. 1701. fol. Gegenschriften von Herbert, Warren, Leydecker, Witty, Zach. Grapius. Vgl. die Liter. bei Pfaff l. c. I, 332. Auf deutschem Boden ist vorzüglich zu nennen Dethlev Clüver, Geologia sacra sive philosophemata de Genesi ac structura globi terreni, Oder: natürliche Wissenschaft von Erschaffung und Bereitung der Erdkugel etc. Hamburg 1700 in 4.

7) Z. B. Balth. Meisner, Hexaemeron mosaicum. Witeb. 1623. Joh. Meisner († 1681), Ueber die Rakiah u. mehrere St. d. Gen. Buecher, Observationes in Gen. I, 1. Witeb. 1716.

8) Vielfach erneuert z. B. von Hyacinth Tonti, Augustiana de rerum creatione sententia. Patavii 1714. Browne, religio medici p. 252.

Kirche vorgebildet sind (Coccejus, Beverley, C. Brüske[9]), zu geschweigen der kabbalistischen Deutungen, welche der ziellos irrende Erkenntnisstrieb Vielen empfahl[10]).

Doch tauchten schon Ansichten auf, welche Gen. 1 nur auf die Erde bezogen, wie dieselbe aus einem Chaos hervorgegangen; bei den Himmelskörpern werde nur ihre Beziehung zur Erde erwähnt, nicht ihre Schöpfung selbst. Noch mehr: der Zweck der Offenbarung sei hier keine „philos. Erklärung der Welt" gewesen, nur ein Bericht, wie er dem gemeinen Verstand entspreche, da die heiligen Scribenten selbst nicht Weltweise gewesen (s. Clüver S. 49). Aber auch die mittlere Richtung will „die Beschaffenheit der Dinge selbst und die klare Vernunft" ein Wort mitreden lassen. Ihr imponirt auch die Grösse der andern Weltkörper, aber nur schüchtern fordert die gänzlich veränderte Weltanschauung ihr Recht. Andre fanden in Gen. 1 ein den Juden bekanntes Lied und Gedicht, das Moses deshalb aufgenommen habe[11]). — Die Orthodoxie sträubt sich, doch ohne strenge Polemik, gegen die Copernikanische Lehre[12]) und ihre Folgen; selbst Budde (1715) erklärt sie für zweifelhafte Hypothese. Sie ist schriftwidrig wegen Jos. 10, 12; 2 Kön. 20, 9 ff.; Ps. 19, 6. 7; 104, 5; Hiob 9, 6; Kohel. 1, 14 und alle Stellen, in denen von Auf- und Untergang der Sonne gesprochen wird. Die meisten Copernikaner vertheidigten eine Akkommodation an den captus vulgi; wenige waren so kühn, das neue System als den allein möglichen Weg, die Stellen ganz genau zu nehmen, anzusehen[13]).

Einzelnes. Gen. I ist nicht proleptisch (Walther, Glassius, Grotius), sondern c. II ergänzt es; demnach erscheinen die Dinge nicht in der rechten Ordnung[14]). Die Welt ist im Frühlinge geschaffen wegen des Grases 1, 12, der Blumenpracht, der Gartenbestellung (die Meisten), nach den Vätern am 25. März, nach Clericus am 12. Juli, nach vielen

9) Brüske, Grosse Weltwoche, gezeiget in der ersten Wochen der Welt. Frankf. 1696 in 8.

10) Vieles ist gesammelt in Blome, Hexaemeron. Hamb. 1664, und mehr noch von van der Muelen, de die mundi et omnium rerum natali. Utrecht 1713. Auch s. Abr. Calov. loci theol. Witeb. 1659. III, 927 ff.

11) So Henning Bernh. Witter (Pred. zu Hildesheim, in Helmstädt gebildet) in s. comment. in Genesin 1711 in 4, widerlegt von Herm. v. Elswich in s. observatt. phil. in Gen.

12) Näheres bei Gustav Frank, Gesch. d. protest. Theol. II, 87 ff. 230 ff. Theol. Stud. u. Krit. 1866. S. 499 ff.

13) So Joh. Jac. Zimmermann, Scriptura copernizans. 1709 in 8. Er sucht zu beweisen, wie auch das Ptolemäische System dem Texte durchaus nicht gerecht werde. So hätte Josua nicht die Sonne, sondern die erste Sphäre, welche dieselbe enthält, anrufen müssen, dass sie stille stehe. Ueberdies ist das דמם siluit eine ausdrücklich vom Geiste Gottes gewählte Metapher. Aehnlich Wideburg, Jenae 1724.

14) So Viele, s. Lilienthal, Geschichte unsrer ersten Eltern im Stande der Unschuld. Königsberg 1722 in 8. S. V der Vorrede.

Andern im Herbste. Doch sagt Hottinger (mit ihm Ezech. Spanheim, Majus A.): initium mundi nec vernum nec autumnale sed oeconomicum. Majus: in der Ordnung des Schöpfungswerkes liegen grosse Geheimnisse, nach Ps. 90, 5 ein schema duplicis creationis mysticae. — Ein Chaos war der Urzustand nicht (wie nach den Griechen; auch nach Clüver, Dickinson, Burnet), nur ein Universum non digestum (Leydecker [15])), substantia sua perfectum, vacuum creaturis (Majus nach Jerem. 4, 23) [16]). Zum „Himmel" gehören auch die Engel als familia Dei, von Mose nur nicht erwähnt, um von ihrer Verehrung abzuhalten; in der Lichtschöpfung sind sie nicht enthalten (gg. Augustin). Nicht in Einem Momente erfolgte die Schöpfung (Philo, Athan., Ambr., Aug.); nicht sind die Tage für Jahre zu nehmen (Burnet, Clüver). Doch fraglich ist, ob Gott zu jedem Werke nur wenige Nachtstunden gebrauchte (Maresius, v. Mastricht, Leydecker, Lilienthal), oder volle 24 Stunden (Wittich, Burmann, Allinga) [17]). Der Tag ist als νυχϑήμερον gerechnet. Der heil. Geist (1, 2) hatte die sichtbare Gestalt einer Taube (alis expansis aquis incubuit: Majus) nach Hiob 22, 4; 38, 15; daher stammt der Wahn der Heiden von einem Welt-Ei. Diese Ruach ist die dritte Person der Trinität, aber hier nur als vis creatrix gedacht. — Schöpfer ist der dreieinige Gott; das erhellt aus dem Texte (Gott spricht das *Verbum*, oris *spiritu* [18])) und aus dem Namen Elohim, den die Hebräer nicht dem Sprachgebrauche der Cananiter entnahmen [19]). Majus rügt Hackspan, der das Memra des chald. Paraphrasten nicht als Beweis für die Betheiligung des Messias gebrauchen will [20]). Der auftauchende Zweifel, ob ברא sich mit dem dogm. Begriffe creare ex nihilo völlig decke, wird mehr abgelehnt als überwunden [21]). Es wechselt mit עשה, um anzudeuten, dass

---

15) Diss. de origine Universi mosaica, vgl. Hottinger, hist. creationis examen theol. phil. Heidelb. 1659 in 4.

16) Nach Jac. Boehme ist das Urchaos aus dem Untergange einer frühern Welt entstanden — eine Ansicht, die kaum erwähnt, stets verworfen wurde.

17) Zach. Grapius, Theol. recens controversa, de creatione quaest. 5. Osiander, Colleg. Considerationum in dogmata Cartesii c. 8 th. 1.

18) So Seb. Schmid, diss. de antiquissima fide Mosis circa mysterium SS. Trinitatis. Argentorati 1654.

19) Dafür Clericus. Gegen ihn Seb. Edzardi 1696, Engelcken, Deyling (Observ. s. II, 2 § 16. Joh. Meisner, de pluralitate personarum e vocabulo Elohim desumta diss. Witeb. 1686. Nach Franz Mercur Baron von Helmont und Merode (beliebten Gedankensfreiheit über die 4 ersten Capp. des 1. B. Mosis S. 10) ist Elohim „eine göttliche Kraft, die da in vielen erschaffenen Dingen ganz einerlei ist".

20) Gleichwohl sagt er: tutissimum in nuda et simplici luce veritatis acquiescere. — Auch leugnete H., unter Jahve sei im A. T. ein Engel zu verstehen, ein Streit, der durch Unterscheidung von Angelus increatus und creatus entschieden wurde. G. Frank l. c. II, 34.

21) Seb. Schmid, Coll. biblicum I, 185. Joh. J. Weidner, disp. de

nicht nur von Schöpfung, sondern auch von Erlösung die Rede sein solle.

Nach Dickinson, Fleed ist der Feuerhimmel aus den Bewegungen des Geistes entstanden. Licht vor den Gestirnen, als qualitas luminosa, anzunehmen, ist unbedenklich; nur sind die ersten Tage künstlich wegen des Wechsels, die andern natürlich. Nach den naturalisirenden Erklärern waren die Gestirne längst vorhanden und leuchteten matt durch den dicken Nebel (Burnet, Clüver). Majus entwickelt die Mysterien des 1. Tages nach dem regnum potentiae, gratiae, gloriae. — Die oberhimmlischen Wasser sind strittig: nur Wenige fassen sie (mit Calvin) als Wolken, Andre als Aether, als das krystallene Meer (Apok. 15, 2), in dem sich wohl auch „die ewigen Wohnungen" befinden, Andre noch abenteuerlicher [22]), z. B. ein fünftes Element. In der Sintfluth kamen sie hernieder als Symbol der Taufe und waren deshalb auch salutares. Budde meint voreilig p. 58: Scholasticorum aut si mavis patrum quorundam figmentis de aquis supracoelestibus hodie in *tanta philosophiae luce* vix quisquam amplius locum relinquet. — Ein grosses Wunder ist es, dass die Erde im Wasser steht, ohne aufgelöst zu werden. Die Berge sind nicht von selbst entstanden, sondern nach Prov. 8, 23 von Gott geschaffen, am 3. Tage. Dick. erklärt sie aus der Bewegung der Materie; Burnet leugnet Berge und Ocean, Clüver letzteren, vor dem Diluvium. Giftpflanzen und Disteln entstehen erst nach dem Sündenfalle. — Bei den Gestirnen redet die Schrift zwar nicht nach dem captus vulgi, aber wohl nach der apparentia nostri visus. Nach 2 Reg. 25, 5 haben sie Einfluss auf unser Leben. Die Sternbilder keine menschliche Erfindung, sondern göttlich. Selbst Dickinson und Fleed gegen Copernicus, vollends Calov; mehr neutral Majus, Buddeus, Wenige (Philalethes, Zimmermann, Clüver) für ihn, nach Ps. 19, 6. 7. Vom Monde kommt die nächtliche Kälte. Einige: Fixsterne am 2., Planeten am 4. Tage. Die Späteren: astronomis ea discutienda relinquimus [23]). — Ueber den Ursprung der Vögel [24]) gab es drei Hauptmeinungen: sie seien aus Nichts erschaffen (Pareus, Walther, Hottinger), oder nach der verbreiteten schiefen Erklärung von I, 20 aus dem Wasser als der Urmaterie (Majus, Faselt u. A. nach Luther), oder aus Erde (Pfeiffer u. d. Meisten).

---

voce ברא. Rost. 1705. Bes. Deyling, obss. ss. I diss. 3 (gegen Clericus, Spinoza).

22) Reichhaltig Joh. Ge. Meisner († 1740), exercit. philol. in Gen. I, 6. 7. Diss. Wittemb. 1683.

23) Vgl. J. Meisner l. c. 1683 § 4: Quamvis *lubens largiar*, res mere naturales ad Scripturae S. dictamen normari *haud* posse, quippe quae scopum suum ad naturae mysteria non coarctat sed tantum earum fortuitam facit mentionem, attamen contra sacram paginam nihil temere quoque vel asserendum est vel contendendum.

24) Wegner, de avium origine. Francof. 1696. J. H. Majus, hist. animalium s. p. 4 sqq. Faselt, de primo avium ortu. Witeb. 1674. Pfeiffer, dubia vexata loc. 3.

Den Menschen fasst man gern als Mikrokosmus [25]) auf, indess selten mit geistreicher Durchführung der Idee. Das נעשה ist ein viel besprochener Streitpunct [26]). Nach den Juden überlegt Gott mit seiner „Familie", nach Rabbinen Majestätsplural (Clericus, bes. Witter l. c. p. 64), früher: der Vater spricht zu dem Sohne und dem heil. Geiste; dann allgemein: wohl eine Pluralität von Personen, aber nicht grade Trinität. Nach Andern: auch diese werde hier angedeutet, da Elohim, wie Gottesbild, dreimal steht, und der heil. Geist kein Wort vergeblich setzt (Lilienthal S. 13). — Der erste Adam erschien am Ende der ersten Schöpfungswoche, der zweite am Ende der letzten Weltwoche Hebr. 9, 26; Gal. 4, 4; 1 Petri 1, 20. — Gott schuf Menschen, um seine Güte zu beweisen, dass der Mensch ihn preisen solle, oder, um die Kluft zwischen Engeln und Thieren auszufüllen, oder, um die guten Engel in der Demuth zu üben [27]). Ohne ihn hätte die Welt ihrer Schönheit und Vollkommenheit entbehrt [28]). Die Scholle, von der Adam gebildet wurde, war nicht vom Moriah (Juden), nicht vom damascenischen Acker (Josephus, Adrichomius, Heidegger), sondern unbekannt. Sie war weniger Staub als Leim nach Hiob 10, 33, vielleicht terra elegans, pura et roseo colore splendida (Dickinson), oder gar Goldstaub (Hannemann, Steeb, Majus), so dass die spätere Erde nur dürftige Anspielung an jene ist, oder aus einem fünften Elemente (Paracelsisten). Sein Leib war ausnehmend schön [29]); aus seinem kunstreichen Bau lässt sich Gottes Weisheit zeigen, nach Wucherer aus dem Gehirn, nach Sturm aus dem Auge, nach Schmidt aus dem Ohr, nach Hamberger aus dem Herzen [30]). Er ist nicht nach dem Leibe Christi gebildet (Andr. Osiander, dgg. Schmid, Coll. bibl. p. 68 sqq.), auch nicht von dem Sohne Gottes, etwa wie er den Blindgebornen mit Staub und Speichel heilte (Affelmann, Opp. I, 443) [31]), doch jedenfalls ohne Nabel. Nach J. Böhme, Ant. Bourignon u. A. hatte der Mensch vor dem Falle eine ganz andre Gestalt. Adam war nicht unbärtig (Helmont), sondern jung, heirathsfähig und etwa im Alter von 60 Jahren erschaffen [32]),

---

25) Diss. von Gottfried Lüdeck. Francof. ad V. 1716. Viele Partieen in Arnd's wahrem Christenthum und die Schriften über imago Dei.

26) Vgl. über diese Stelle die Dissertt. von Danz, Ephraim Hempel (Wit. 1697), alle Schriften über die theol. Parad., über Trinität u. s. w. Aug. Varenius, Dec. Mosaic. in Genesin p. 99 sqq. Christ. Walther, disp. VIII de pluralitate personarum e Gen. I, 26 deduc. Regiom. 1703—1709 in 4.

27) Cogitationes novae de primo et secundo Adamo. Amstelod. 1700 in 8. I § 2.

28) Ausführlich erwiesen von Matthew Hale, Vom ersten Anfang des menschl. Geschlechtes. Cöln a. d. Spree 1683. Folio 537 ff.

29) S. Lilienthal p. 84, wo auch die Literatur.

30) Vorläufer der späteren Bridgewater-Bücher.

31) Rumpaeus, disp. de imagine Dei quaest. 5. Gryphisw. 1705. Fischlin, mysterium primogeniti omnis creaturae. Ulm 1715. 4. Der Sohn Gottes blies ihm den Odem ein nach Dannhauer, Katechismusmilch S. 346.

32) Vgl. v. d. Muelen, de die mundi I, 211.

nicht leuchtend wie die Sonne (Obs. Hal. Mystiker), auch nicht transparent wie Glas (J. Lyser, Phil. Nicolai, Horbius)[33]; nicht ein androgyner Doppelmensch, den Gott im Schlafe trennte (Rabbinen[34], Neuere wie Peyrere, Dresser, Carl Arnd), nicht Hermaphrodit (Mystiker[35])). — Worin bestand das Bild Gottes[36])? Das דמות fast Seb. Schmid noch als Muster, Entwurf in Gottes Vorstellung. Viele (mit Kirchenvätern und Scholastikern) setzten es in Gedächtniss, Wille, Verstand, entsprechend der Trinität. Doch diese Ausrüstung als solche rechnet die Orthodoxie nicht dazu: nach ihr hat der Mensch nur Seele und Leib, nicht Geist; die Trichotomie ist heterodox, Lehre der „Enthusiasten“ (Weigel, Böhme, aber auch Thomasius, G. Arnold, Zierold u. A.). Das Gottesbild besteht nicht in der Herrschaft über die Thiere (Socin), nicht in leiblicher Gottähnlichkeit, sondern involvirt eine scientia illustris rerum divinarum, naturalium, sui ipsius, dazu justitia universalis et originalis, sanctitas in Leben und Cultus, rectitudo in appetitu. Auf diese rectitudo gründen nach Hos. 6, 7 gern die Reformirten die Lehre. Die Herrschaft über die Creaturen ist nur Folge des Gottesbildes, ein „Hochzeitsgeschenk denen neuen Ehe-Leuten“ (Lilienthal S. VIII). Ein Rest derselben ist dem Menschen heute geblieben.

2. Das Paradies. Als sein Bewohner besass Adam besondre Vorzüge: erst allmählig werden der gesteigerten Idealisirung Schranken gezogen. — Vereinzelt Mercier: Adam sei hier appellativum, nicht Eigenname; gegen ihn die ganze Orthodoxie (mit P. Tarnov). — Ausser seiner tiefen Theologie kannte A. alle Geheimnisse der Natur und besass die höchste Erudition, weil er hebräisch sprach (Löscher). Das Meiste schliesst man daraus, dass er den Thieren die Namen gegeben, und vergleicht gern die Stelle im Kratylos des Plato. Adam soll Philosoph, Arzt, Chemiker (Borrichius), Mathematiker gewesen sein. Doch behauptet sich bald eine nüchternere Anschauung, z. B. wusste er nur practische Philosophie, ohne System u. dgl.[37]). Das Ideal des akademischen

33) S. Gebhard, de maxilla Simsonis et de corpore Adami lucido. Gryphisw. 1707. Sledanus (Fecht praes.), disp. Theol. examinans controversiam recentiorem de gloriosissime lucente corpore Adami. Rostochii 1706.

34) Buxtorf, Lexicon rabb. f. 29; Eisenmenger, Neuentdecktes Judenthum. 1711. I, 365. Heidegger, hist. creationis I, 128; speciell Schnering, Diss. de Ad. non androgyno. Gryph. 1711.

35) So nicht Jac. Böhme (Grosses Geheimniss c. 18): „Adam war ein Mann und ein Weib, und doch der keines, sondern eine Jungfrau voller Keuschheit, Zucht und Reinigkeit, als das Bild Gottes.“ Ueber die dotes corporis tt. vgl. W. Jaeger, de jure Dei foed. p. 159.

36) Die Ansichten sammelte z. B. Hottinger, hist. creat. p. 265; Glassius, selecta mosaica p. 107; auch in Abhandlungen von Joh. Meisner, Mich. Lange, G. Wernsdorf, Beck u. A., bes. Seb. Schmid Argent. 1659; H. Majus in s. diss. sacr. p. 254 sqq.; Scherzer, Coll. Antisocinian. p. 252 sqq.

37) Budde warnt, nach unsern Begriffen von Bildung auf die adamitische zu schliessen, s. hist. V. Ti I, 75; introd. in hist. philos. Ebr. p. 3. Lilienthal

Stubengelehrten blickt aber noch häufig durch. Wenigstens muss er doch die prima characterum rudimenta erfunden haben, wenn auch nicht alle Buchstaben; sonst wäre er otiosus rerum spectator gewesen [38]). — Er hat nur das gewusst, was ihm für seinen Zustand gut und nützlich war (Lil.). Nicht war er dumm, wie ein Kind (Socinianer, Peyrere, selbst Gundling, hist. phil. mor. p. 51) [39]), sondern heilig, nicht mit einem Widerstreit zwischen Leib und Seele (Katholiken), frei von Krankheit, doch nicht impatibel, unsterblich von Natur, nicht blos durch Gnade (Dreier u. A.). Er sollte nicht auf der Erde bleiben (gegen Amyraut, Alting, B. Becker), sondern in den Himmel kommen, sonst von schönem Temperament, nicht Sanguiniker (Christian Werther 1709). Nach Wilhelm Postell (de origin. sacris c. IV p. 15) konnte er auch Wunder wirken. — Bei der Weibesschöpfung, bei der die Rippe durch eine andre ersetzt wurde (Adam hatte nicht vorher 25, nicht nachher 23), war sein Schlaf nicht Ermattung (Witter), nicht Ekstase (Tert.), nicht gewöhnlich, sondern ausserordentlich. Dass er das Weib als ebenbürtig erkennt, geschieht durch seine Prophetie; עקבה heisst excisa e viro. Die Fabeln über die Hochzeit und Trauung, das Lied Adams beim Anblicke Eva's (Lilienthal S. 280 f.) werden den Alten in ihrer Einfalt, den Juden und Päpstlern überlassen. Gen. II, 24 sind Worte Mosis (Calvin, Musculus, Clericus, Witter), Gottes (Gerh., Calov), Adams (die Meisten), womit auch Monogamie eingesetzt wurde (für Polygamie Joh. Lyser [40])). — Gott führte ihm die Thiere zu, um das Verlangen nach einer ehelichen Genossin bei ihm zu wecken. Ob auch die Fische? So Gerhard, Calov, Majus; aber man soll nicht ohne Noth Wunder annehmen, wodurch man zu Spötterei Anlass giebt (Lil. S. 192 ff.). Spätere: unglaublich, dass ihm alle Thiere erschienen seien, auch die der kalten Zone. A. hätte mehr als Einen Tag Zeit dazu gebraucht, um alle nur zu besehen (Clericus, Gundling: er hat sich längere Zeit dazu genommen), sondern nur wenige erschienen, wie Deputirte zur Huldigung (schon Abarbanel, Bernard u. A.). Wie? Durch Lockstimmen (Ericus), durch Engel (Augustin), durch starken Wind, oder lieber durch innern Antrieb. Warum? Nur um die Thiere benennen zu lassen und um seine Herrschaft zu beweisen — nicht zur Ausbildung seiner Sprache (Maji oecon. t. p. 166), nicht um die Nachkommen von seiner Weisheit zu überzeugen, nicht (H. v. d. Hardt, Helmont, Ortlob, Reimmann nach Abarb.), damit er sich wirklich eine Genossin suche, ohne sie zu finden, — vielleicht ist es nur erzählt, um die Israeliten vor Sodomiterei zu bewahren. — Präadamiten (Is. Pe-

---

p. 56: vom Fall der Engel hat er Nichts gewusst, da Eva ohne Argwohn war. Dagegen auch Bayle, Gundling, Feuerlein, de philos. Adami putativa. Altorf 1715. Reimmann, introd. in hist. liter. antediluv. 1709. p. 49: disciplina principalis, nicht instrumentalis.

38) Bangius, Coelum Orientis. Havniae 1687 in 4. c. I.

39) Auch Grotius, de jure belli et pacis II, 2, 2: Erat in iis magis ignorantia vitiorum quam cognitio virtutis, ut *de Scythis loquitur Trogus.*

40) Gesch. der Controv. in den Unschuld. Nachr. 1713 S. 1051 ff.

reyre) giebt es nicht[41]), auch nicht Coadamiten, einen weissen, schwarzen, rothen Adam (Theophr. Paracelsus)[42]). — Der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen ist ein wirklicher, nicht in gutem Sinne so genannt (Socin, Helmont, Juden), nicht ab eventu (Vitringa), sondern in übelm Sinne. Ob die Frucht ein Apfelbaum gewesen (nach Cant. 8, 5, das man darauf bezog), oder eine Weintraube (Juden) oder eine Feige (Rabb., Iren., Tert.), fragten schon Theodoret (interrog. 28) und Isidor Pelus. (lib. I c. 51); es ist unbestimmbar, gewiss ein Baum ohne Gleichen, — nimmermehr nur ein Buch, auf Baumrinde geschrieben (vgl. Reimmann p. 26), oder Vermittler alles menschlichen Wissens (Seb. Franck), oder Eva selbst, oder gar ein Phallus (Fludd, Helmont, Is. Voss). Die Wirkung geht nicht auf die Ehe (so Aben Esra); sie ist natürlich, aber *δοκιμαστική* (Maresius, Marck, hist. parad. I, 18). Gleiches gilt vom Lebensbaume, dem man eine wirkliche Macht der Lebensverlängerung nur zögernd zuschreibt. Doch steht Seb. Schmid (diss. 1643) fast vereinzelt: er sei ficta a Diabolo gemina tentatione hominem aggrediente, der Name nur Trug. Dagegen bes. Hackspan, Salden (otia theol.); Majus schwankt: es stände doch nicht fest, ob Gott ihm den Namen beigelegt habe. Nach Witsius bilden beide Bäume sammt Paradies und Sabbath die 4 Sakramente des Urstandes, nach Burmann, Braun u. A. nur Paradies und Lebensbaum. Die Lutheraner leugnen die Anwendung des Sakramentsbegriffs (bes. Jaeger, Majus, Budde), nur signa rerum coelestium. — Der Sabbath ist schon im Paradiese wirklich eingesetzt und gefeiert worden. Dagegen viele Reformirte, bes. die Föderalisten, nach Heidegger erst auf der fünften Station nach dem Auszuge aus Aegypten.

Die Religion der Protoplasten[43]) fassen die Lutheraner anfangs gern als Glauben an alle Hauptsätze der „reinen Lehre". Die Reformirten, bes. seit Coccejus, fassen sie nach Hos. 6, 7 als foedus Gottes mit den Menschen; durch Vermittelung W. Jaeger's adoptiren auch die Lutheraner diesen Gesichtspunct, doch mehr als tacita conventio und als Herablassung Gottes. Selbst Coccejus warnt: ne cuncta e rationibus secundum praesentem doctrinae et ecclesiae statum receptis aestimantes primis parentibus tribuamus, quae ab illorum statu fuere aliena. Adam ist caput naturale et foederale generis humani. In der Drohung lag nämlich schon eine promissio vitae, die wesentlich zur Herstellung des Bundes gehört. Zur lex insita, welche alle religiösen, sittlichen, rechtlichen Naturgebote umfasst[44]), kam die lex positiva. Seltner wird (mit

---

41) Die Controverse hierüber war sehr lebhaft; die meisten Gegenschriften s. bei Zach. Grapius, Theol. recens controvers. p. 101.

42) Fabricius, Cod. apocr. V. Ti I, 52. Diese merkwürdige Meinung fand fast gar keine Beachtung.

43) Ueber die theologia paradisiaca viele Schriften. z. B. Trelland, de theol. paradisiaca. Havniae 1707 in 4. Bei Calov, Isagoge ad theol. lib. I c. 3 p. 421 sqq. Leydecker, fax veritatis loc. IV. W. Jaeger, jus Dei foederale cum Adamo inito.

44) Neumann, gesammelte Früchte S. 456: „Er war sein corpus juris sel-

Tert.) das Verbot des Essens vom Baume als matrix omnium praeceptorum Dei gefasst, eher ganz in den Hintergrund gestellt als blosses Prüfungsgebot. — Adam glaubte an die Dreieinigkeit und hatte die Potenz, an Christum zu glauben. Der spinöse Streit über das letztere ist ein rechtes Zeichen der Zeit[45]). Die erstere These folgte daraus, dass Adam doch unmöglich eine unrichtige Erkenntniss Gottes besitzen konnte. Calixt[46]) und seine Schule bestreiten in sehr zurückhaltender Weise, dass die Trinität, abgesehen vom N. T., im Alten so deutlich geoffenbart sei, dass man die Juden durch sie überführen könne, ohne zu leugnen, dass mehreren Patriarchen dies Geheimniss bekannt gewesen und dass sie in mehreren Stellen so angedeutet sei, dass man dieselben mit Hülfe des Neuen von der Trinität auslegen könne — gestützt auf die Ansicht vieler Kirchenväter, welche der These eine viel schärfere Wendung geben. — Deutschmann führte in mehreren Abhandlungen aus, dass die ersten Eltern im Parad. ganz wahrhaft das Weihnachts-, Oster- und Pfingstfest gefeiert hätten (Witeb. 1689. 90. 92).

Der „Sitz der Kirche" war das Paradies[47]). Die Ansicht der Alten, es sei im Himmel oder in der Luft gewesen, wird verworfen; eine andre findet aber nicht durchgängigen Beifall. Es lag entweder am Schatt ul Arab (Calvin, Grotius, Scaliger, Cappellus, Huet, Bochart), oder in Syrien (Clericus), oder in einem Thale bei Jericho (Heidegger), oder im nördlichen Mesopotamien (Steuchus Eugubinus, S. v. Til), oder in Ceylon, oder in Armenien (Roland), oder in Artois (Becanus), oder in Schweden (Olaus Rudbeck in Upsala), oder auf der südlichen Halbkugel, oder es ist nicht mehr auffindbar, weil die Erde ihre Stellung zur Sonne seitdem gänzlich geändert hat (Burnet), oder weil es durch die Sintfluth oder durch die in Babylonien so häufigen Naphthafeuer zerstört wurde (Clericus)[48]). Spätere ziehen die Restriction auf den einfachen Text vor. — Ueber die Cherubim s. die Ansichten bei Pfeiffer, dub. vex. cent. I, 32. Deyling, obss. s. I. diss. 6. Es sind weder Cains Nachkommen

ber." Buddeus theilte die Gebote in absolute und hypothetische ein und subsumirte unter die letzteren auch das vom verbotenen Baum, von Sabbat und Opfer, wogegen bes. Thomasius und Grawlich auftraten.

45) Sehr ausführlich erörtert ihn W. Jaeger, jus Dei foederale quaest. IX et X p. 88—114. Tubing. 1698 in 8.

46) S. die diss. de quaestionibus: num mysterium S. Trinitatis e solius V. Ti libris possit demonstrari et Num ejus temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit. Helmstadii 1649 in 4, bes. p. 10, nebst einem längeren Appendix gegen Scharff. Vgl. Henke, Georg Calixt u. s. Zeit II, 2, 114. 149 ff. Die These ist viel weniger inhaltlich von Bedeutung als dadurch, dass er die ganze Frage vom dogmatischen auf den rein exegetischen resp. geschichtlichen Boden gerückt wissen will.

47) Die Literatur des Par. s. bei Lilienthal l. c. p. 396 Anm. Die meisten Ansichten sammelten Thomas Malvanda, Hopkinson (1693), J. Vossius, Dan. Huetius, Sal. van Til, J. Marck.

48) Friedr. Spanheim, hist. eccl. V. Ti p. 247. Marck, hist. Parad. p. 743 sqq.

(H. v. d. Hardt), noch schreckliche Gespenster (Theodor. Procop.), noch grosse Vögel (Musculus), noch Blitze (Lact. u. A.), noch brennendes Naphtha (Grotius), von Engeln angezündet (Clericus), noch die glühende Zone (Burnet), als Vorspiel des Fegfeuers (Thomas u. Kathol.), noch eine feurige Mauer um das Paradies (Will. Nicholls), sondern stark leuchtende Engel mit Feuerschwertern. Nach Grotius werden alle ausserordentlichen Werke Gottes Engel genannt nach Ps. 104, 4 (so auch Balth. Bekker), daher auch hier an blosse Naturereignisse gedacht werden könne. — Die „Stimme" des wandelnden Jahve Gen. 3, 8 ist das Geräusch seiner Füsse und kein Gewitter[49]. Die „Kühle des Abends" entstand durch die damals beginnende Umdrehung der Erde um ihre Axe[50].

Der Sündenfall geschah durch den Genuss der verbotenen Frucht, nicht schon durch das Verlangen nach einer Gehülfin (Poiret u. d. Theosophen, Thomasius) oder gar durch die erste Beiwohnung (Adr. Beverland, Hobbes im Leviath. c. 38), da ja Eva im Paradiese Jungfrau blieb (dagegen schon Simon Musäus 1576, Marck u. A.). In ihm verletzten die Protoplasten alle Gebote des Dekalogs, was man wohl im Einzelnen künstelnd durchführt; oder die Sünde bestand in Unglauben, in unordentlicher Selbstliebe, in Essgier; immer war sie (seit W. Jäger) ein Bundesbruch, dessen Umfang und Tiefe man gern stark übertreibt, damit sie das Dogma von der Erbschuld tragen könne. In der Schlange konnte Eva sehr wohl den Teufel entdecken. Denn jene war nur ein Satanskleid, da sie als natürliche weder sprechen noch urtheilen kann. Doch Andre mit Abarb: Mose habe nach Sitte der Orientalen die Schlange redend eingeführt (wodurch bereits die ganze Erzählung einen parabolischen Anstrich empfängt). — Die Strafe ist der Schweiss[51], dazu leiblicher und geistlicher, zeitlicher und ewiger Tod. Meist wird Gen. 3, 14 auf die Schlange, 3, 15 auf den Teufel bezogen, obgleich die Ansichten schwanken[52]. Der Weibessaame wird von den Luth. direct auf Christus bezogen; denn הוא könne nur auf Ein Individuum gehen, von den Katholiken gern auf Maria, von den Ref. wird Calvins Erkl. vom

49) Dagegen Deyling l. c. III diss. 1; so später die Rationalisten.

50) So Clüver, geol. sacra. Hamb. 1700. p. 144.

51) Oeconomicus sudor magnus, major politicus, ecclesiasticus maximus; hunc omnem desudare coactus est Adam, dum nos singuli suo ordine sudamus (Majus).

52) Seb. Schmid bezieht auch V. 14 auf den Teufel, nämlich des Inhalts: in infernum imum descendas ibique comedas pulverem sulphuris et picis infernalis. Niemeyer (diss.): V. 14 geht nicht auf *nudus* serpens, V. 15 nicht auf *nudus* Satan. — Die jüd. Ansichten in grosser Vollständigkeit giebt Andr. Rivinus, serpens antiquus seductor diss. Lips. 1686. (Die jüd. Ansicht, die Schlange sei wie ein Kamel gewesen und Sammael habe auf ihr geritten, ist nur bizarre Allegorie für die facultas appetitiva nach Ephodi, dem Commentator des Maimonides.) Cf. Ortlob, serpens non punitus cum Satana diss. Lips. 1708, bes. p. 26 sqq. (ähnlich wie S. Schmid).

genus humanum immer mehr in christolog. Tendenz verengert, zuerst auf die electi, dann auf deren Haupt, den Gottmenschen als Teufelsüberwinder[53]). Dies Protevangelium enthält eine Dogmatik in nuce (Deutschmann); Gott stiftet hier die Kirche durch seine Predigt an Adam (Viele mit Luther). — Ueber die Zeit des Falles wird viel gefragt, vermuthet, gedichtet. Er erfolgte an demselben Tage mit der Schöpfung (Juden u. Viele)[54]), oder am Sabbath (Andre mit Luther), oder 6 Tage oder 1 Jahr nachher, oder (nach einem Herrn v. Tscheschen) genau am 148. Tage, oder nach 100 Jahren. Oder: A. war geschaffen am 31. October 3983 a. Chr. n. um die 3. Stunde, in der 6. fiel er, in der 9. erfolgte die Austreibung (Heidegger). Die Unbestimmtheit der Erzählung reizt zu mythenbildender Ausfüllung der Lücken; denn „der heil. Geist will hier dem Menschen Gelegenheit geben zu forschen“[55]). Erst später tritt Entsagung ein auf das Unwissbare; selten hat man eine Ahnung, wieviel man in den Text hineintrage. — Gegen die allegorische Erklärung sträubt man sich stark, in der Furcht, die Thatsächlichkeit der Ursünde und der Erbsünde zu verlieren. Schon Salomo verstand die Erzählung eigentlich (Kohel. 7, 29), dann Christus (Joh. 8, 44) und Paulus (2 Cor. 11, 3). Wie könnte Moses über einen so wichtigen Gegenstand in deutbaren und dehnbaren Bildern gesprochen haben! —

3. Nach dem Falle. Wie das Protevangelium den Urstand abschliesst, so beginnt es eine neue Periode der religiösen Entwickelung. In demselben schliesst Gott mit Adam den Bund der Gnade: der Mittler Christus wird Bürge für die Menschheit als Weibessaame (verus homo), als Schlangentreter (verus Deus). Christus zeigt hier auch sein dreifaches Amt: indem er das Wort der Trinität offenbart, Bürge ward zur Genugthuung, das Reich dem Teufel entreisst: interitus regni Diaboli est ortus regni Christi[56]). Dies PEv. giebt dem A. u. N. B. den specifischen Inhalt und macht in der Offenb. Epoche; alle andern „Bündnisse“ sind nur versch. Dispensationen desselben Grundevangeliums[57]). Die Gläubi-

---

53) Genaueres bei Pfeiffer, Dubia vex. I, 25. J. H. Majus, dissertat. p. 465 ff. und sonst in zahlreichen Abhandlungen, bes. Joh. Meisner, Protevangelion sive orthodoxa et dilucida enodatio dicti Gen. 3, 15. Jenae 1713.

54) Lilienthal schliesst dies aus Ps. 49, 13, wo er übersetzt: „Adam hat in seiner Würde nicht übernachtet,“ nach Talmud, Tract. Sanhedr. c. 4 fol. 38b; bes. Jac. Alting, Tract. de Sabbatho libr. I c. 8—12.

55) So Lilienthal p. XXVI und Burmann, synopsis theol. lib. II c. 6, um nämlich den Unterschied zwischen den Werken Gottes und denen der sündigen Menschen (die Alles erzählen) anzudeuten.

56) Heidegger, de hist. Patriarcharum. Tiguri 1667 u. 1671 in 2 tom. 4. (Mir liegt die Ausg. von 1729 vor.) Vgl. auch s. exercitationes selectae mit fleissigster Benutzung der Rabbinen. Er entwickelt aus III, 15 siebzehn theol. Sätze, z. B.: nur Eine Ferse biss die Schlange, also konnte Christus auferstehen.

57) H. Majus oecon. t. p. 281: Una omnibus omni tempore salutis ratio revelata et data fuit nec aliud discrimen intercedit inter salvationem fidelium

gen im A. u. N. B. kommen daher auf die gleiche Weise zum Heil; der Unterschied zwischen Christus venturus und praesens ist irrelevant. Dem Inhalte nach gleich mit der des N. B., ist die Lehre des A. B. nur anders vermittelt, per filium Dei *ἄσαρκον* aut Mosis ministerio typis et umbris involuta [58]). Der dogmatische Gesichtspunct tritt mehr zurück, wo man drei Oekonomieen annimmt — bis Mose, bis Christus und den N. B. —, sonst nur zwei, wobei die Stufen der alttest. Rel. mehr ineinanderfliessen. Grund: es gefiel der Weisheit Gottes, die Wahrheit zuerst durch symbol. Dinge, Personen, Ereignisse zu erläutern und quoad *omnes* circumstantias manifestare.

Adam weissagte, als er sein Weib Chavva nannte: vor dem Diluvium hatte die „mystische“ Namengebung den Werth der Beschneidung oder der Taufe [59]). Eva meint G. IV, 1: ego vera *fide* possideo jam alium virum qui simul erit Dominus verusque Deus (Budde p. 103). Denn den Kain konnte sie doch nicht für den Messias halten [60]). Bisweilen (Ref., Cocc.) wird jedoch את auch ope Domini gefasst. Fleissig malt man die psychische Situation der Protoplasten aus: Erkenntniss des Sündenelendes, Glaube an den Weibessaamen, Abscheu vor der Sünde als Teufelswerk, Streben nach Heiligkeit. Denn Adam bereute (Iren., Tert., Juden — dagegen Tatian, Severus, Rupert v. Deutz, Hobbes Lev. 35) nach dem Protevang., nicht früher (Cedrenus: nach 600 Jahren) [61]). Erst Budde warnt: Cavendum, ne primis parentibus hominibusque antediluvianis ea tribuamus, quae scire non potuerunt. Aber nur Pelag., Socin., Armin. leugnen, dass die Protoplasten an den Messias geglaubt haben. — Um diesen Glauben zu nähren, setzte Gott die Opfer ein, nicht als Sacramente (Luther.), entweder besonders oder bei der Bekleidung der ersten Menschen mit Fellen, da Gott die Thiere nicht in vulgärer, sondern in solenner Weise getödtet haben wird [62]). Die inflammatio pecudis war ein Symbol des heil. Geistes und ein bewusster Antitypus der Dar-

---

in V. ac N. T. quam quod illi crediderint in Messiam *venturum* et promissam sponsionem certo certius exhibiturum, hi vero in *praesentem*, exhibitum et promissa adimplentem.

58) Vgl. bes. Abrah. Calov, Fides veterum et inprimis fidelium mundi antediluviani in Christum verum Deum et hominem ejusque passionem meritoriam adv. pestilentem Novatorum, maxime D. G. Calixti, haeresin e S. testimoniis et ecclesiae consensu asserta. Witeb. 1669 in 4. Sein Satz (p. 5) schien stringent: si ullus unquam fidelium citra fidem in Deitatem et meritum passionis Christi salvari potuit, nemo non fidelium, etiam hodie, citra illam fidem salutem adipisci poterit.

59) Balthasar Bebel, de histor. eccl. antediluvianae p. 49 sqq.

60) Seb. Schmid, coll. bibl. prior. p. 155 disp. de fide Evae.

61) J. G. Mayer, de Adami poenitentia. Witeb. 1685 u. 86. Sam. Andreae, de salute Adami. Marb. 1678.

62) Vgl. Nuechterlein, de tunicis pelliceis protoplastorum. Altd. 1675. Possard, vestimenta protopl. Stetini 1688. Joh. Helvich Willemer, de t. Ad. pell. Witeb. 1680.

bringung Christi als des unbefleckten Lammes. Der Sabbath wurde stets gefeiert; denn die Einsetzung in der Wüste sei nur restitutio.

In diese Urzeit fällt auch die Gründung aller menschlichen Urverhältnisse, des status paternus, herilis, civilis, dominiorum introductio. Der absichtsvollen Einrichtung oder Erfindung ein bewusstloses Entstehen zu substituiren, scheute man sich. Das Naturrecht gründet sich aber auf den Stand der Unschuld (Alberti gegen Pufendorf). Die Meinung der Rabbinen und KV., damals sei ein promiscuus inter innuptos concubitus gestattet gewesen, wird streng verworfen: die Heiligkeit der Urväter (eine Annahme, welche gleichfalls die Idealisirung dieser Zeit begünstigte) gebiete, dass sie über alle Ehesachen richtig dachten — in lebhafter Erinnerung ans Paradies. Ein gewisser Vorzug des Mannes vor dem Weibe ist paradiesisch, doch seine Unterwerfung erst ihr Fluch. Einige schlossen aus Gen. 4, 7 auf damalige Geltung des Erstgeburtsrechtes. Aug. leitet wohl (de civit. Dei lib. XIX c. 15) aus Noahs Fluch über Canaan die Sklaverei her, aber dieser setzt sie voraus, indem Einige opibus et ingenio destituti operam suam pro mercede certa aliis obtulerunt: die Nephilim führten die gewaltsame Sklaverei ein. Mit Aug. zweifelten Manche, ob unter den Sethiten schon Staaten entstanden seien: vielmehr hätten sie sub regimine patriarchali gelebt, der Staat setze Gewaltthat und Herrschsucht voraus. Die Meisten finden das Staatsprincip weniger abnorm; die Lutheraner sehen darin (nach Luthers Vorgange) göttliche, gewollte Ordnung, deren Ausartung erst die Tyrannis sei.

Der Fall verringerte bei Adam die natürlichen Kenntnisse; doch war er nach Vielen sine dubio multarum artium, forte etiam literarum gnarus, auch der hebr. Vokale [63]), da Bücher von Adam existirten [64]). Sind diese auch nicht ächt, so ist doch möglich, dass er dergleichen geschrieben, meinen die Büchergelehrten, während zugleich den strengen Protestanten die Annahme einer blossen traditio *oralis* bedenklich erscheint. Spätere: die Schrift schweigt, daher nihil temere statuendum. — Nach den Juden ist Adam in Hebron (als Riese, weil nach Jos. 14, 15: Adam maximus inter Enakim ibi situs est — Vulg.) [65]), nach Andern (antitypisch) auf dem Calvarienberge begraben.

4. Die Urväter. Abel und Kain gründen zwei „mystische“ Gemeinschaften, das Gottesreich und das Teufelsreich; jenes leitet Seth nach Abels Tode. — Die Meisten reden erst hier vom Opfer, ob es aus menschlicher Erfindung oder göttlicher Stiftung entsprang. Letzteres wird kirchliche Meinung, weil nach Hebr. 11, 4 das Opfer ein Typus Christi ist: die Vernunft lehre nur, dass Gott die höchste Ehre zu erweisen sei, niemals, dass dies durch Schlachtung und Verbrennung von

---

63) Petrus Lambecius, prodromus lit. histor. lib. I c. 2. Thomas Bangius, coelum orientis exerc. I. Gerh. J. Voss, Aristarch. lib. I c. 9. G. Nichols, de literis inventis libri VII. Lond. 1711 in 8. Man hatte auch adamit. Alphabete.

64) Andr. Schmid, Pseudotest. vetus p. 6 sqq. Goetze, de reliquiis Adami protopl. Dresdae 1711 in 4. Fabricius, Codex pseudep. V. T. I, 54 sqq. (ed. II).

65) Paul Scherlog, Antiq. Hebr. diss. lib. I diss. IV § 4.

Vieh wirklich geschehe[66]). Anders Rabb., KVV., Bellarmin, P. v. Valentia, Socin., Episcop. P. Chauvin: ex dictamine conscientiae et rationis. Der contradictorische Gegensatz zwischen Gott und Mensch, der das Zeitbewusstsein beherrscht und die theol. Forschung lähmt, lässt die Auskunft von Grotius verwerfen: es sei von Menschen erfunden, von Gott gebilligt. — Das Wohlgefallen Gottes am Opfer Abels zeigt sich (mit Theodotion) im ἐμπυρισμὸς οὐρανοπετής[67]). Ueber das Instrument, mit dem Kain den Abel erschlug, wird viel vermuthet[68]), mehr noch über das „Zeichen"[69]), ob es ein Hund, ein prächtiges Kleid (Clericus), ein Horn an der Stirn, wilder Blick, ein Stigma, oder ein Wunder gewesen. Die Reue Kains ist heuchlerisch, wie sein Opfer; er fürchtete seine Brüder oder die Kinder Abels (Pfeiffer, pansoph. mos. p. 109), besser: die wilden Thiere oder die Cherubim (Fecht)[70]). Die Stadt, die er (mit seinen Kindern und Enkeln) aus Herrschsucht und um die Kirche zu unterdrücken gründete, war nur ein elendes Dorf (Deyling III, 3, Fecht), einige Häuser mit Zaun und Wächterthurm[71]). Die Nachkommen sind sehr schlecht; die Künste dienen der Wollust nach Amos 5, 23; aus Wollust hat Lamech 77 Söhne (mit Josephus Viele). Jabal hält die Heerden blos aus Geiz; schon Fecht verglich die Tataren. Jubals Musik dient nicht (Observ. Hal. I, 19) einem prächtigen Cultus[72]). Die himmlische Wahrheit verwarfen sie — Atheismus ist wahrscheinlicher als Polytheismus und Idololatrie, die nur Wenige noch in Gen. 4, 26 (הוחל — profanatum est) finden; doch dafür Fr. Spanheim, Selden, G. J. Voss

---

66) S. Cloppenburg, schola sacrificiorum patriarchalium p. 126. Deyling, observatt. s. II, 40 sqq.

67) Fecht, historia Caini et Abelis. Rostock 1704. A. hiess Hauch, weil klein von Gestalt, nicht prophetisch von seinem frühen Tode (wie schon Simon de Muys).

68) S. Bayle, dictionnaire s. v. Cain et Abel.

69) Ortlob, de signo Caini, meint mit Theodoret: die blosse Sentenz Gottes, dass Niemand ihn tödte. Cf. Pfeiffer, dubia vex. p. 45 sqq. Budde, hist. V. T. I, 122: Cavendum, ne in ea descendamus, quae in Mosis narratione fundamentum non habent.

70) Ortlob (Cain non desperans. Dissert.) erklärt 4, 13: „meine Sünde ist grösser, als dass ich mein Angesicht empor heben möge".

71) Reimmann, hist. lit. antediluv. p. 69; Gotter, diss. de Henochia urbe prima. Jenae 1705.

72) Fecht l. c.: Jubalis Musici erant ut „Bratengeiger und Musikstümper", qui in compotationibus rusticorum ad saltationes et tripudia excitare solent. — Die im Texte angeführten Observationes Halenses enthalten auch manches Alttestamentliche: sie beleuchten Alles in pietistischem, antiorthodoxem Sinne, und so sonderbares Zeug auch mitunterläuft, sobald sie Neues aufstellen, so durchbrechen doch diese Versuche die starr gewordene orthodoxe Sitte, welche aus panischer Scheu vor allem Neuen das Alte nur wiederkäute. Die Verff. derselben sind meist Mitglieder der hall Univ.; Buddeus, Thomasius, Gundling, Struve, Stahl, Reimmann sind die Hauptautoren. Vgl. Ad — theatrum

nach Tert. u. Maim. Lamech ist höchst gewaltthätig, ein rex perversus (למך = מלך)[73]; in s. Liede fand Clericus Reime.

Dagegen sind die Sethiten statores et vindices divinae veritatis. Von Seth gab es acht Bücher. Enosch erinnert an den Gottmenschen nach Name und Thätigkeit; er ist Wiederhersteller des Gottesdienstes, scheidet die Frommen von den Gottlosen (selbst Clericus), führt eine solemnior ratio cultus publici ein (Wolfg. Franz). Dagegen Obs. Hal. (de scholis antediluvianis): Schulen gab es nicht, noch Katechismus; die Heilslehre ward fortgepflanzt amico colloquio während und nach der Arbeit; der Cultus simplicissimus, ganz im Gegensatze zum kainitischen. Dagg. die Orthodoxen. — Henoch war Prophet[74]). Der Mönch Pantheus zeichnete die von H. erfundenen Buchstaben auf (Venedig 1530)[75]). Seine Bücher theilte man ein in historische, prophetische, astronomische — letzteres anknüpfend an die Zahl der Jahre 365. Doch betrachteten die Orthodoxen alles Dies schon mit Misstrauen, nach Buddeus sind es eitel nugae. Von der Existenz eines äthiopischen Henochbuches gab wohl die erste Kunde S. Gassendi, vita Peirescii p. 395; sehr ausführlich stellt Alles zusammen Th. Bangius l. c. p. 16—93. — Die Namen der Patr. erklärte man typisirend. Ihr nüchternes Leben, ohne allen Luxus, im besten Klima, bes. ihre Heiligkeit, waren neben Gottes Gnade Ursachen ihrer Langlebigkeit. Da aber wohl alle Menschen so lange lebten, müssen die Ursachen überwiegend natürlich gewesen sein, nach Einigen lagen sie in der Enthaltung vom Fleischgenuss, wogegen die Meisten[76]). Näheres Lilienthal l. c. p. 493. D. Clüver berechnet l. c. p. 167 die Menschenzahl zur Zeit Noahs auf 11,055 Millionen (während er die Menge seiner eigenen Zeitgenossen um 1700 nur auf 350 Mill. schätzt); wo jetzt Ocean ist, war nämlich damals bewohntes Land.

Die Geschichten dieser Urväter gestalteten sich auf heidnischem Boden zur Mythologie, wie G. J. Voss, A. van Dale u. A. ausführen. Doch fand man auch in der letzteren astron., physik., chem. Geheimnisse oder sittl. Bezüge, selbst die Lehren von Trinität und Menschwerdung; Homer und Virgil mussten geweissagt haben (z. B. Lothophagen = Lutheraner). In diesem Chaos von Meinungen kam man endlich zu der

---

anonymorum ἐπίμερον observationum halensium Authores quosdam delectos exhibens — a C. H. Starck, Rostochii 1716 in 8 dissert.

73) Joh. Mich. Lange, de homicidio Lamechi. Hilliger, homocidium et vindicta Lamechi. Wit. 1673 (sprachgelehrt).

74) Auch Mönch nach Jakob Boulducius, eccles. ante legem lib. I c. 14.

75) Ihm folgt Claude Duret, trésor des languages p. 127. Vgl. Thomas Bangius, coelum orientis et prisci mundi. Havniae 1657 in 4 p. 104.

76) Joh. Andr. Danz, de creophagia ante Diluvium. Balth. Elend, diss. de annis patriarch. antediluv. u. A. — Kessler, Henochi historia Witeb. 1701 in 4. unterscheidet für das l. Leben caussae physicae, ethicae, medicae (Kenntniss guter Kräuter), astronomicae (influxus astrorum), theologicae (commoditas propagandi coelestem doctrinam). Schrieb Henoch ein Buch, so ist es doch nicht kanonisch.

Ansicht, dass den Fabeln der Griechen historische Verhältnisse zu Grunde lägen (Thomasius)[77]. Schon Reuchlin hatte übrigens den gleichen Unfug bekämpft.

5. Diluvium und Babel. Die Ursache des Verderbens war die Verachtung des göttlichen Wortes und derer, die es verkündigten. Die älteste Ansicht (Gottessöhne = Engel)[78] wird als kindlicher Aberglaube belächelt und verworfen; wir, melius edocti, wissen, dass die Engel keinen Körper haben. Nach Heidegger Hauptgrund dagegen Matth. 22, 30. Die zweitälteste Ansicht (schon bei Onkelos von Optimaten und Plebejerinnen) nur bei Mercerus, Molina, Varenius, Selden, Wilh. Heinr. Vorstius[79]. Sonst: fromme Sethiten, da “א “ב häufig für „gute Menschen“ stehe. Die 120 Jahre werden als Wartefrist, nicht als neue Lebenslänge (Josephus, KVV.) gefasst, weniger auf Anlass von Luthers Bibel, als weil dadurch eine grelle Dissonanz beseitigt wird mit c. XI, der Genealogie der Noachiden[80]. Die Nephilim sind Apostaten, Athei et Epicurei, oder die Nibelungen (Range, de Gigantibus. Viteb. 1660 p. 48)[81]. Auch die Thiere hatten gesündigt (Meyer, de peccatis et poenis brutorum Gen. IX, 5. Witeb. 1686 diss.). — Die Arche ist typus ecclesiae, extra quam non salus, in mehr als 21 Beziehungen (Moebius). Sie war nicht vernunftwidrig gebaut (wie beide Cappellus, Joh. Buteo, Ath. Kircher, Jean la Pelletier bewiesen), mit bezahlten Gehülfen, die zwar spotteten, quibus tamen merces placuit[82]. Es war ein mixtum von Haus und Schiff. Die Thiere (von denen nicht grade jede species, nur die Hauptgattungen vertreten waren, die also Platz genug hatten) gingen nicht auf einer Treppe hinauf sondern auf einer schiefen Ebene. Ein Engel (nicht Jahve) schloss und verpichte auch die Thür. Woher kam genügend Luft, Licht, Nahrung? Eduard Dickinson (physica vetus p. 336 ff.): Noah, der Chemie sehr kundig, erfand einen spiritum naturae oleosae purum, fragrantem, instarque *Solis* undique radiantem, — ebenso einen liquor, von dem wenige Tropfen genügten, um die Thiere zu nähren und zu stärken. — Nach Salmasius,

---

77) Vgl. Toppius, de inepta fabularum poeticarum ad s. relig. myster. applicatione in den Miscell. Lips. IX (1720) p. 122—131. J. H. von Seelen de scriptt. gentilibus falso in christianorum ordinem relatis.

78) Die Meinungen sind aufgezählt von Sixtus Senensis, biblioth. s. lib. V. annot. 77.

79) Eben dieser bemerkte schon, dass über den Ursprung der Nephilim nichts ausgesagt sei, tantum designari tempus. Annot. ad R. Elieseri Pirke Abot. p. 184.

80) Nach Runge, Schindler, Andr. Osiander: Dauer des Baues der Arche.

81) Unter Zustimmung von Hölemann, Neue Bibelstudien 1866 S. 146.

82) Georg Moebius, de arca Noae Lips. 1686 in 4. Der grösste Theil der Arche steht noch auf dem Ararat, hart wie Stein (nach des Adam Olearius Reisebeschreibung); doch weiss Jans Straus, der 1670 oben bei einem Eremiten war, nur von einigen Holzstücken. — Balthasar Meisner vergleicht 1677 die Akademie mit der Arche, die Studiosi mit den Cherubim.

Voss, Grotius waren die Fluthen des Ogyges, Deukalion, Xisuthrus identisch mit der Noahs, nach Andern verschieden, weil nur partiell[83]). — Woher kam das Wasser? Theils vom Himmel theils aus ungeheuern Abgründen, welche Wasserbehälter sind (schon Theodoret)[84]). In diese verlief es sich auch später. Viele erklärten die Fluth aus Conjunctionen von Himmelskörpern. Sie begann am 1. Tisri oder 22. September 1656 p. m. c., nach A. im April. — Sie war auch universal; anders Peyrere, der nur die Nachkommen Adams ausgerottet werden lässt, ferner Isaak Vossius[85]), der sie auf das damals bewohnte, sehr kleine Terrain (aber auf alle Menschen) einschränkt, Clericus (zu Gen. 8, 19) auf Vorderasien. Wäre aber nicht die ganze Erde überschwemmt gewesen, hätten sich ja die Menschen in andre Länder retten können; das Ueberfluthen der höchsten Berge würde dann unmöglich. Besser: wunderbare Mehrung des Wassers, wie Christus grosse Massen mit 5 Broden speiste[86]). — Die Fluth verläuft, Noah opfert. Gen. 9, 3 sieht auf das frühere Fleischverbot zurück, welches die strenge Orthodoxie mit ächt rationalistischen Gründen perhorrescirt, mit deutlicher Polemik gegen das röm. Fastengebot. Drei Ansichten: der Fleischgenuss war vor dem Diluvium 1) gebräuchlich und erlaubt 2) Beides nicht 3) nur bei den Unfrommen in Brauch (G. J. Voss). Für die erste A. die Meisten: in 1, 29 sei das Fleisch nicht direct verboten; es widerstrebt naturae legibus, kein Fleisch zu essen, und dergleichen kann Gott nicht per summam sanctitatem verbieten (Heidegger). Nach der Fluth erneuert Gott die Erlaubniss, damit man nicht auf ein völliges Verbot schliesse.

Religion. Zwar wird erwähnt, dass Gen. 9, 11. 12. zuerst von einem ברית Gottes mit den Menschen die Rede sei; doch war die Rel. nicht von der antediluv. verschieden. Der Kern blieb: Verheissung vom Weibessamen, durch den alle Glaubenden das Heil erlangen. Voraus-

---

83) Christian Reuchlin, de diluvio mosaico Witeb. 1685.

84) Dethlev Clüver, geolog. sacra cap. XII p. 171 ff. weiss mehr: Ein Komet näherte sich der Erde auf viertel Mondesweite (15000 Meilen); sie barst, dem Abyssus entströmten Fluthen, deren Ausdünstungen bei der ungeheuern Hitze mächtigen Regen erzeugten; viell. that dies auch der Kometenschweif, in dem die Erde stand. Theile der Erdrinde brachen von der Last der Fluthen zusammen und bildeten den Ocean, der früher nicht existirte. Seitdem läuft auch die Erde in einer Ellipse um die Sonne und dadurch wurde das Jahr um 10 Tage 1 St. 30 Min. länger, was lange Zeit unbekannt blieb (p. 185). Die Wasserhöhe betrug $^3/_4$ Meilen, da der Kaukasus damals der grösste Berg war. Noah hatte beim Eingehen in die Arche schönes stilles Wetter ohne Regen.

85) Diss. de aetate mundi p. 53 ff. Ebenso Stillingfleet, origines sacrae p. 1066 ff.

86) Budde hist. V. T. I, 145: Satius est admittere miracula, quam mosaicae narrationis in dubium vocare veritatem. Doch schon Grotius: Satis multa sunt in sacris historiis miracula, ut nova extra necessitatem nullique usui comminisci nihil sit opus.

setzung: Mehrheit von Personen in der Einen göttlichen Essenz — nach Gen. 11, 7, nur Wenige finden darin mit Philo Orig., Aug. eine consultatio Dei cum angelis. Durch das Dankopfer bezeugt Noah seinen Glauben an das sacrificium propitiatorium des Weibessamens. Mit „Gott Sems" Gen. 9, 26 bezeichnet er deutlichst (luculentissime) die göttliche und menschliche Natur des Messias; reliqua facili inde deduci negotio possunt. Da der Chald. in Gen. 8, 21 לב mit Memra giebt, schliessen Einige auf den λόγος ὑποστατικός, oder beziehen das האדם (ibid.) auf Christus. In Japhet sind (9, 27) die Heiden berufen[87]; in Cham wird Canaan verflucht, warum er allein unter Chams Söhnen, ist ungewiss. Die noachitischen Gebote sind die summa juris divini, prout Noacho innotuit[88]; aus ihnen liessen sich die andern leicht ableiten. Spuren derselben finden sich im B. Hiob. Was die Heiden an Wahrheit besassen, haben sie mehr aus Tradition als aus Vernunft. — Die alten Künste pflanzte Noah fort und erfand andre, wie den Weinbau; den Weingenuss habe er jedoch schon vor der Fluth gekannt (Heidegger), während andre durch die Unbekanntschaft s. Trunkenheit entschuldigen. Nach Nat. Alex. war sie et innoxia et mystica (mit Aug.), was jetzt die Meisten verwerfen. Manche reden von Schriften desselben; in Kirjath Sepher (urbs libri) seien antiquitatis monumenta verborgen gewesen. Ein Buch über Geomantie habe Cham dem Vater gestohlen und seinen Nachkommen, bes. Mizraim, vererbt. Ueberhaupt sind die Sagen über Cham zahlreich: er ist Erfinder der Alchymie und weissagte[89]. Peter Jurieu: er war gleich Melchisedek u. sehr heilig. Oder identisch mit Zoroaster, wie sehr Viele, oder mit Menes, oder mit Jupiter Ammon[90]. Sein Vergehen erscheint Vielen leichter als der Fluch, daher: er habe den Vater castrirt, habe ihn durch Magie unfruchtbar gemacht, sein Lager befleckt wie Ruben (v. d. Hardt). — Bei den Semiten wird die wahre Religion fortgepflanzt; zwischen Sem und Abram sind viele Gläubige unerwähnt; nam obscurari ecclesia, non penitus desinere potest.

Babel. Dass Nimrod Hauptanstifter des Thurmbaues gewesen, soll Moses Gen. 10, 8 andeuten; für die jüdischen Fabeln sucht man exeg. Beweise. Daher mit Aug.: „venator" hominum, ad rebellionem contra Deum (de civ. Dei XVI c. 4). Als Gibbor unterwarf er alle umliegenden Staaten (Seb. Schmid). Das "לִפְנֵי י nach den Rabb. gegen Jahve, oder (Pfeiffer) ohne Scheu vor Gott, obgleich (Schmid) seine Stärke

87) Nach Goropius Becanus nur die Franzosen, denn Japhet sei = Frank; derselbe nahm schon die drei Lilien (coelitus demissa) zum Wappen. Widerlegt von Abrah. Calov in s. diss. de benedictione Japheti in Gen. 9, 27. Olearius, de maled. Chami 1707.

88) Selden, de jure naturali lib. I c. 10. Schikhard, jus regium Hebr. c. V p. 129.

89) Auf diese Prophetieen berief sich der Gnostiker Isidor, der Sohn des Basilides.

90) Die Mythologen: aus Sem, Ham, Japhet wurden Jupiter, Pluto, Neptun, Janus = Noah; Saturn ist Symbol der Arche.

von Gott kam, oder mit Glück und Erfolg (Lange). Corn. a Lapide ganz offen: die Schrift mache ihn zum laudandus princeps, während doch feststehe, dass er ein impius tyrannus gewesen. Nach und nach wird die Einsicht grösser, dass die Tradition zurückstehen müsse. Daher Schikhard, Lange: er gebrauchte das jus regium etwas zu sehr; zwar nahm er vielen die Freiheit, dafür richtete er aber auch die Monarchie auf[91]). Budde: das coram Deo enthalte directe Billigung. Nicht stehe fest, ob er (Joseph. Aug.) die Menschen zum chald. Feuerdienst verführt oder gar gezwungen habe. — Die Plötzlichkeit der Sprachverwirrung gilt zwar als orthodoxe Ansicht, aber nicht unbestritten; geleugnet schon von Casaubonus, dann von Perizonius, Clericus u. A., die einen klareren Begriff von Aenderung einer Sprache hatten. Selbst Camp. Vitringa nennt als die drei Stadien animorum dissensio — inde dissipatio — inde origines variarum linguarum. Die Zerstreuung ist also Ursache, nicht Folge der Sprachverschiedenheit[92]). Nur die hebräische blieb als Ursprache intact. Bis dahin hatte sie keine Veränderung erlitten nach Gen. 11, 1., Noah und die Semiten betheiligten sich nicht am Thurmbau; daher traf sie nicht die Strafe; auch sind Adam und Eva hebr. Namen, ja die Namen aller ältesten Völker sind es. Pfeiffer (pans. mos.) will in den 70 Hauptsprachen Züge des Hebräischen deutlich wieder erkennen und theilt deshalb das Vaterunser 70fach mit; auch Andre erweisen es mit Hülfe haarsträubender Sprachvergleichung. Walton nimmt nur sieben Sprachen an, die damals entstanden. Die Ursprache war chaldäisch nach Ellies du Pin, uach Andern keltisch, belgisch, äthiopisch, oder sie ist verloren gegangen (H. Grotius, Scaliger, Dan. Huet).

Die Folge der Zerstreung war die Unmöglichkeit, die himmlische Wahrheit fortzupflanzen, und daraus entsprang die Idololatrie, welche den eignen schlechten Begierden folgt. Man suchte das Heidenthum genetisch zu begreifen. Zuerst verehrte man an Stelle des wahren Gottes die Gestirne, ob ihres Glanzes und Nutzens, dann die Erde, ausgezeichneten Dingen Göttlichkeit beimessend, darnach Bilder, zuerst von Menschen, die sich als Wohlthäter gezeigt hatten, dann von den niedrigsten Dingen. Gräuliche Entsittlichung ging damit Hand in Hand. Dennoch blieb in diesem Dunkel ein Funke göttlichen Lichtes (Majus). — Der erste Götzendiener nach Eusebius: Serug[93]), oder Cham oder Nimrod, — oder er ist unbekannt.

6. Die drei Erzväter. Abraham wurde im 130. Jahre des Terach geboren, so dass die Berufung und des Vaters Tod zusammenfallen (behufs Harmonistik der Quellen der Genesis). Gott berief ihn, weil er seinen Gehorsam voraussah. Dass er früher Götzendiener gewesen (Philo, Maim., M. Chemnitz u. A. nach Jos. 24, 2), wird geläugnet. Wie man die Legende über Abr. u. Nimrod bezweifelt, so auch

91) Joh. Mich. Lange, de Nimrodo diss. Altorf 1706.

92) S. Observatt. lib. I diss. I c. 4 p. 98 ff. Dagegen Deyling, obs. s. III, diss. 4.

93) Die Ansichten der Väter s. bei Suidas s. v. Σερούχ.

Herrschaft und Aufenthalt des Patr. in Damaskus (Nicol. Dam.), weil Moses schweigt. Weniger sicher ist man über Melchisedek. Zwar ist er nicht der heilige Geist (Hierax), noch eine göttliche Kraft (Theodotus), noch ein Engel (Orig.), noch Cham (Jurieu), noch Sem (Jonathan u. A.), noch Henoch (H. Hulsius Lugd. Bat. 1707), aber doch eine Erscheinung, nicht nur ein Typus Christi (Ambros. P. Molinaeus, Cunaeus, Jac. Gaillard, Braun, Melch. Leidekker)[94]. — Die Beschneidung ist originell und kam erst durch Abraham zu den andern Völkern, daher stammt sie nicht aus Aegypten (Herod., Strabo, Marsham, Spencer, Clericus). Herm. v. d. Hardt vermittelt: in Aeg. nur usus privatus, bei d. Juden publicus nach Jerem. 9, 24. 25. — In der Fassung der tentationes Abr., deren die Juden 10 zählen, dringt schwer eine nüchterne Ansicht durch. Zuerst mehr Entschuldigung bes. der Nothlüge wegen der Sarah (wie Chrysostomus). Manche erwiesen, dass sie nicht Abr. Schwester gewesen, auch nicht Stiefschwester, deshalb erhärtet es Bayle ausführlich[95]. Heidegger: A. habe hier prophetisch gehandelt; auch war sein Leben zur Erfüllung der göttl. Weissagungen nothwendig. Warum fürchtet er dann den Tod? fragt Bayle, der beide Geschichten (bei Pharao u. Abim.) ähnlich findet „wie zwei Wassertropfen". Andere: Pharao habe nur eine gute Köchin in Sarah gesucht oder habe sich mit ihr nur religiös unterhalten wollen[96]. Calvins freie Aeusserungen über die Schuld Abr. u. Sarahs restringiren Rivetus (Opp. I, 333) und Heidegger (hist. Patr. II, 151). Spätere (Budde): die Erzlg. sei Beweis der menschlichen Schwäche und des Misstrauens in die göttl. Vorsehung[97]. — Die Zerstörung von Sodom und Gomorra gilt für wunderbar und gegen jede natürliche Erklärung ist man misstrauisch, wie die von Clericus oder Wilh. Baier[98]. „Es wäre superstitiös auf die Ergründung der causae secundae zu verzichten, wenn die Schrift nicht ausdrücklich ein miraculum als solches erwähnt. Nächste Ursache: bituminosae exhalationes, welche aufgestiegen den Schwefel- und Feuerregen (Blitze) veranlassten. Dazu plötzlicher Brand der Städte. Die Schwefelregengüsse stürzten in die Höhlen, welche in einem Erdbeben zusammenbrachen, das Wasser drang hervor und überschwemmte die Gegend." Auch das Schicksal von Lot's Weib wird erklärt: sie sei plötzlich getödtet durch Schwefelhauch und erstarrt (Clericus); nach P. Jurieu ist die Strafe sehr hart, daher nur typisch für Alle, die der Welt nicht ernstlich Valet geben. Herm. v. d. Hardt: sie sei zurückgekehrt

---

94) Vgl. Dannhauer, de Melchisedeko diss. Argentor. 1684. Gegen Hulsius und Jurieu Deyling, obss. s. II diss. 5.

95) Dictionn. IV, 142 s. v. Sara (Basle 1741 folio).

96) Boulduc, De eccles. ante legem lib. III c. 4. Nach Hugo a S. Victore fand die Thatsache 30 Jahre früher statt und Mose stellte die Erzählung nicht an den rechten Ort.

97) Buddei hist. V. T. I, 249: naevorum omnium patriarchas expertes fuisse non credimus. Deyling, obs. s. I diss. II.

98) Vgl. Wilh. Baier, de excidio Sodomae dissert. phys. Halae 1696 in 4.

und durch Feuer umgekommen; Lot oder die Ammoniter hätten ihr dann ein Denkmal aus Steinsalz errichtet[99]). Grotius: sie starb sale perfusa et sulphure. Zwar sagt Andr. Rivetus (exercit. in Genesis p. 99): De rei possibilitate, ubi agitur de divinae potentiae effectu, nemo nisi impius litem movere potest; aber selbst Orthodoxe sammeln gerne Analogieen (Schelwig § 3)[100]). — Die Opferung Isaaks, typisch stark ausgebeutet, ist nicht eine Nachahmung Cananäischer Gebräuche (Philo, Marsham)[101]). —

Esau verachtet das Priesterthum in der Erstgeburt (Vitringa), Jakob sieht auf die damit verbundene bona spiritualia. Nach Seb. Schmid (comm. ad Hebr. 12, 16) beging Esau die Sünde gegen den heil. Geist; seine Verdammniss steht aber keineswegs fest (Gesner, Rivet, Corvin, Oecolampad), wie die meisten Calvinisten, Socinianer u. Papisten meinen[102]). — Die Segenserschleichung der Rebbekka und des Jakob wird selten vertheidigt, noch allegorisirt. Nach Toland[103]) war Canaan lange nicht so fruchtbar, als man meint. Im Segen Esaus deutet Clericus das מִן (mit Seb. Castellio) richtig: a, *sine* pinguedine terrae. — Die Jakobsleiter ist Symbol des Messias, wobei alle jüdischen und sonstigen Meinungen abgeschnitten werden: denn christianis hac de re dubitare nefas propter Joh. I, 52. Die Steinsalbung hat nicht Jakob von andern Völkern entlehnt (Grot. Cler.) sondern umgekehrt, obgleich sie etwas Aehnliches gehabt haben mögen. Beim Kampfe Jakobs ist der Mann nicht der Bote des Esau (Juden), noch ein geschaffener Engel (Theod. Hackspan zu Hos. XII, 4; Clericus) sondern Gott oder Christus in menschl. Gestalt; denn dieser trage auch den Namen „Engel“ Gen. 16, 7. 22, 11. 31, 11. 13. Exod. 3, 2. 14, 19. 32, 34. Das Ringen ist nicht befremdlich, denn nach Prov. 8, 31 hat Gott seine Lust mit den Menschenkindern. — Die Ehe Jakobs mit den Schwestern beruhte auf göttl. Dispensation, wie die Abels[104]). Die orthodoxe Ansicht: per errorem vitiatâ Leâ, optimo jure conjugium Rahelis appetebat; dass er aber Beide

99) Diese Ansicht vertheidigte mit einem höchst respectabeln Aufwande von Scharfsinn und dem Scheine exegetischer Akribie Heumann, de fato uxoris Loti non miraculoso. Jenae 1706. Vgl. sonst Sonntag, de salute trium uxorum Lothi, Jobi et Pilati. Altorfii 1692. 4. Sam. Schelwig, de statua salaria e Gen. XIX. Gedani 1709. Witsius, de uxore Loti (miscell. lib. II exerc. 7) bekämpft bes. Clericus' Ansicht (diss. de statua salis).

100) Vgl. Joh. Henr. Ursinus, Analecta sacra I lib. 3 c. 4: Nach Aventin sollen 1348 bei einem Erdbeben viele Bauern mit ihren Kühen zu Salzsäulen erstarrt sein; ähnlich ein Theil des Heeres, das Almagro über die Anden nach Peru führte.

101) Grambs, de ligatione Isaaci dissert. V e Gen. XXII. Jenae 1665 in 4. Hopffenstock, de lig. Is. 1662. Jenae. 4.

102) Christian Chemnitz, de salute Esavi. Jenae 1683.

103) Origines Judaicae § X p. 139 f.

104) Mayer, admirabile Jacobi cum duabus sororibus conjugium. Lips. 1674. Die Literatur über die Teraphim vgl. ibid. p. 17, überhaupt sehr reichhaltig.

behielt, ist nicht tadelfrei. Den Diebstahl der Teraphim finden Einige unentschuldbar (sie habe sich Glück davon versprochen — Chrysost. Gesner; es schmecke nach papist. Bilderdienst), Andere verzeihlich (da die T. weissagten, habe Laban den Weg der Flüchtigen erfahren können), oder sehr löblich, sie wollte dem Vater die Möglichkeit des Götzendienstes entziehen. — Die Dissonanzen in der Gesch. Josephs werden möglichst ausgeglichen: die Kaufleute waren midianitisch, ihre Kameele ismaelitisch. Der „Fürst der Schlächter" ist Oberkoch oder General oder Henker, סָרִיס nur nomen dignitatis. Aus Gen. 41, 38 erhellt, dass die ägypt. Lehre von der Weltseele nur aus der vom heil. Geiste corrumpirt sei (Melch. Leydekker). Ueber die ägypt. Namen Josephs schrieben Joh. E. Gerhard, A. Pfeiffer, Ed. Bernard. Joseph hat trotz Gen. 44, 5. 15 nicht aus dem Becher geweissagt: der Hausmeister hat es nur erdichtet, oder J. augurandi scientiam prae se tulit (Calvin, Mercier, Osiander) oder J. hat es nur aus Akkommodation gesagt. (Näheres in der diss. v. Schmidt. Jenae 1691). — Ueber Josephs Begräbniss diss. v. Bened. Carpzov 1697. — Ueber Gen. 47, 31 ist viel Streit: Jakob neigte sich an das Haupt des Bettes — theils anbetend gegen Gott, theils aus Ehrerbietung gegen den Minister Joseph; Clericus: er lehnte sich aus Altersschwäche zurück. Andre: er stützte sich auf seinen Stab; Kathol.: er betete ihn an, Beweis für Bilderadoration. Der Segen an die Josephiden enthält ein deutliches Bekenntniss der Trinität; der angelus redemtor ist kein Engel (gegen papist. Engelverehrung) sondern Gott als Goel nach Jes. 44, 6; 63, 8; kein ang. creatus (Calixt, Hackspan, Clericus mit Chrys. — dagegen Deyling). — Schiloh (Gen. 49, 10) ist sicher der Messias, nur die Art der Deutung ist mannigfach: 1) recens natus filius (Alph. Tost., Voisin, S. Galat.) 2) tranquillator, schon mit Hinweis auf die verwandten Formen קִיטֹר etc. 3) finis ejus (Cler.) 4) qui laboribus gravissimis premitur (Jac. Gousset)[105]). Der Wolf Benjamin G. 49, 27 ist der Apostel Paulus (Deyling, obs. I diss. 15). — Die Patriarchenzeit schliesst dann mit der Geschichte Hiobs, welche nicht Parabel (Talmud, Spinoza, Clericus) sondern wirkliche Geschichte ist.

Religion[106]). Der Inhalt ist im Wesentlichen identisch mit dem Maasse der früheren Erkenntniss. Erst später suchte man den Fortschritt

---

105) Die Literatur ist ungemein zahlreich. In keiner der vielen Sammlungen dubiöser Stellen fehlt die obige. Separat z. B.: Jac. Alting, Schiloh seu de vatic. Jac. Franek. 1660. Opp. II, 43; Zeltner, Schiloh nodis solutus. Altorf 1702; Varenius, de sceptro Judae non auferendo. Rost. 1648; Deyling l. c. II, diss. 8; Seb. Edzardi, de Schiloh vaticinium Hamb. 1697 (gegen Clericus); Engelström, meletema philol. sensum vatic. Jacobaei Gen. 49, 10 repraesentans. Gothenburg 1734; Dux Judaeorum sublatus ibid. a Job. Ludolf. Jenae 1674; Dannhauer, sceptrum Jehudae. Argent. 1689. Weiteres bei Budde, hist. eccl. V. Ti I, 284 f. und noch reichhaltiger in Lilienthals bibl. Archiv. des A. T. Königsb. 1746 S. 134—136.

106) Vgl. Heidegger, historia Patriarcharum p. II (s. oben).

persönl. u. irdischen Verheissungen traten zurück. Der Weibessaame hatte unter ihnen doch die erste Stelle, wird einfach angenommen, alles Andre ist secundär. El Schaddai wird meist falsch gedeutet (Deyling, obs. s. I diss. 10). Der „Schild“ Gen. 17, 1 ist Verbum verbi hypostatici loquentis. Nach 1 Cor. 1, 20 müsse in allen Verheissungen Christus mit verstanden werden. Die Beschneidung ist praefigurativa Messiae excindendi e terra viventium, pro peccatis hominum amputandi (Majus). Die Verheiss. in Gen. 22 enthält fast sämmtliche Glaubensartikel (Calov), selbst Gen. 32, 9. 10 die ganze Theologie (nach Deutschmann dissert. 1688). Seit Jäger wird auf Bund Nachdruck gelegt, obgleich man keinen rechten Unterschied vom adamit. Gnadenbunde findet. Christus θεάνθρωπος ist der sponsor foederis. Der Glaube nach 15, 6 hat nicht blos die promissiones an die Sarah zum Object sondern mehr noch satisfactio et meritum Christi. Der Glaube zeigt notitia, assensus, fiducia, daher uniformis justificatio in V. et N. T.[107]). In Gen. 19, 24 liegt natürlich die Trinität angedeutet. Ob aber auch in Gen. 18 dieselbe dem Abraham erschienen sei, ist sehr fraglich. Die Erzählung ist nicht prophetische Vision (Maimonides, Juden), nicht Traumgebilde[108]), nicht drei Propheten (Alph. Tost.), vom Geist des Messias getrieben (Molinaeus), überhaupt nicht drei Menschen (B. Becker, bezaub. Welt c. 20), auch nicht drei angeli creati (Eucherius, Bonavent., Gabr. Biel, Papisten und Synkretisten, Juden u. Socinianer, Grotius, Clericus), aber auch nicht die Trinität (Athan. Aug. Lyra, Cocc. Wits. Burm. Momma), auch nicht blos symbolisch (D. Pareus, denn sie lässt sich sonst deutlicher beweisen) sondern der Sohn Gottes in menschlicher Erscheinung mit zwei geschaffenen Engeln[109]). Jener wird יהוה angeredet, kennt das Herz, kann Sarah beleben. Die Christophanie bestätigten schon die Synoden zu Antiochia, Sirmium, Ancyra[110]). — Die Patriarchen sind auch, wie Melchisedek, Typen Christi, in hervorragender Weise Joseph (Majus oecon. t. p. 363 ff.; J. Lange, Mos. Licht u. Recht s. oben).

Der äussere Cultus ist noch sehr einfach „ex temporum indole“: Sabbathfeier mit Brandopfern (wegen Gen. 22, 13), aber auch mit Lehrvortrag; denn die propagatio purae evangelii doctrinae ist die Hauptaufgabe dieser Gottesmänner. Weil diese sacri conventus den heidn. Nachdarin, dass Christus aus Abrahams Saamen hervorgehen werde. Die

---

107) Balthasar Bebel, de fide Abrahamica. Argentorati 1669. Sein Grundsatz ist bei Allen leitend (p. 3): Tenendum autem est, per scripturam nos non meram et solam literam intelligere, sed etiam consequentias ex litera legitime deductas: prophetas apparet die noctuque meditatos scripta Moysi ac praecipue hasce Patriarcharum historias ac mirabiles consequentias ex ipsis hausisse.

108) Hobbes, Leviathan c. 34: angelos non esse res permanentes simulque incorporeos.

109) Frideric. Niehenck, de tribus viris Abrah. apparentibus. Rostock 1707. diss.

110) Joh. Ge. Dorscheus, collat. ad concil. Sirm. p. 140.

barn verhasst wurden, musste Abr. so viel wandern, auch Jakab predigt bei Laban. Die Altäre sind der Mittelpunkt der heidn. Versammlungen (selbst Budde: non negaverim), s. Quenstedt, antiq. bibl. c. VIII p. 706. Tempel waren (vor Mose) auch nicht bei den Heiden. Die Opfer waren eucharistisch wegen Gen. 31, 54. Gebete wahrscheinlich, privatim betet Isaak 24, 63; Gelübde folgen aus G. 28, 20, Eide nach 24, 3. Eliesers Schwur wird bisw. auf das messian. Heil bezogen. Ob das Priesterthum ein Recht der Erstgeburt, wird meist bejaht (geleugnet von Spencer, Vitringa), doch nicht bei Lebzeiten des Vaters. — Die Zehnten, Zeichen dankbaren Gemüthes, ernähren fromme Männer, die sich ganz dem Cultus weihen G. 14, 20; 28, 22, sind Zeichen der Unterwerfung, wenn von Königen gefordert. Vgl. Selden in bes. diss., Clericus zum Pentateuch. Ueber Steinsalbung werden die heidn. Sitten verglichen [111]). Die Handauflegung G. 48, 14. ist Mittheilung göttlicher Gnade. —

Sitte. Die Polygamie der Patriarchen, selten vertheidigt (Joh. Lyser), entbehrt nicht des Makels, zu entschuldigen ex innocenti studio prolem suscipiendi. Der Ursprung der Leviratsehe G. 38, 7. 8 (Marsham) widerlegt von Witsius Aegypt. p. 237 ff. Ueber ihren Zweck wird viel gestritten. Die Entschuldigung Judas u. der Thamar (durch Maim. Abarb. Chrysost. Theodoret, Ambros.) meist verworfen. Die scortatio ist vor Mose nicht erlaubt (geg. Maim. Marsham) wegen der primaeva conjugii institutio G. 34, 31 [112]). — Die väterl. Gewalt ist weit, aber nicht königlich [113]) oder monarchisch sondern patriarchalisch. —

Cultur. Die drei Patr. waren aller göttl. und menschl. Dinge höchst kundig — für ihre Zeit. Die Hausgenossen erzogen sie trefflich, ob in Schulen, ist unsicher. Ebenso, ob Abr. in Arithmetik u. Astronomie sehr bewandert gewesen (Josephus), jedenfalls nicht Astrolog, sondern Astronom [114]). Deutete schon Abr. Träume (Suidas), so lehrte er es doch nicht als Kunst. Wohl lehrte er das Hebräische und das reine Evangelium von Gott und vom Messias, doch ohne Kabbala. Ob Jacob die artificiosa foetura Gen. 30, 37 durch seine starke Philosophie oder durch natürliche Klugheit gefunden, wird gestritten [115]). Joseph lernte in Aegypten die Geheimnisse der Natur, doch keine Magie, ebensowenig wie Hiob in Arabien [116]). Dass Jakob in Succoth eine Akademie gestiftet (33, 17), meinten die Juden und weist Jakob Alting (respubl. Hebr. scholastica) nicht zurück. — Die Teraphim werden meist für Weissagungsmittel gehalten, bei den Protestanten für heidnische, selten sind sie erlaubte Bilder, wie Cherubim [117]) (Jac. Gaffarelli mit

111) Eschenbach, de unctionibus gentilium in s. diss. academ. p. 389.

112) Selden, de jure naturali lib. V. c. 4.

113) Behauptet von Andr. Houtwyn, monarch. Ebr. Lugd. Bat. 1685, widerlegt von Ad. Rechenberg, dissertt. histor.-polit. I, 314 ff.

114) Petrus Lambecius, prodromus hist. liter. p. 48.

115) Ausführlich Gottfr. Vockerodt, exercit. academ. p. 328 ff.

116) H. Majus, de philos. Jobi arabica in s. exercit. select. I, 371 ff.

117) Franc. Moncaejus, de vitulo aureo p. 298 ff.

Hieron.), selbst G. J. Voss — simuclacrum veri Numinis, gleich den lateinischen Laren). — Ob die Patriarchen Schulen und Akademieen gehabt haben? Anfangs bejaht man es vielfach mit den Rabbinen. Nach Gen. 9, 27 soll Japhet auf sethit. Akademieen studiren. Die Knechte Abrams (14, 14) sind catechumeni, er selbst schliesst 18, 25 nach der Formel celarent. Sonst schildert man (vorzüglich in Schulreden) die musterhafte Kinderzucht in den Häusern der Erzväter, natürlich nach freier Phantasie. Buddeus stellt sich dieser rabbin. Ueberlieferung kritisch gegenüber; nur eine privata eruditio gesteht er den Patr. zu [118]).

Schluss. Griff Toland die alte Geschichte auf Grund der classischen Nachrichten an, so müssen diese, wenn sie zustimmen, zur Bestätigung dienen; weichen sie ab, so verdienen natürlich die einheimischen Schriftsteller mehr Glauben als die fremden. Was Sanchuniathon über Kronos sagt, passt auf Abraham, dessen Ruf unter den Heiden sehr gross war [119]). Iphigeniens Geschichte ist eine Carricatur der von Isaak oder von Jephtha. Joseph ist Hermes Trismegistus, von dem die Aegypter sehr viel Gutes erhalten haben, da er sie das Evangelium lehrte, nach Athan. Kircher sogar die correcte Dreieinigkeitslehre. — Die gleichzeitigen Geschichten der andern Völker liegen in tiefem Dunkel. Manetho ist parteiisch und unklar, für ihn Marsham, gegen ihn Perizonius.

§ 50.

Der Mosaismus.

Die Geschichte der Erlösung des Volks wird mehr für sich allein als im Zusammenhange mit der Religion behandelt. Die Darstellung löst sich gern in Einzelfragen auf. Die Art der Offenbarung Gottes tritt mehr in Einklang mit seinem Wesen. Die ägyptischen Plagen regen die Wunderfrage an; ein Conflict mit den Naturgesetzen wird nicht zugegeben, bei sichtlichem Bemühen, die natürlichen Media soweit als möglich zuzulassen und das Wunderhafte auf Ausnahmen zu beschränken. Für die Dissonanzen in den geschichtlichen Quellen hat man bereits ein geschärftes Auge; die Harmonistik, als Pflicht des Theologen geltend, findet bisweilen eine erträgliche Einigung, zeigt aber häufiger die Unzulänglichkeit ihrer Mittel und ihres Princips. — Der Mosaismus wird meist in

---

118) Jac. Alting in mehreren akadem. Reden: hist. acadd. hebrr. (Werke 1687, V, 240 ff.); Georg Ursinus, antiquitt. hebr. scholastico-academicae 1702 (Ugolini thes. antiq. vol. XXI). Buddei, hist. eccl. V. Ti (3. ed. 1726) p. 330 sqq. und introd in philos. Hebraeorum.

119) Thomas Hyde, relig. Persarum. Oxonii 1700. c. 2 p. 28 sqq.

dem Dualismus von Gesetz und Evangelium erfasst; jenes ist theils ewiges, bleibendes (Dekalog), theils rein jüdisches, dieses ist erfüllt von rein christlichem Gehalt, da das »Oekonomische« (varia dispensatio) nur an der Form haftet. Für die Eigenthümlichkeit der Gnade auf dieser Religionsstufe hat man keinen Blick, ebensowenig für den nationalen Typus der Frömmigkeit. Deshalb wird Spencer lebhaft bekämpft, doch ohne Würdigung oder gar Lösung des Dilemmas, aus dem seine Hypothese hervorging. In das Ceremonialgesetz legt die Typik die ganze christliche Wahrheit; das Verschiedenartigste wird ihr zum Symbol der gleichen Idee und somit findet diese Verschiedenheit selbst weder Beachtung noch Erklärung, sondern bleibt ein Räthsel. Es lebt in ihr der mehrfache allegorische Sinn wieder auf; sie reizt den Geist zu immer neuen Combinationen, deren Fülle und Willkühr den Mangel sichrer Methode nach und nach fühlbar macht. Der Kern der Anschauung besteht überwiegend in einer nur hinzugedachten Doctrin, gegründet auf orthodoxe Prämissen, mit deren Auflösung die ganze Anschauung selbst zerbröckeln muss. Der Erbaulichkeit leistete diese Art der Betrachtung viel Vorschub, doch mehr auf reformirtem als lutherischem Boden.

Erläuterungen.

1. Offenbarungen. Die Stellen Ex. 3, 15. 6, 3 erregen schon Fragen. Mose fragt, weil er den Namen Jahve, als einen ägyptisch befleckten, nicht klar erkannt hatte, oder aus Wissbegierde, oder weil er im Namen Schaddai nicht Wunder thun konnte (Aben Esra), oder aus Analogie mit der Gesandteninstruction (Rivetus), oder weil er, ägyptisch erzogen, seinem Volke entfremdet war (Clericus); in der Genesis ist er proleptisch gebraucht. Unbekannt war der Name nur hinsichtlich seiner Wirkung, nämlich der Erlösung des Volks [1]). Die Aussprache desselben schwand nach dem Exile (LXX: κύριος), zuerst aus heiliger, dann aus abergläubischer Scheu. Nach Drusius, Amama, Cappellus, Clericus ist Jahaveh oder Jahvoh zu sprechen. Die These puncta literis coaeva erscheint für diese Frage im 18. Jahrh. nicht mehr unbedingt orthodox. Die Bedeutung geht auf die aseitas zurück qui sua natura est, — seltner aeternitas (י die Zukunft, ה die Vergangenheit, הו die Gegenwart

1) S. Hackspan zu Ex. 6, 3. Michael Walther, spicilegium controversiarum illustrium de nomine divino p. 98 sqq. Eine bedeutendere Sammlung edirte Adrian Reland.

andeutend), falsch auf die Treue Gottes in Versprechungen (Crell, Episcopius), oder creator (vom Piel oder Hiphil — Clericus), da er als solcher schon von den Patriarchen gekannt war, oder gar existentia necessaria (Toland). — Der brennende Busch ist Symbol des unglücklichen Volkes. Der Engel des Herrn ist jedenfalls ungeschaffen, am sichersten filius Dei, nach Einigen Gott selbst in der Gestalt eines geschaffenen Engels, nicht aber ang. creatus (Juden, Grotius, Clericus), da er ja יהוה genannt wird und nach Ex. 23, 20 Heerführer oder Herzog unsrer Seligkeit ist. S. Calov, bibl. illust. z. St. — Auf Kanaan geht die Weissagung als auf die fruchtbarste Gegend. Toland leugnete es mit Strabo: Mose wollte dadurch nur anlocken (orig. jud. p. 139). Aber Tacitus, Plinius, Justin, Hieronymus, Eusebius, Strabo selbst bezeugen die Fruchtbarkeit: heute freilich ist es vernachlässigt und verflucht[2]). — Die Herrlichkeit Jahve's in Ex. 33, 18 ist die lux inaccessa nach 1 Tim. 6, 16. Das Wesen Gottes, die Mysterien hat Mose nicht geschaut, oder nur mit den Augen des Geistes (Bonfrère); nur seine virtutes sollen erkannt werden. — Die Feuersäule ist nach Einigen doppelt, nach den Meisten nur Eine, nach Ex. 14, 30 den Hebräern leuchtend, den Aegyptern dunkel, nach Camp. Vitringa: materia lucida nube inclusa, Gott selbst war darin. Bisweilen breitete sie sich aus und beschützte das Volk vor den Sonnenstrahlen. Num. 14, 14. Ps. 105, 39. Sap. Sal. 10, 17. 18, 3. Doch schon Herm. v. d. Hardt: sie kam von dem heiligen Feuer, das Aaron vorantrug: aber dagegen der Text, auch wäre sie viel zu niedrig gewesen[3]). Die Discrepanz mit Num. 10, 31 wird bemerkt: Hobab sollte nur in zweifelhaften Dingen rathen, ob die Feinde stark, die Gegend quellenreich u. dgl. Die Säule verschwand erst nach dem Tode Mosis, nicht nach dem Aarons (Juden). — Der Gesetzgeber ist Gott, nach Einigen Gottes Sohn, unter Engelschaaren nach Act. 7, 26 — in militärischer Ordnung (Stephanus le Moyne) nach Jos. 7, 1.

2. Der Mittler. Der Name des Moses ist nicht ägyptisch (mit Jos. Phil. KVV., Kircher, Hottinger, Salmasius, Clericus), sondern hebräisch, da ihn seine Mutter genannt hat (Ex. 2, 10), bedeutet freilich nur extractus, aber die Allusion genügt. Der ägypt. Name sei ins Hebr. übersetzt, meint Huet (dem. evang.). Die Tödtung des Aegypters[4]) war löblich[5]) nach Act. 7, 25: M. that es numinis instinctu, um sich als Volksretter darzustellen. — Ueber Ex. 4, 24 viel Schwanken: Mahnung, dass er in der Beobachtung aller Bundesgesetze sehr genau sein müsse. In der Wüste hatte er die Memoiren des Hiob (arabisch) gefunden und redigirt durch Inspiration. — Er starb sehr ruhig und war bei Christi Geburt schon auferstanden[6]). — M. war nichts weniger als ein schlauer

2) Jacob Fayus, defensio religionis p. 201 sqq. Deyling, observatt. II, 104.

3) Christ. Mundenius, de columna nubis et ignis. Goslar 1712. p. 55 sqq. Vitringa, de mysteria columnae in s. observatt. lib. V c. 16 p. 194 sqq.

4) S. die Ansichten gesammelt bei Schotanus, bibl. s. p. 205.

5) Nach Ambrosius, de officiis lib. I c. 36.

6) Joh. E. Gerhard, de sepultura Mosis. Ge. Serpilius, personalia

Betrüger (Deisten, Macchiavelli — gegen ihn Herm. Conring), vielmehr ohne grosse prudentia civilis, Alles durch Gottesmacht ausrichtend, wahrhaft gross durch seine dona spiritualia und insofern prudentissimus, wie Artapanus u. A. zugestanden. Seine universelle Bildung bezweifeln bereits Manche: aetatis indoli repugnat (Budde). Er war nicht Priester, auch nicht ausserordentlicher (so Selden, de success. pontif. lib. I c. 1), denn das כֹּהֵן in Ps. 99, 6 bedeutet princeps, — auch nicht König, wohl aber der grösste Prophet nach Deut. 34, 10. 11; Num. 12, 6—8; Ex. 33, 11, nicht aber ob der Menge seiner Wunder (deren die Juden mit Menasseh ben Israel 76 zählten), — und der älteste Schriftsteller.

3. Die Erlösung. Die Leiden der Israeliten sind typisch für den Druck der Kirche. Die Wunder (Plagen) werden meist zweifellos angenommen, da ja schon nach Plinius Moses der Erfinder der Magie ist. Man untersucht, wann Wunder zu erwarten seien, wann nicht[7]; aus philos. Gründen erweist Bernh. Connor, dass Wunder keinen Widerspruch involviren[8]. Der Begriff des Naturgesetzes weicht noch wenig von dem des gewöhnlichen Naturlaufs ab; die Allmacht Gottes in partieller Aufhebung des Naturgesetzes erscheint nur natürlich. Vereinzelt Spinoza (tract. theol. pol. c. 8): die Wunder, auch die der Schrift, seien res mere naturales, ohne Mitwirkung der Allmacht. Die Wunder der ägypt. Zauberer sind keine ächten; denn nur Gott kann die Naturgesetze aufheben; nur natürliche Ursachen waren hier wirksam, aber mit diabolicis praestigiis, so dass ein mirabile hominibus, nicht ein miraculum entstand. Die Plagen sind Wunder; die Finsterniss ist keine Sonnenf., da diese höchstens 3 Stunden dauert und kein solches Dunkel erzeugt[9]. — Die Nachrichten der Griechen werden nach dem Grundsatze verworfen, dass Fremde nicht besser berichten können als Einheimische. Nur Toland zieht sie vor: die Juden sind Aegypter, aber ein Sammelhaufe aus den benachbarten Völkern, der Auszug ein Sklavenkrieg. Die Juden bauten die Pyramiden (Perizonius mit Josephus). — Der Ritus des Passahlammes ist nicht von den Zabiern entlehnt,

---

Mosis u. A. — Maronitische Hirten wollten im October 1655 das Grab Mosis in einer Höhle voll des lieblichsten Duftes gefunden haben, deren Inschrift der Priester Aben-Useph als „Moses, der Knecht des Herrn" entzifferte. Griechen, Armenier, Franziskaner, Juden haderten um den Besitz, bis der Jude Jechonja ben Gad die Schrift auf einen andern, spätern Moses deutete. S. Witsius, Miscell. s. lib. I c. 17 § 16.

7) Vorzüglich Stillingfleet, Origines sacrae or a rational account of the grounds of Christian Truth as to the Truth and divine authority of the scriptures and the mathers therein contained. London 1662 in 4; 3. ed. 1666, bes. p. 136 sqq.

8) B. Connor, evangelium Medici seu de suspensis naturae legibus sive de miraculis — genaue Unterscheidung der Arten des Wunders. — Fleetwood, Gründliche Untersuchung der Wunderwerke, übers. von Henrici. Leipz. 1705 in 8. Joh. Glanvil, Sadducaeismus triumphatus. Amstel. 1701.

9) Näheres bei Dietrich, antiqq. biblicae V. Ti p. 167 sqq.

nicht den Aegyptern zum Trotz eingeführt (Maimon., Spencer). Die typische Deutung (agnus masculus, um Christum darzustellen) vertritt die geschichtliche Erklärung. Die Schlachtung geschah von 3—6 Uhr, nicht in der Dämmerung. — Die Entwendung der Gefässe ist kein Diebstahl: Gott übertrug das Eigenthumsrecht auf die Israeliten als Ausgleichung für den vorenthaltenen Lohn; sie waren verfallene Pfänder. — Die Vermehrung der 72 Israeliten auf drei Millionen in 215 resp. 430 Jahren ist kein Wunder, aber ein sonderlicher Segen [10]): das Nilwasser mache fruchtbar, Aristot. berichte von Vierlingen, Trogus von Siebenlingen. Auch die Nahrung war sehr reichlich; der Weizen lieferte 400 Körner in Einer Aehre; 18,000 Gaue gab es in Aegypten, unter Amasis 20,000 Städte, in Theben allein 700,000 Waffenfähige.

Der Durchgang durchs rothe Meer gleicht nicht dem Zuge Alexanders durch das pamphylische Meer (Jos. antiqq. II, 7), ohne Ebbe (gegen Artapanus) durch ein Wunder bewirkt. Clericus (diss. de transitu Is. per mare rubrum): Ebbe mit Wind, das Wunder lag in der Stärke des Windes, in der ungewöhnlich grossen Springfluth, in der Vorhersagung Mosis. Aber M. hätte das sagen müssen; die Wasser standen wie Mauern nach Exod. 14, 29, wenn auch die poetische Haltung in 15, 8 zuzugeben ist. Auch erfolgte der Auszug von Mitternacht an, wo sonst die Fluth am höchsten steht [11]). — Das Wasser in Mara wird trinkbar nicht durch eine Bewegung (Josephus), nicht medicinisch [12]), sondern wunderbar. — Das Manna war kein Naturproduct, so dass nur die Menge wunderbar wäre (so Valesius, Lemnius, Salmasius, H. v. d. Hardt); denn dies wird dick an der Sonne, zerschmilzt nicht, findet sich nur unter den Bäumen, nicht überall, ist Gummi, nicht essbar, erscheint auch am Sabbath. Vielmehr ros aliquis inusitatus: so auch Clericus ad Exod. 16, 21 [13]). — Als Mose das Wasser aus dem Felsen schlug, wusste er nicht, dass dergleichen da sei: Gott liess es dorthin zusammenlaufen oder verwandelte den Stein in Wasser, so dass derselbe wie eine wandelnde Quelle dem Volke durch die ganze Wüste folgte nach 1 Cor. 10, 4. Die Lesart נס für כס Exod. 17, 10 (Seb. Castellio, Clericus) wird abgelehnt (Aug. Pfeiffer, dubia vex. I, 95). — Das goldene Kalb war ein simulacrum veri Dei, ein ganzes, nicht nur ein Kalbskopf (Lact., Tert., Aug.); Aaron und alle Juden sind schuldig (gegen Philo u. d. Juden) [14]); Anlehnung an Aegyptisches wird meist

---

10) Usserii annales c. XI p. 63 sqq.

11) Ausführlich Wilhelm Baier in Altorf: dissert. mathem. ad Exod. XIV. Jenae 1697.

12) Die Ansichten der Juden bei P. Galatinus, de arcan. cathol. veritatis lib. VI c. 17.

13) Vgl. Andreas Deusing, diss. de manna Israelitarum. Ueber alle drei Puncte Deyling, obss. s. III dissertt 5. 6. 7.

14) Frider. Moncaejus, Aaron purgatus (1606, dann Lips. 1689, kam 1609 auf den Index), meist für die Juden. Nach ihm war der führende Engel (Ex. 23, 20) die Lade selbst oder der Cherub auf ihr. Die Juden verlangten

zugestanden (s. unten). - Wie zerstörte es Mose? Mechanisch nach Bochart, Rivet, Leydekker; aber so wären im Wasser die Stückchen untergesunken und nicht vom Volke mitgetrunken worden, daher besser chemisch durch Goldlösung, die er von Aeg. her kannte. Die Hauptstrafe für diesen Abfall seien die Cerimonialgesetze. — Korachiten Num. 16. Nur die Erwachsenen starben (Mich. Walther, harm. bibl. p. 127), da die Sängerfamilie von ihnen abstammt. Fraglich, ob Korach selbst oder nur die 250 Männer vom Feuer verzehrt worden seien (Clericus: ventus urens). — Meist wird ein doppeltes Kadesch angenommen (Usser, Calov, Leydekker, Clericus, Budde)[15]. Der Durchzug durch Edom ist verboten Num. 20, 14. 21, gestattet Deuter. 2, 29: jenes durch die Mitte, dies durch die äussersten Grenzgebiete. Aaron stirbt nach Deut. 10, 6 in Moserah (Moser), nach Num. 20, 22 auf dem Berge Hor: jenes die Gegend, dies der Ort. Nach Grot. u. Cler. ist die Ordnung der Nationen vielfach verwirrt durch die Schuld der Abschreiber. — Die eherne Schlange war nicht (nach Marsham) ein magisches Bild, welches die ägypt. Psyllen zur Incantation der Schlangen benutzten (gegen ihn Nat. Alex., Wits., Basnage, Deyling), nicht ein Bild des Teufels (Burmann, Vitringa — dag. Saubert, Moebius, Balduin), sondern Christi. — Bileams Eselin war nicht eine Vision (Mehrere), hat aber klassische Parallelen (Bochart, hieroz. I, 2, 14); Gott bewegte ihre Organe so, dass artikulirte Laute entstanden, als sie schrie. Warum erstaunt er darüber nicht? Aus Zorn, oder weil er an Seelenwanderung glaubte, oder Moses liess es aus. Num. 24, 25 harmonisirend: B. ging entweder von Mesopot. zu den Midianitern, oder diese hielten ihn auf dem Wege dorthin fest. Die Strafe an Midian ist streng, nicht grausam, weil göttlich: die Jungfrauen blieben überdies leben. — Deut. 8, 4; 29, 5 enthält kein Wunder: man hatte auf dem Wege Kleider genug, was bei den vielen Schaafheerden und beim steten Verkehr mit andern Völkern nur natürlich. Andre: durch göttl. Vorsehung (Dannhauer, Bynaeus, Burmann, bes. Syrbius), welche auch ihre Füsse nicht schwellen liess (Deyling l. c. II diss. 17).

4. Religion. Das Fundament derselben war der Messias, der durch sein Blut die Schuld der Menschen sühnen werde: aus Israel werde er kommen. Der ganze Apparat von Ceremonien stellt ihn dar. Dass er Gott und Mensch sei, eine Hypostase der Trinität, war bekannt. Deutliche Weissagung Deut. 18, 15 — nicht collectiv zu fassen (Juden) oder auf Succession der Propheten (R. Lipmann, Grot., Cler.), nicht auf Josua (Aben Esra) oder Jeremias zu deuten, sondern nur auf den Messias nach Act. 3, 22; 7, 37; Joh. 5, 46[16]. Auch der Stern aus Jakob (Num.

---

nach jenem; Aaron machte vitulum alatum und die Juden missbrauchten es idolatrisch. Dagegen: Rob. Visorius, Jac. Bonfrère. Näheres: Bochart, hierzoic. II lib. II c. 34; Selden, de Diis syris syntag. I c. 3. Dietrich, antiqq. p. 198 sqq.

15) Den Wüstenzug suchte geographisch zu erläutern Christ. Cellarius, geogr. antiq. lib. III c. 14 p. 692.

16) Vgl. Calov, bibl. illustr. z. St., Huet, dem. evang. p. 1065 sqq., Seb. Schmid, coll. bibl. prius p. 281.

24, 17) ist nur Christus, auf den allein so Grosses passt, nicht David (Juden), nicht literal auf D., mystisch auf Christus. Manche dachten die Magier Matth. 2 (mit Orig. u. Euseb.) als successores Bileami.

Inhalt der Doctrin: Es ist Ein Gott in mehreren Hypostasen, deren zweite als filius Dei bekannt ist und als ungeschaffner Engel erscheint. Dieser Gott ist sehr zu lieben Deut. 6, 5; Lev. 19, 18. Weil Niemand dies vermag (ein selbstverständliches Axiom), bestimmt Gott seinen Sohn zur Sühne, und lässt dies in den Opfern abbilden. Folge, dass Niemand durch Werke, nur durch den Glauben Gott gefallen könne nach Num. 21, 8. 9. Daraus kommt der Gehorsam gegen alle Gebote. — Die Opfer präfiguriren Christum — wegen Kol. 2, 17; Ebr. 10, 1, weil kein andrer probabler Grund für sie zu finden ist. Und weil sie auf Christum gehen, so auch die andern Ceremonien, da die Opfer das Centrum bilden. Nur secundär ist der Zweck, von dem Götzendienste abzuhalten, und passt nicht auf Alles. Wegen der Herzenshärtigkeit musste Gott die ungezähmte Wildheit des Volkes durch ein hartes Joch beugen mit grosser Last und unerbittlicher Strenge. Endlich sollten die Gesetze die Juden von den andern Völkern scheiden als göttliches Eigenthum. — Nach Maim. wird von Spencer die Vorstellung durchgeführt, Vieles von den Riten sei aus Aegypten entlehnt — in anerkannter principieller Uebereinstimmung mit vielen Kirchenvätern und auf Grund von Deut. 4, 7, 8; Act. 13, 18; Gal. 4, 3; Ezech. 20, 4 ff. Man antwortete, unter Ablehnung (bes. Witsius, Aegyptiaca) des Ganzen, die Aehnlichkeit in einzelnen Dingen rühre davon her, dass die Aeg. selbst viel von Abraham und Joseph gelernt haben, die man sich als erfolgreiche Missionsprediger vorstellte. — Da der gleiche Gnadenbund auch im Mosaismus vorhanden ist, so muss natürlich der Unterschied zwischen Patriarchenzeit und Mosaismus sehr geringfügig erscheinen; dort war der Besitz Canaans verheissen, hier vollzogen, doch immer nur Pfand für höhere Güter. Selten gestaltete sich die Rücksicht auf die Schwere des Gesetzes zu einer höheren Würdigung der Patriarchenreligion. Der mos. Bund ist eine Mischung von Gnaden- und Werkbund, sofern die Verheissungen zu jenem, die Gebote zu diesem gehören. Obgleich die Substanz aus dem foedus gratiae stammte, gewann das Ganze in den Augen des Volks sehr leicht den Typus des reinen Werkbundes. Die Wiederholung der Gesetze soll die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung darthun und die Sehnsucht nach dem Mittler anregen. Man geht nicht ein auf die Fragen, warum auch die Gläubigen den Druck der Ceremonialgesetze zu ertragen hatten, worin die pädagogische Kraft derselben bestanden habe, wie der Widerspruch zu beseitigen sei, dass sie der Gewohnheit des Volkes nachgeben und doch ihm eine gewaltige Last sind [17]).

Der Cultus war sehr rigorös und beschwerlich, an bestimmte Orte, Zeiten, Personen geknüpft, mit den Sacramenten der Beschneidung und des Passahlammes. Die Stiftshütte ist nicht den aediculis idolorum nachgeahmt (so Spencer nach Amos 5, 26), sondern umgekehrt. Ueber-

---

17) Näheres s. Jahrbb. für deutsche Theologie VII S. 723.

haupt wird es für einen Angriff gegen die Offenbarung angesehen, die Originalität der Ceremonialgesetze und cultischen Institutionen zu bezweifeln. Gleichwohl sucht man Spencer u. A. nicht mit dogmatischen, sondern mit historischen Gründen zu widerlegen. Die Bundeslade ist nicht ägyptisch; denn der Nachweis fehlt, dass die heiligen cistae vor Mose dort existirt haben und der Lade so ähnlich gewesen seien, dass eine Entlehnung wahrscheinlich. Die Cherubim (auf der Lade) heissen wohl nicht fortes (Ps. 103, 20 nach Castelli), hatten schwerlich eine forma vitulina (Gaffarelli, Grotius wegen Ezech. 10, 14), eher eine unbestimmt wechselnde (Spencer), als Bilder von Engeln; nach Einigen (Hier. a Prado, Villalpandus) so gemischt wie bei Ezechiel; nach Exod. 25, 18—20 nur alati, wahrsch. in Gestalt von Jünglingen; ihre Stellung giebt 1 Petri 1, 12 an. — Aus dem Brustschild des Hohenpriesters schloss man gern auf seine Richterwürde. Ueber die Urim und Tummim werden manche abenteuerliche Meinungen (Carpzov) laut [18]). Man neigte überwiegend dahin, das Orakel aus innrer Offenbarung zu erklären und die U. nicht für Dinge zu halten, die von den Edelsteinen verschieden seien (mit vielen Juden) — zumal Spencer sie für 2 Bildchen erklärte, simulacra fatidica nach Art der Teraphim [19]). Ihre Anwendung erfolgte meist bei ausserordentlichen Dingen und in Privatsachen. — Bei den Festen dominirte nicht (gegen Spencer) ihre Beziehung zur Erndte; das Laubhüttenfest fiel in den kühlen Spätherbst, um die Wollust niederzuhalten. Ueber Asasel kamen vier Meinungen in Frage: 1) der Wüstenbock selbst, „caper abiit" (Frischmuth), 2) ein rauher Berg in der Wüste. 3) Ein böser Dämon: capra quae ivit = creatura quae a deo descivit, da die Dämonen bocksartig nach Lev. 17, 7 — besser: der Teufel, in dessen Hände Christus überliefert wird (Cocc., Wits., Wayen, varia sacra p. 265 sqq.); 4) destinatus ad „*recessus*" remotiores (vgl. Seb. Schmidt, de hirco apopompaeo dissert.). Jedenfalls bedeutet der Wüstenbock Christum und seine Hinausführung nach Golgatha (Deyling, obs. s. I diss. 18). — Der Zweck der Neumondsfeier war, den Sinn zu erheben zum Gott alles Lichtes, aller Zeit und Ordnung und zu lernen, jedes Werk in Seinem Namen zu beginnen. — Die Opfer wurden anfangs mehr auf alle Sünden bezogen, dann auf die Erbsünde, endlich auf die Schwachheitssünden, mit Ausschluss der wissentlichen. Das Schuldopfer war ein sacrif. pro delicto certo et dubio; Andre anders. Calixt (de pactis § 89): quae fuerit differentia (zwischen Sünd- und Schuldopfer), vix forte sciri hodie poterit. Das Opfer wirkte aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch den Glauben an den einstigen Sühntod des Messias: die Dissonanz zwischen der allgemeinen Sühnkraft des letzteren und der

18) Vgl. Buxtorf in s. dissert. de Urim et Tummim. Joh. Braun in s. bekannten Schrift de vestitu sacerdotum p 615 sqq. Matthaeus Hiller, tractatus de gemmis duodecim. 1698. Mehr Literatur s. bei Budde, hist. V. Ti I, 563; mehr Ansichten in meinem Artikel Urim in Herzogs Realencyclopädie.

19) Wie schon früher Christoph. Castro, comm. in proph. min. proleg. lib. III c. 3.

sehr beschränkten der Opfer ward selten beachtet und dann dogmatisch eliminirt. — Im Cultus fand auch Gebet statt: quod ipsa *ratio* docet (geg. Spencer u. d. Socinianer, z. B. Volckel: erst Christus habe es gelehrt), seltner nach Exod. 23, 25 (die Juden, die es in die 613 Gebote einschliessen), da es eines speciellen Gesetzes nicht bedurfte, weil der Cultus sonst ἄλογος gewesen wäre[20]). Ist doch der Segen Aarons (haud obscura trinitatis personarum confessio) selbst ein halbes Gebet! — Gegen die Annahme wöchentlicher Predigten wird man bedenklicher und weist sie der Synagogenzeit zu, obgleich die Leviten (Deut. 33, 10) eifrig das Gesetz lehrten. — Die starken Auslassungen der Väter[21]) über die Speiseverbote werden oratorisch erklärt (Cotelier). Die moralischen Gründe werden den sanitarischen Motiven vorgezogen, d. h. sie wirkten civilisatorisch. Kein Gegensatz gegen Aegypten, da die Scheidung in reine und unreine Thiere schon zu Noahs Zeit stattfand. Die ähnlichen Gebräuche der Heiden stammen entweder von den Patriarchen oder aus falscher Vernunft. Die rothe Kuh (ein viel besprochenes Thema) ist Christus nach Hebr. 9, 13. — Im status domesticus wiederholt Moses das Alte, fügt aber wegen Herzenshärtigkeit Neues hinzu, indem er Polygamie, Scheidung, Leviratsehe gestattet[22]). Num. 5: zelotypiae virorum Deus indulgebat. — Der Dekalog ist als lex perpetua für alle Menschen auf steinerne Tafeln geschrieben, ob auf beiden Seiten? Die verschiedene Theilung bei Luth. u. Ref. wird streng festgehalten. Er ist die Summa des ganzen Gesetzes und enthält vollständig alle göttlichen Forderungen an die Menschheit. Ausführliche Erläuterungen sind zahlreich, bes. von Buxtorf (1647), Grotius (explic. decalogi. Amst. 1642), Lampe, Franz, Deusing, Andr. Rivetus, Majus (oecon. temp.) u. A.

Die Verfassung ist reine Theokratie, wie sie kein anderes Volk besessen hat, nicht aristokratisch (Galatinus, Sigonius), nicht monarchisch (Andr. Houtvyn), denn Moses hatte keine königliche Gewalt. Gott ist alleiniger Herrscher 1) als Gesetzgeber (Lev. 19. 20), 2) als Richter des ganzen Volkes und irdische Stellvertreter einsetzend Num. 11, 16 ff., Deut. 17, 8 ff., selbst die höchste Instanz Num. 29, 7 ff.; 3) als entscheidend über Krieg und Frieden Deut. 20, 10 ff.; 4) das jus circa sacra ausübend Deut. 33, 5; 5) als Befreier und Führer des Volkes[23]). Zur Ausübung dieser Functionen dient Moses mit den Aeltesten; dass die grosse Synagoge nicht aus dieser Zeit datire, bringt Selden zur Anerkennung. — Die Gesetze zählten auf, meist den Juden folgend, Const. l'Empereur, Hottinger, Zepper (ed. Schramm 1714); in Klassen brachten sie Arnd (manuale legum Mosaicarum) und Leydekker (de republ. Hebraeorum).

---

20) S. Buxtorf, synagoga judaica lib. V.

21) Tert. adv. Marc. lib. V c. 5: nihil tam contemtibile quam ciborum exceptio per Mosen praecepta.

22) Selden, uxor hebraea. — Buxtorf, diss. de sponsalibus et divortiis.

23) Vgl. die Schriften und Abhh. de republica Hebraeorum von Cunaeus, Sigonius, bes. von Hermann Conring und Spencer. Auch Witsius, miscell. sacra I, 558 sqq.

Die Spuren derselben bei andern Völkern sind mit Vorsicht anzuerkennen, weil sie der natürlichen Billigkeit am meisten entsprechen.

Götzendienst. Bileam war nicht Traumdeuter, eher ein Pseudoprophet und Magier, zuerst veri Dei cultor sincerus, dann von den Geschenken Balaks verlockt[24]). Der Widerspruch zwischen der ersten und zweiten Antwort Jahve's wird bemerkt, oft mit Aug., Theodoret gelöst: vadas non mea adprobatione sed tuo periculo. — Vom ägypt. Götzendienste waren die Juden inficirt. Das Kalb war nach sehr Vielen ein Bild des Apis oder des Mnevis oder Josephs, den die Aeg. als Stier verehrten. Den Moloch findet man wieder in Merkur, Mars, Priapus, Saturn. Ueber Kijun und Remphan (Jablonski diss. de R.) viel Unklarheit. Die heidn. Wahrsagerei kam von dem Umgang mit Dämonen (was Balth. Becker und Ant. van Dale energisch leugneten), nicht aus natürlicher Divination (Maim., Spinoza, Jurieu).

Symbolik. In den Deutungen herrscht grosse Mannigfaltigkeit; Alles ist Wiederspiegelung der geoffenbarten Wahrheit; der grübelnde Scharfsinn, durch keine Methode gebunden, ergeht sich zügellos in Combinationen. Wir geben einige Proben, meist nach Majus (oecon. temp.), der den Durchschnitt der orthod. Betrachtung (mit crisch mit reform. Einwirkung) darstellt. — Die erste Decke der Stiftshütte bedeutet die Einigung der 2 Nationen in Chr. oder der Juden und Heiden zu Einer Kirche oder den Glanz der K. durch Lehre und Geistesgaben. Der Altar aus unbehauenen Steinen ist Christus, Fels des Heiles, die Hörner deuten auf die Macht des Erlösers. Die Tunika des Hohenpriesters ist Christus u. s. Gerechtigkeit, seine Integrität, Vollkommenheit der Genugthuung, er schmückt die Kirche; sie ist ein Werk besondern Fleisses, da auch das Erlösungswerk aus besonderm Rathschluss Gottes hervorgegangen, — ist ungenäht, die Einheit der Kirche und des mystischen Leibes Christi bezeichnend. In allen Opferthieren ist Christus symbolisirt, nur nach andern Seiten hin. (Bei der Stiftshütte wurde das Volk instruirt de mysteriis latentibus sub tot umbris et figuris.) Die viermalige Blutsprengung — Reinigung der Welt von den Sünden durch das Blut Christi. Die excoriatio victimae ist gleich der denudatio Christi, die Zerstückelung deutet auf die Losreissung der Kirche von Chr. durch Sünden. Waschung der Eingeweide: solus Deus optime nos lavat. So werden die Opfer typische Passionspredigten (Franz). Der Altar sah nach Norden, Christi Kreuz nach Westen, die Heiden beten den Osten an — alles drei zusammen liefert die Kreuzform. Die Schaafe opferfähig: ovium mores imitari debemus. Die Opferfähigkeit weiblicher Thiere rechtfertigt die Zulassung der Frauen zum Abendmahl und deutet auf die Schwachheit Christi nach Hebr. 4, 15. Kein Fett darf gegessen werden: denn das Beste soll man Gott geben, dabei auf Christus schauen, der im grossen Mahle (Luc. 14, 16) bessere Speisen giebt, zur Trennung von Heiden und als Ermahnung zur Frugalität. Beim Dankopfer gilt auch gesäuertes Brod: Gott lässt auch den Schwachen zu seinem Tische zu.

---

24) Deyling gegen Joh. Marck, l. c. III diss. 10.

Verbot der unreinen Thiere respicit interiorem *cordis* munditiem, erschlossen aus Lev. 11, 43. Der Aussatz an Häusern und Kleidern zeigt, wie weit der alten Schlange Gift geht! Die verschiedene Farbe desselben verräth die heuchlerische Häresie. Die Waschung der Kleider deutet auf Ablegung des alten Adam. Lev. 16: der geschlachtete Bock geht auf Christi Leiden und Tod, der entlassene auf den triumphirenden (Seb. Schmidt), gleich den zwei Vögeln Lev. 14, 3 ff. Der Wüstenbock geht auf die Versuchung Christi (Franz) oder auf Zulassung der Heiden zur Kirche. Im Sabbathgesetze gipfeln alle Glaubensartikel, alle Pflichten, alle Weissagungen von Christo (nach Abarbanel, Momma, Majus). Die Kuh (Num. 19) bedeutet die assumta infirmitas Christi, aber die Röthe seine Schönheit. — Trotz aller scharfsinnigen Deutelei findet sich keine Akribie in der Lectüre des Textes. Das naive Streben der Frömmigkeit, überall beim Lesen der Schrift sich des Heilandes und seiner Gaben zu erinnern, ist in bizarre Grübelei ausgeartet, die auf theologischen Werth Anspruch macht. Die Neigung nimmt alsdann mehr und mehr ab, ohne dass das ganze Verfahren, in welchem die frühere Allegoristik wieder erscheint, im Principe überwunden wurde. Sie weicht mehr der realistischeren Richtung der Studien, welche gegen die Mitte des Jahrhunderts hin immer mehr an Umfang gewinnt, und taucht deshalb in der Repristinationsperiode des 19. sec. mit blendendem Schimmer, scheinbarer Mässigung und wissenschaftlichem Aufputze wieder auf.

5. Eigenthümlich ist die Auffassung von Ge. Calixt[25]). Zwar steht er innerhalb des kirchlichen Stromes, zeigt sich hier aber höchst maassvoll und besonnen. Vor dem Falle bestand ein pactum legale mit den Menschen, das sich als unfähig zum Heile erwies, nach demselben ein pactum evangelicum, in welchem aber die obligatio nicht vom Menschen, sondern von Gott abhängt (§ 43). Die Basis ist das Ev. vom Weibessaamen (§ 56), dazu kamen Weissagungen vom Messias, die stets specieller wurden (§ 60). Im Abraham. Bunde wurde derselbe auf die Abrahamiden restringirt, der Besitz von Kanaan ward verheissen als Anhang (§ 63); unter Moses accessit pactum de prosperitate populi et eminentia externa et temporaria (§ 74). In der Darlegung des Ceremonialgesetzes erscheint überaus wenig Typik, vollends nicht detaillirte. Die Arche ist symbolum praesentissimae divinae praesentiae et gratiosae protectionis (§ 84). Der Character des Ganzen ist umbra; aber obgleich umbra repraesentat corpus, *ingens discrimen* inter umbram et corpus ipsum: sic etiam inter legem futura bona obscure proponentem et Novum pactum praesentia clare exhibens (§ 91). (Hierin weicht Cal. sehr von seinen Zeitgenossen ab und berührt sich nur mit dem Grundgedanken von Coccejus, ohne denselben indess auszuführen.) Der Mos. Bund allein macht nicht selig, nur der Evangelische, der in jenem steckt. Der Glaube an den Messias war in Vielen stark, nur gering quoad latitudinem cogniti objecti. Denn obgleich Christi Opfer actu et reapse erst

25) De pactis quae Deus cum hominibus iniit tractatus. Helmestadii 1654 in 4. (Vgl. oben § 48, 2.)

im Neuen dargebracht wurde, so erstreckt sich seine Wirkung ad omnia antecedentia tempora (worin er von Cocc. abweicht und mit der Orthodoxie harmonirt). Die Gesch. der Prophetie bleibt ihm unverstanden: statt dessen giebt er eine Darstellung der polit. Geschichte oder der Propheten selbst (§ 93—151). — Ein rechtes Gegenbild gegen diese besonnene Fassung des Mosaismus giebt der Pietist Joachim Lange[26]).

§ 51.

Königthum und Prophetie.

Einen eigenthümlichen, neuen Inhalt der israelit. Religion vermag die Orthodoxie für diese Periode nicht zu gewinnen, da sie zu viel voraufgenommen hat und sich zu eng an den Gang der Urkunden anschliesst. Die Geschichte des Volkes muss den mangelnden Stoff ersetzen, obgleich die fast ausschliessliche Hervorhebung des Offenbarungselementes den Zusammenhang zwischen Religion und Geschichte sehr lose erscheinen lässt. Die Offenbarung setzt man wesentlich in eine steigende Deutlichkeit der Weissagungen, welche das Bild des Messias nach Herkunft, Schicksal, Wirkung immer genauer ausmalen, bis Daniel auch den Zeitpunct der Erscheinung angiebt. Die christologische Zuspitzung der Betrachtung trübt den Blick in die Fülle des Inhalts, vollends in die specifische Eigenthümlichkeit des Prophetismus, dessen Darstellung sehr eintönig ausfallen musste.

Erläuterungen.

1. Richterzeit. Die Juden hatten ein Recht auf Kanaan, indem sie die Einwohner wegen ihrer Sünden strafen sollten, oder ex jure repetundarum oder weil Gott es so wollte oder weil das Gesetz es erlaubte (Deut. 20, 15 ff.), sammt Ausrottung, falls sie sich nicht unterwürfen. — Der Stillstand der Sonne im Thale Ajalon erzeugt Bedenken; er ist factisch, nicht poetisch (Juden: *quasi* sol exspectasset), nicht stand eine Nebensonne über dem Horizont (Grotius, Pereyre, Clericus[1])); denn nur die „philo-

26) Theils in s. mos. Licht u. Recht, theils in dem Mysterium Christi ac Christianismi in fasciis typicis antiqq. biblic. V. T. Halae 1717 in 4.

1) Terra movetur, non sol. Non verisimile, ob rem *tantillam* terrae aut solis motum interruptum fuisse. Non Deus solet sic prodigus esse miraculorum, ut naturae ordinem in tam insigni universitatis parte levi de caussa perturbet. Denique videntur haec desumta ex libro poetico. Est autem mos poetarum hyperbolicis locutionibus res sublimius describere. In Laponia oculis

sophi“ behaupten die Drehung der Erde. Einige: Gott akkommodire sich dem captus vulgi; auch sei die Stelle einem poetischen Buche entnommen. Denn das Sepher hajjaschar sind nicht annales forenses (Masius, Huet), sondern collectio carminum. — Die Frage, ob Jephthas Tochter wirklich geopfert sei, spiegelt den Dissensus der Juden wieder; dafür (mit den KV.) Cappellus, Aug. Pfeiffer u. d. Meisten, dagegen Heinsius, Glassius, Hackspan, Budde, selbst Clericus. Die Sage von Iphigenie in Aulis ist blosse Reproduction (Huet)[2]. Somit fällt grade die Leugnung der Opferung den relativ liberalen Theologen zu.

Die Religion wurde ganz nach den mosaischen Gesetzen geübt. Die Ausnahmen stören die Regel nicht. Die Gottheit des Messias wird klar aus seiner Erscheinung Jos. 5, 13. 14, es ist nicht ein geschaffner Engel (Socin, Juden, Katholiken), noch Michael (Masius, Grotius, L. de Dieu); denn Josua betet ihn an und zieht die Schuhe aus. Der „Engel Jahve's“ heisst auch sonst Jahve Jud. 6, 1. 12. 14. 13, 3 ff. Die Mehrheit von Personen in Gott folgt aus Jos. 24, 10 (Alting, Deyling, Calov). Die Hoffnung auf Unsterblichkeit schloss selbst Grotius aus Jos. 7, 19. — Die Stiftshütte stand in Silo, Nob, Gibeon. Dass man eine doppelte Lade gehabt (im Allerheiligen und im Lager), ist jüdische Erfindung. Für den Raub derselben werden die Philister gestraft mit Mäusen und Hämorrhoiden. Die Existenz von Synagogen behaupten Bertram, Lighfoot, Stillingfleet, Leydekker, leugnen Sigonius, Vitringa. Der Unterricht der Leviten war damals schlecht, der der Familienväter gut; Schulen fehlten. Deshalb viel Götzendienst. — Opfer durften auf göttlichen Befehl nach Jud. 6, 19 (nach Grotius nur ein Mahl) auch anderswo als bei der Stiftshütte dargebracht werden. Katholiken sahen in den Nethinim Subdiaconen, in den Keniten Mönche (Sigonius, de republ. Ebr. lib. V c. 7). — Die höchste Gewalt war nicht bei Eleasar (Hobbes), nicht aus Aristokratie und Monarchie gemischt (Menochius). Auch fand keine Anarchie statt. Dass die Richter nur auf göttlichen Ruf, ohne successio continua, aufstanden, beweist für die Theokratie: sie waren nicht Dictatoren (Cunaeus)[3]; auch schrieben sie nicht Annalen, die dann ein inspirirter Prophet zum Richterbuche zusammenfügte (Heidegger, Serpilius). — In Kirjath-Sepher sollen die Buchstaben erfunden sein (Lyra); es war eine urbs tabulariorum mit Archiven und Disputationen (Masius), oder eine öffentliche Bibliothek (Arias Montanus), oder es blühte dort Schriftstellerei

---

non occidit solstitialibus diebus. — Vgl. sonst Georg Paschius, de inventis nov-antiquis. c. VII p. 5. 9. Kil. 1695 in 8. Herbinus, Examen theologico-philosophicum. Ultraj. 1655. Peter van Mastricht, vindiciae veritatis. 1651.

2) In Simson fand la Mothe le Vayer (Oeuvres IX, 286 sqq.) nur die Allegorie eines skeptischen Philosophen. S. Bayle, dictionn. IV, 133. Sonst ist er wohl Bild Christi. Aus den „Füchsen“ Jud. 15, 4 machten Manche (Observ. Hal. Tom. VIII p. 383) mit H. v. Hardt 300 Strohwische, die Lesart ändernd. Sie werden in der Dogmatik als Beispiel gebraucht, dass nicht alle Schriftaussagen articuli fidei seien. Koenig, theol. posit. p. 18.

3) Dagegen Herm. Conring, de republ. Hebr. § 46.

(Seb. Schmid), oder sie war identisch mit dem Gymnasium der Phönizier nach Xenophon (Grotius), viell. gab es dort nur einige Schulen (Alting). Jos. 18, 31 wird auf eine besondre Gefangenschaft der Daniten gedeutet. Die Ansichten über Baal, Astoreth, Baal-berit sind verworren; das Ephod Gideons (8, 27) wird vertheidigt. — Die Heiden schrieben auch viel über Josua, nur unter anderm Namen. Ziemlich allgemein waltet eine starke Skepsis gegen die Nachrichten der Griechen und Römer.

2. Die Königszeit. Da nach dem Dogma der Bibeltext als solcher sich mit der Offenbarung deckte, so folgte man gern dem Tenor der geschichtl. Bücher. Wir stellen das rein Geschichtliche voran. — Samuel ist Levit, Richter, Prophet, nicht Priester. Die Differenzen in s. Genealogie (1 Sam. 1 u. 1 Chron. 6, 26) entstanden leicht, da die Juden solche Kataloge in Menge anfertigten (Seb. Schmid). 1 Sam. 13, 1 erkennt Chr. Schotanus als Textescorruption, nicht aber Andre (Clericus, Pfeiffer, Schmid). 13, 4 lesen Manche 3000 (für 30,000), Danz fasste schon שלישים als Offiziere. — Die Entstehung des Königthums reizt zu Vermuthungen. Nur Zeit und Art der Forderung der Israeliten ist schlecht, oder: in Deut. 17 ist das imperium nur vorausgesehen, nicht gebilligt. Gott zeigte durch die Zustimmung nur seine Langmuth. Das „Königsrecht", das Samuel vorlegt, ist entweder nur schlechte Gewohnheit (W. Franz, Bertram, Leydekker, Gisbert Voetius, auch Milton u. d. Presbyterianer) oder aber legitimes Recht (Schickard, jus regium, Calov, Joh. Gerhard, Pfeiffer, Adam Osiander, Jacob I.) — oder eine Gewohnheit, aus der sich ein Recht bildete[4]). Andre vermittelnd: Einiges schildere das Recht, Anderes den abusus. Die KVV. (Clemens Al., Cyprian) hatten meist eine Schilderung des Tyrannen darin gefunden. — Ob das Königthum die Theokratie aufhebe, wird mehr verneint als bejaht. Denn der König könne ja ganz von Gott sich leiten lassen; auch erwählte ja Gott David und Salomo. Gott erweist sich als oberster König des Volks, indem die Propheten die menschlichen Könige strafen. Spencer: theocratia valde imminuta.

Sauls Wesen wird nicht erkannt. Die Trauer um die Verwerfung desselben war eine Schwäche Samuels. Die Dissonanz in Davids erster Stellung zu Saul wird bemerkt, bald das Harfenspiel, bald der Kampf mit Goliath zuerst gestellt; besser: Saul hatte in seiner Melancholie das erste schon vergessen. — Das Essen der Schaubrode durch David entspricht dem Kanon: leges divinae, praesertim caerimoniales, exceptionem habent necessitatis. Die Verschonung Sauls in der Höhle ein Act der Grossmuth (Clericus), des Pflichtgefühls (Grotius), der Gesetzesscheu (Mehrere mit Optatus Milevitanus). In den Zeitbestimmungen rücksichtlich der einzelnen Facta ist man sehr willkührlich (Salianus, Schotanus). — Sauls Tod ist kein Selbstmord, da der Amalekiter nicht log (Levi ben Gerson u. A.); David wird getadelt wegen der Tödtung desselben von Clericus. Budde bestreitet bereits die obtrectatores Davidis, dass er mit politischer Schlauheit nach der Krone gerungen habe.

---

4) So Hugo Grotius, de jure belli ac pavis lib. I c. 4; מִשְׁפָּט könne mos und jus bedeuten.

Davids Metzelei gegen die Moabiter war gewiss durch gräuliche Vergehen derselben motivirt; human ist es, dass er noch den dritten Theil leben liess. Die Differenzen mit der Chronik werden ausgeglichen, selten mit Sorgfalt und Scharfsinn, meist mit Willkühr. — Die Strafe Uzza's lag darin begründet, dass die Leviten die Lade fuhren, nicht auf den Schultern trugen. Beim Tanze Davids vor der Lade macht Bayle den Anwalt der Michal. — Die Gesch. mit Bathseba ist nicht zu verhüllen, wie die Juden thun: sie sei nur parabolisch (R. Salomo, Ben Gerson). Nach Grotius war B. mehr herrschsüchtig als unkeusch. Davids Beispiel überhaupt rechtfertigt nicht die Polygamie [5]). Nach den Rabb. hat D. 6 Frauen und 12 Concubinen gehabt, was nach 2 Sam. 12, 8 erlaubt, und nicht gegen Deut. 17, 17. Aehnlich Grotius, selbst (früher) Brenz: non e voluptate sed e *sancto* desiderio procreandi sobolem. Die herrschende Ansicht: s. Polygamie ist Zeichen seiner menschlichen Schwäche, daher nicht nachzuahmen, aber auch nicht zu rügen, weil es von Gott nicht geschehen ist. Doch bricht die culturgeschichtliche Anschauung sich Bahn [6]). — Der Satan, der David zur Volkszählung reizt, war ein Geheimrath (Clericus) oder sein eigner Gedanke (nach Theodoret) oder: Deus et diabolus *concurrunt*, ille permittendo, hic incitando (Franz, Pfeiffer). — Bei den Kriegsberichten zweifelt Clericus an den ungeheuern Zahlen der Chronik, doch ohne Nachfolge. — Die Sünden Davids werden offen zugestanden, oft grell gemalt [7]).

Salomo hat weder unbekannte magische Künste (Juden), noch ein encyklopädisches Wissen besessen (Scholastiker); doch war er bedeutender Botaniker und Zoologe nach 1 Kön. 4, 33 (gegen Josephus, der es auf die Parabeln bezieht), auch Mathematiker (Tempelbau) und Astrolog, da er alle Weisheit der Chaldäer und Aegypter inne hatte. — Die Geschichte der übrigen Könige wird treu erzählt. Die Ausgleichung der chronologischen Differenzen bietet dem Scharfsinne der Gelehrten einen weiten Uebungsplatz.

3. Religion und Cultus. Das Evangelium in seinen Grundzügen war längst bekannt; Wesentliches zu offenbaren war nicht mehr möglich, da sonst die Gläubigen der früheren Zeit nicht die nöthige Heilskenntniss besessen hätten. Die Doctrin, eigentlich schon fertig, wird durch historische Thatsachen ergänzt, welche in der Weissagung hinzutreten. Der Messias wird nicht nur aus Israel, aus dem Stamme Juda, sondern aus dem Geschlecht Davids, ja von einer Jungfrau (Jesaja) und aus Bethlehem (Micha) kommen. Wie man schon in den Psalmen über

---

5) Wie nach Theophilus Alethaeus (nach Unschuld. Nachr. v. J. 1714 pseudonym für Lorenz Müller, Diak. zu Suhl, richtiger für Joh. Lyser, † 1684), polygamia triumphatrix 1682 p. 447 sqq. (zuerst als discursus politicus de polyg. 1676, in Kopenhagen und Stockholm vom Henker verbrannt).

6) Budde: Verum res ipsa docet, haec similiave ex istius temporis more et recepta opinione intelligenda esse.

7) Joh. de Pineda, in Salomon. praevius lib. I c. 3. Serpilius, die Personalien Davids C. 9.

Geburt, Leiden, Tod und Auferstehung des Messias Vieles ungemein genau geweissagt fand, so noch mehr in den Propheten. Zu Jes. 7, 14 bemüht sich Vitringa den Nachweis zu führen, dass alma stets virgo bedeute, auch Prov. 30, 19. Das dreifache Amt des Messias wird bes. aus Jes. und Micha gewonnen [8]). Doch sind die Auffassungen sehr mannigfaltig je nach dem exegetischen Standpunkte des Einzelnen. Daniel steht in hohem Ansehen. Doch findet die Deutung der 4 Monarchieen von den Römern schon Gegner (Grotius, l'Empereur, Chamier, J. Voss, Conring, A. Hulsius, Joh. Bodinus, Becmann): es gehe auf die Seleuciden. Gewiss ist, dass Dan. 9, 24 ff. die Zeit des Todes Christi aufs Genaueste festgestellt wird — nach 69 Jahrwochen: dieses Axiom hilft über die Schwierigkeiten der Berechnung hinweg. Nach Spinoza, Hobbes lebte Daniel zur makkab. Zeit. — Unter den klaren Lehrzeugnissen der histor. BB. ragen hervor das Lied der Hanna (1 Sam. 2) und die Weiss. Nathans (2 Sam. 7). Letztere geht (nach Rabb., Grot.) auf Salomo, oder (nach Glass., Cler.) buchstäblich auf Salomo, mystisch auf den Messias, nach Huet u. A. im ersten Theile auf Sal., erst im zweiten auf d. M. Die Meisten: Alles geht literaliter auf den Messias. Die dabei angewandte Logik mag als Probe dienen für die Methode bei Eruirung von Messianismen: Das Reich dessen, der den Tempel baut, soll ewig sein, also wird auch der Tempel selbst ewig dauern. Der salomonische war vergänglich, also ist das geistliche Reich Gottes gemeint. Die Vergehen des Sohnes sind die, welche der Messias stellvertretend trägt. Besond. Weiss. aus den Psalmen s. bei Natalis Alex. hist. V. Ti p. 82 sqq. Maji oecon. temp. V. T. p. 796. Salom. v. Til, de poesi veterum II, 266 sqq.

Das Cultische wurde freilich nicht sehr genau nach mos. Vorschriften geübt: aber Gott duldete es, wenn es nicht aus bösem Willen geschah. Opfer und Reinigungen wurden privatim sorgfältig beobachtet. Ps. 51, 9 geht auf das Sprengwasser der rothen Kuh: die atrocitas delicti bekennt David dadurch, dass er nur „vom Blute des Messias“ Reinigung erwartet (Deyling, observ. p. 268 sqq.). Spencer kritisirt scharf den Tempelbau: dergleichen stamme a ruditate gentium; dem David habe Nathan abgerathen und auch für Salomo fehle jeder göttliche Befehl; der Wahn liege zu Grunde, dass Gott an einem bestimmten Orte wohne; sachlich ist viel Aegyptisches im Bau nachgeahmt worden. Dagegen: der Nachweis für diese Anlehnung fehlt, auch dafür, dass der Heiden Tempel älter seien als die Stiftshütte; nicht einmal für die Richterzeit ist die Existenz derselben gewiss; der Befehl an Salomo liege in 2 Sam. 7 und 1 Chron. 28, 12. (Literatur über den Tempel bei Fabricius, bibl. antiq. c. IX § 9.) — Die 24 Priesterklassen wurden von David eingerichtet, nach Andern schon von Moses. Auf ihren regelmässigen Wechsel bauten chronol. Berechnungen Scaliger, Seth Calvisius, Grotius; dag. Petavius, Fr. Spanheim, Calov, Dorscheus. — Den Götzendienst suchten Samuel, Saul, David auszurotten; er war eine Vereinigung des Jahve-

8) Cf. Hoornbeck libr. VI c. Judaeos. Andre verstanden unter dem Ebed Jahve den Mose, Jeremias (Grotius), das jüdische Volk.

kultes mit dem des Baals und der Astarte. Die Nekromantie war in Blüthe. Ueber die Hexe von Endor wird viel gestritten. Erschien Samuel wirklich? So Orig., dagg. die Meisten mit vielen KVV., es war ein infernalis genius sub specie Samuelis, der weissagte; denn dies ist keinem blossen Menschen möglich (Bartolocci, Pfeiffer, Serpilius, Deyling II, 18). Andre (Balth. Bekker, A. van Dale[9]), Reginald Scotus): merae praestigiae vafrae mulierculae sind es mit Anwendung von Bauchrednerei (LXX). Ueber den Stierkult im nördlichen Reiche s. *Witsius*, decaphylon p. 314 sqq.

Propheten[10]). Unter Nabi (eine Bezeichnung, die erst seit Samuel gebräuchlicher wurde) verstand man einen Freund Gottes, der von diesem eine vertrauliche Offenbarung von Geheimnissen empfing, mit ihm durch Gebete oder inspirirte Lieder Umgang pflegte, und Andre von seinen Offenbarungen in Kenntniss setzte. Die Kunde von Geheimnissen bildete den Kern seiner Begabung — vergangner, gegenwärtiger, vorzüglich zukünftiger Dinge aus ausserordentlicher, himmlischer Offenbarung; letztere ist theils unmittelbar, theils symbolisch, durch Loose, durch die Bath-kol, deren Bedeutung jedoch, im Gegensatze gegen die jüd. Ansicht, sehr eingeschränkt wird. Die Symbole schauten sie in einer ekstatischen Vision, wachend oder schlafend als Träume. Zum *Wesen* der prophet. Gabe gehört also die Ekstase nicht, ist nur ein Zustand, der *gewisse* Offenbarungsweisen begleitet. Bisweilen auch durch Engel. Grosse Begabung befähigt zur genaueren Erfassung der göttlichen Dinge, ist aber nicht nothwendig. In den Prophetenschulen ward das Gesetz sammt allen Tugenden, der öffentliche Vortrag vor dem Volke und die Musik gelehrt. Der Antrieb zum Weissagen erfolgte aus äusseren oder inneren Ursachen. Die Darstellung geschah durch Rede, seltner durch symbolische Handlungen, manche fallen nur in das Gebiet der Vision (so bei Hoseas, Ezechiel); später durch die Schrift. — Die Kennzeichen der wahren Prophetie sind die Majestät des offenbarenden Gottes, der Lichtglanz bei der Off. und die ϑεοπρέπεια des Geoffenbarten[11]). Glauben empfingen die Propheten durch die stete Bekräftigung ihrer Mission und durch ihr heiliges Leben, bisweilen durch ein eklatantes Gericht Gottes gegen die Bösen oder durch besondre Wunder, sonst durch Erfüllung der Weissagungen. Alle wurden erfüllt; der Schein des Gegentheils ruht darauf, dass sehr viele Weissagungen ausdrücklich oder stillschweigend *bedingt* lauten nach dem Kanon Jerem. 18, 7—10, wie bei Hiskias (Jos. 38) und Jonas. Unbedingt und absolut ist eine Prädiction, wenn sie durch ein Wunder bestätigt ist, wenn sie aller

9) De origine et progressu idololatrias p. 620 sqq.

10) Vgl. bes. *Witsius*, de prophetis et prophetia. Miscell. s. lib. I. Er stellt klar und genau die orthodoxen Ansichten seiner Zeit dar.

11) *Witsius* l. c. I, 15 § 5: Concurrunt revelantis Dei majestas, revelationis splendor, rerum revelatarum supercoelestis lux, quorum omnium radiis ita undique circumfunditur animus, ut in tanto fulgore coruscantis ubique Divinitatis cum jucundissima πληροφορίᾳ exsultet.

Wahrscheinlichkeit spottet, wenn Gott sie mit einem Eide bekräftigt, wenn sie rein geistliche Dinge enthält, wenn sie sehr detaillirt ist, wenn die Propheten zu verschiedenen Zeiten sie übereinstimmend vorbringen [12]). Jeder Erfolg entspricht auch sonst nicht immer der Prädiction: denn Gott offenbart bisweilen nicht die wirklichen Beschlüsse seines Willens, sondern nur die Methode und die Principien seiner Weltregierung. Die Identität der Prophetie (in Jesaja z. B. und der Apok.), nicht die Dissonanz mit der Erfüllung, führte A. H. Francke zur Annahme des perspectivischen Characters der Weissagung [13]), — eine Idee, welche dann durch Bengel Eingang in die neuere Theologie fand. — Die Propheten treten in drei verschiedenen Perioden auf: vor dem Gesetz, unter ihm, und unter dem Evangelium — ohne specifische Verschiedenheit. Adam beginnt die Reihe, denn er hatte viel conversationem cum Deo [14]), der Gen. 3, 15 ihm oft und ausführlich explicirte. Dann Henoch, Noah, die drei Erzväter, Joseph, Hiob. Elihu ist nicht identisch mit Bileam (wie Andre meinten). Die Propheten unter dem Gesetze lebten theils in der Wüste (Moses, Aaron und alle Hohenpriester, welche durch das Urim und Tum. weissagten, die 70 Aeltesten), theils in Kanaan (Josua, Samuel, Gad, Nathan, Jeduthun, David, Salomo — wegen des hohen Liedes — und die späteren Propheten), theils in der babyl. Gefangenschaft (Ezechiel und Daniel), theils nachher. Die Geschichte des Elias bot zu Deutungen Anlass. Kathol.: er ist Stifter der Karmeliter [15]). Die Raben des Elias waren (nach Einigen) Kaufleute (Ezech. 27, 27) oder Araber oder Bürger der Stadt Oreb, bes. nach Herm. v. d. Hardt (Corbeaux d'Elie) [16]). Die Tödtung der Baalspfaffen geschah divino instinctu und rechtfertigt nicht den Ketzermord; denn Christi Geist ist ein andrer. Eliä Himmelfahrt geschah durch Engel oder durch Wolken, denen Engel die Gestalt von Wagen und Reitern gaben.

Die gewöhnliche Ansicht blieb nicht ohne Gegensätze. Schon nach dem kirchlichen Stillingfleet ist die Prophetie nicht zunächst Vorher-

---

12) S. bes. Stillingfleet, Origines sacrae. Lond. 1666. libr. II chap. 6 p. 177 sqq. (Das Referat von Wits. I, 15 § 45 ist sehr ungenau.) Auch er sagt p. 193: Comminations are alterable by some *tacit* conditions implyed in them., unless God by his mercy interpose between the threatning and the event.

13) Introd. in psalt. 1734. p. 516: „Ea sacrarum literarum est ratio, ut velut in parva tabula nonnunquam longissima rerum et temporum series obtutui subjiciatur. (Die Schrift weiset oft perspectivisch durch von einer Zeit in die andre.)“

14) Evangelii summam (in Gen. 3, 15) aenigmatico primum sermone prolatam credibile est Deum aliquanto explanatius deinceps Adamo tradidisse. Wits. c. 16, 1.

15) Dagegen die Jesuiten Papebroch und Janning in mehreren Streitschriften.

16) Uebrigens nach Bereschith Rabba c 33, widerlegt schon von Bochart, hieroz. p. II lib. II c. 13 (ed. Rosenmüller II, 806), Reland, Palästina S. 914 ff. Deyling, obs. s. I diss. 25.

sagung zufälliger Ereignisse, sondern unmittelbare Offenbarung von Gott (Origg. ss. p. 165 sqq.). Die Aussagen des lumen naturale bilden zwar keinen Maassstab, gleichwohl kann die göttl. Offenb. ihnen nicht direct widersprechen, auch nicht einem positiven Gesetze ohne Evidenz, dass Gott dies Gesetz aufheben wolle. Denn Gottes eigne fundamentale Gesetze vermag kein Specialauftrag zu ändern. Die Aufgabe der Propheten war, das Volk der Ceremonialgesetze zu entwöhnen, es zu erziehen und ihm, gleichwie ein Telescop das Wesen der Sterne deutlicher erkennen lehrt, in den Riten den Sohn Gottes zu zeigen.

Nach Pierre Petit[17]) aber ist die Gabe der Prophetie eine rein natürliche, nur als solche von Gott gegeben. Sie finde sich bei hochbegabten Menschen: er beruft sich auf die Wunder der Erinnerungskraft, auf das Weissagen Sterbender. Ganz besonders mache aber (nach Aristoteles) das melancholische Temperament zum Weissagen geeignet; das trete am deutlichsten hervor bei den grössten Propheten Moses und Elias: daher ihre Liebe zur Einsamkeit, ihre geringe Beredsamkeit, ihre Fähigkeit zu hungern (40 Tage auf dem Sinai). — Nach Cardanus beruhte diese Prophetie auf Astrologie, nach Andern (wie bei der Pythia) auf dem Einziehen eines unterirdischen Hauches.

Noch entschiedener rückt Spinoza die Prophetie in die Sphäre der Natürlichkeit[18]): Propheten besitzen eine ungewöhnliche Begabung, den Sinn und Willen (= רוּחַ) Gottes zu erfassen. Ob durch Gottesmacht? Alles geschieht durch Gottes Macht: diese erkennen, heisst auch die Natur begreifen (I, 44). Indess bestand die Gabe nicht in starkem Verstande, sondern in einer lebhaften Einbildungskraft, die auch bei bäurischen Menschen vorkommt (II, 1. 2): beide Fähigkeiten schliessen sich gewöhnlich aus. Die Weissagung selbst variirt je nach der Art der Imagination, nach den individuellen Meinungen der Propheten, nach der Stimmung. Ist der Prophet heiter, weissagt er Glück, wenn traurig, Unglück (II, 13). Ist er Bauer, so treten in s. Bildern Ochsen und Kühe auf (Amos); ist er Soldat, Krieger und Heere; ist er Hofmann, höfische Verhältnisse (Jesaja). Die Gewissheit beruht nicht auf Erkenntniss, sondern ist rein moralisch, bedarf aber sinnlicher Zeichen: die Prophetie steht also niedriger als die philos. Erkenntniss, deren Ergebnisse inner-

---

17) De Sibyllis lib. I c. 8. Seine Widerlegung bei Deyling, obs. s. I, 1: de origine vaticiniorum in gente Ebraea.

18) Capp. I u. II des tract. theol. polit. handeln davon ausführlich. — Nachträglich sei die werthvolle Abh. von Siegfried erwähnt: Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. Naumburg 1867. Der Verf. ist nicht blind gegen die Unvollkommenheiten dieser „jungen Kritik“ (vgl. SS. 19. 21. 52). Das Lob, welches Spin. dem Aben Esra ertheilte, führt S. auf das richtige Maass zurück, in Einklang mit Maier („Aben Esra's Meinung über d. Vf. des Pentateuch“ in d. Theol. Stud. u. Krit. 1832 S. 639 ff.). Bedeutsame Einblicke in die Kritik des A. T. sind dem Sp. nicht abzusprechen, so gewiss die heutige Wissenschaft an ihm gar Vieles aussetzen darf. Vgl. unser Urtheil S. 359 Note 33.

lich nothwendig sind. Daher denn auch jene zahlreichen Discrepanzen in dem Geoffenbarten selbst. Diese Weissagung war keine den Hebräern ausschliesslich eignende Gabe. — Diese starke Hervorhebung des individuellen Momentes in der Prophetie seitens des kühnen Denkers erfuhr seitens der Orthodoxie nur Abweisung, ohne dass sie versuchte, die bedeutsamen Wahrheitsmomente zu verwerthen. Um so natürlicher ist es, dass in der folg. Periode (der Reaction gegen allen Supernaturalismus) jene Anschauung um so leichter Eingang fand.

II. Die Föderaltheologie [1]).

§ 52.

Coccejus und seine Schule.

Bezog man früher (auf reform. Boden) die Bundesideen überwiegend auf das Verhältniss Gottes zu den Erwählten, so stellte Coccejus die gesammte Heilsentwickelung unter jenen Gesichtspunct. Die historische Fassung der alttestamentl. Religion blieb indess theils blosser Schein, theils erfolgloses Streben, da C. im Ganzen nur die dogmatischen Sätze stärker als bisher mit der biblischen Heilsgeschichte verknüpfte. Gott schloss mit Adam als dem Haupte der Menschheit einen Bund der Natur oder der Werke, nach dem Falle einen Bund der Gnade, auf Grund eines Pactes mit dem bürgenden Sohne Gottes. Dieser Bund, im wesentlichen gleichartig, nur vor und unter dem Gesetze, wie unter dem Evangelio verschieden dispensirt, vollzieht sich in durchgehender Abrogation seines Werkbundes. Freilich wird dabei mehr biblischer Stoff verwerthet, und der Gesichtspunct eines Gnadenbundes wirft auf den Mosaismus ein neues Licht. Gleichwohl findet die wirkliche Entwicklung des Alten Bundes weniger Berücksichtigung, da auch C. der Urzeit den Vollgehalt an Offenbarung giebt. — Viel wichtiger für die theologische Entwickelung war, dass C. eine ganze Reihe wesentlicher und tiefgreifender Unvollkommenheiten des A. T. (defectus) stets auf's neue betonte. Sie beruhen sämmtlich darauf, dass die historische Erscheinung Christi, vor Allem

---

1) Wir behandeln diesen Abschnitt nur kurz, indem wir auf die ausführlichere Darlegung in den Jahrbüchern f. d. Theol. 1865, Heft 2 (X. S. 209—276) verweisen.

die Thatsache seines Todes, ein durchaus neues Heilsgut gebracht und dadurch die religiöse Stellung der Gläubigen des N. B. wesentlich geändert hat. Für den Mangel dieses höchsten Gutes konnten die Frommen des A. B. nur durch eine Fülle von Weissagung resp. Hoffnung entschädigt werden: darin liegt der theologische Schlüssel zu seiner übermässigen Typik. In seiner Schule findet dieser Gedanke wenig Pflege. Witsius neigt stark zur orthodoxen Richtung und mildert jene defectus V. Ti. Zwar heben Heidan, Burmann, Momma das historische Moment hervor, mehr jedoch hinsichtlich des Bodens und Rahmens der Offenbarung, weniger dem Inhalte nach. Deshalb bringt die Pflege der prophetischen Theologie (Vitringa, Gürtler, Sal. van Til) wenig Frucht, wenn auch der Sinn auf die Schrift gerichtet blieb. Von hoher Bedeutung war die Richtung schon durch ihren principiellen Gegensatz gegen die Herrschaft des Dogma's, welcher auch ihre theilweise Verbindung mit dem Cartesianismus begünstigte. — Nur geringen Einfluss übt sie auf die lutherische Theologie (Jäger, Reuter). Doch wird der dogmatische Bann hier gelockert und der mehr geschichtlichen Behandlung freiere Bahn gemacht (Majus, Buddeus). —

Erläuterungen.

1. Coccejus[1]) knüpft an seine Vorgänger an, besonders an Caspar Olevian, u. zeigt sich als Schüler des Bremers Martini, der bei Eglin in Marburg gehört hatte. Die Föderalidee war längst Gut der reformirten Dogmatik, wie z. B. auch Franz Gomarus und mehr noch die scholastisirenden Gegner des Cocc. zeigen: von diesen ward nur die Subsumtion des gesammten dogmatischen Stoffes unter diese Idee bestritten. Darin lag die Neuheit der Auffassung, welche der Biblicität das streng systematische Gefüge opferte. Seine Absicht ist einen „Schriftbeweis" zu geben, die συμφωνία doctrinae christianae mit dem gesammten Schriftinhalte (cf. praefatio). Das logische Prius bleibt also das Dogma, nicht die Schrift.

Zunächst wird der Begriff des Bundes sorgfältig erörtert; die Unterscheidungen sind nur mannigfache Anwendungen derselben Idee. Foedus Dei ist nichts Anderes, als divina declaratio de ratione percipiendi amoris Dei et unione ac communione ipsius potiendi. Da dies allein

1) S. bes. die Hauptschrift: Summa doctrina de foedere Dei et testamento explic. a J. C. 1648, dann 1653, 1660; die vierte Ed. ist von s. Sohne.

von Gottes Gnadenrathschluss abhängt, so ist der Bund ursprünglich einseitig: er wird erst zweiseitig, indem Gott den Menschen verpflichtet und zu bestimmten Erwartungen berechtigt. Die Existenz dieses Urverhältnisses bezeugt das Gewissen, die Sehnsucht des Menschen nach dem höchsten Gute, die Erfahrung täglicher Wohlthaten, das Zeugniss der Schrift Hosea 6, 7. Der Mensch soll gottwohlgefällige Werke thun: daher ist das foedus naturae auch ein f. operum, und enthält lex, promissio, comminatio. In der lex naturae liegt der volle Wille Gottes enthalten: abweichend von andern Fassungen adoptirt C. die Meinung Tertullians, dass das Verbot vom Baume zu essen die matrix omnium praeceptorum sei: denn Gott erweise sich darin als absoluter Herr und als höchstes Gut; die Drohung involvire die Verheissung ewigen Lebens (bestätigt Lev. 18, 5; Ezech. 20, 21) — den Lohn für justitia legalis.

Die Abrogation des Werkbundes erfolgt durch die Sünde Adams: das Naturgesetz verliert die Fähigkeit Leben zu geben, erzeugt vielmehr den Tod und stete Todesfurcht. Weil sich aber Christus dem Vater in einem besondern Pactum zur Sühnung aller Sünde der Menschheit verpflichtet, schliesst Gott mit uns den Gnadenbund, welcher vom Sündenfalle an bis zur Vollendung der Welt dauert. (Die Hauptbegriffe natura et gratia sind der Dogmatik, opera und fides dem N. T. entnommen.) Die Forderung an den Menschen gestaltet sich zu der des Glaubens an die Sühne Christi, erst in zweiter Stelle zur Haltung des Gesetzes durch den heiligen Geist. Die Errichtung dieses neuen Bundes stellt C. wesentlich als eine fünffache Antiquirung des Urbundes dar, die erst am Ende dieses Aeon vollständig wird — in genauer, fast spinöser Spaltung der Begriffsmomente. Denn diese fünf Modi der Abrogation sind nicht als successive Stufen sondern begrifflich zu scheiden. Die im A. T. erwähnten Bundschliessungen (mit Noah, Abraham, Israel) treten völlig zurück, sind nur Kennzeichen und Realisationsformen des Gnadenbundes.

Die Verheissung des Mittlers, der den Satan überwindet, liegt schon in Gen. 3, 15 (§ 289), wenn auch nur als Consequenz. Die göttliche Einsetzung der Opfer bestätigte den Gnadenwillen. Freilich waren in der ganzen Zeit vor Christo noch einige Dunkelheiten vorhanden; eine geringere Klarheit in der Art der Offenbarung (§ 326). Die Unfähigkeit der menschlichen Natur sich selbst zu helfen musste dargelegt werden theils durch die Art der Lehre (durch Symbole, durch Gesetz mit Fluch), theils durch grosse Gerichte (Diluvium) und Züchtigungen. — Im Mosaismus sind die Verheissungen die Hauptsache; die Gebote sollen nur zum Glauben hinleiten und eine heilsame Zucht ausüben. Der Dekalog beruht ganz auf der Gnade Gottes und ist nur uneigentlich Gesetz; es sind „zehn Worte“ (§ 338 ff.). Es giebt auch einen *νόμος πίστεως* und opera fidei. Die Verheissung des irdischen Kanaans ist das Pfand des himmlischen. Das Ceremonialgesetz bezweckte Erinnerung an die Sünden, zeigte den Schatten der wahren Güter, vollzog die Trennung von den Heiden. Auch das richterliche Gesetz bewahrt das Volk für Christum. Gnadenworte finden sich Ex. 24, 7; 34, 6. 7. Einen andern Bund schloss Gott nicht, auch kann er nicht einen doppelten Heilsweg

zugleich empfehlen, durch Werke und durch Gnade; also gehört der mosaische Bund völlig zum foedus gratiae.

Viel klarer zeigt sich die Stellung, welche Coccejus dem Alten Bunde giebt, in den Mängeln, die er an demselben findet. Je bestimmter er daran in allen Streitigkeiten festhält, je häufiger sie sich in allen seinen Werken finden, nur zerstreut, nie vereinigt, um so mehr bilden diese eine höchst wesentliche Ergänzung der dargelegten Anschauung. Diese Mängel beziehen sich theils auf die Offenbarung theils auf die Frömmigkeit. — Heftigen Streit erregte gleich die These, dass der Sabbath rein jüdischer Art sei. Er ist nicht bei der Schöpfung eingesetzt; die Patriarchen haben ihn deshalb nicht beobachtet; erst im Mosaismus ward er Gesetz. Die gebotene Ruhe zeigt die Sündlichkeit der Werke an: im Christenthume gilt sie nicht, da hier das ganze Leben Gott geheiligt ist. Zweitens sind im A. B. am klarsten irdische Güter verheissen und dies erzeugte selbst in den Gläubigen eine starke Neigung zum Irdischen, einen enixior amor vitae, und eine grosse Todesfurcht. Drittens war auch die Rechtfertigung noch unvollkommen; denn Alle befanden sich noch unter dem Fluche und dem Zorne. „Die Handschrift, die gegen sie zeugte", war noch unzerrissen. Denn es besteht (viertens) ein bedeutender Unterschied zwischen der Sündenvergebung im Alten und im Neuen Bunde. Dort ist sie nur *πάρεσις*, ein gnädiges Nichtstrafenwollen, obgleich die volle Schuld vorhanden ist; hier aber *ἄφεσις*, die völlige Tilgung der Schuld durch die am Kreuz durch Christum vollzogene Sühne. Die blosse Bürgschaft des Gottessohnes, die lediglich als Verheissung kund wurde, genügt zur *πάρεσις*, nicht zur *ἄφεσις*. (Diesen bedeutsamen Grundgedanken finden wir auch, unabhängig von Coccejus, bei Calixt[2].) Deshalb konnten (fünftens) auch die Gläubigen kein ganz ruhiges Gewissen haben, sofern die Sündenschuld und der Zorn Gottes fortwährend über ihren Häuptern schwebte. Dieser Mangel erzeugt wieder den Geist der Knechtschaft, indem sie noch nicht zu wahren Kindern Gottes adoptirt sind. Endlich (6) haben sie auch nicht den heiligen Geist wie die Gläubigen des Neuen Bundes, sofern ihnen die „Beschneidung des Herzens" nur verheissen, nicht gegeben ist; denn dass das Gesetz in die Herzen geschrieben werde, wird ausdrücklich (bei Jeremias) als Merkmal des neuen Bundes bezeichnet. — Alle diese defectus und Unterschiede wurzeln darin, dass C. mit der Nichtwirklichkeit der vollen Gnade im A. B. Ernst macht und auf die thatsächliche Leistung Christi im Gegensatze zur blossen Verheissung das ganze Gewicht fallen lässt. Dieses erklärt auch wieder grösstentheils die Eigenthümlichkeit seiner Exegese. Fehlten den Gläubigen des A. B. die bedeutendsten wesentlichen Heilsgüter als realer Besitz, um so mehr mussten sie durch unaufhörlich sich wiederholende Verheissungen in den verschiedensten Formen in ihrer gläubigen Hoffnung gestärkt werden. Eben darum löst er fast das ganze A. T. in Weissagung auf.

2. Die späteren Vertreter des Föderalprincips, die sich mehr oder

---

2) Vgl. de pactis § 91. S. oben S. 518.

weniger an Coccejus anlehnten, wirkten für die Biblicität der Dogmatik bedeutender, als dass sie die richtigen Momente in der Grundanschaung des Meisters vom A. T. ausbildeten. Nur darin ging man weiter, als man versuchte, die verschiedenen Formen der alttestamentl. Religion in ihrer Eigenthümlichkeit besser zu verstehen und zu würdigen. — Abraham Heidanus erkennt wenigstens den äusserlichen Fortschritt an, dass der Bund sich zuerst in der Familie, unter Moses aber in einem Volke realisirt habe, und sucht aus der nothwendigen gesetzlichen Zucht desselben die Besonderheiten der sinaitischen Bundesform zu begreifen. Franz Burmann führte den Gedanken aus: dieser Erweiterung der Offenbarungskreise entspreche die Aenderung der Offenbarungsweisen. Zuerst ist dies Medium die Stimme Gottes und der Glaubensüberlieferung, dann Gesetz und Orakel sowie Prophetie, endlich die neutestamentliche Rede und Schrift. Indess konnte das Bestreben, eine wirkliche gradlinige, progressive Entwickelung zu finden, nicht gelingen, so lange man in die erste Promulgation des Gnadenbundes eigentlich den gesammten Heilsinhalt der Offbrg niederlegte. Denn alle weiteren Bestimmtheiten wurden dadurch nur nebensächlich. Jenes thut auch Wilhelm Momma in hohem Grade. Er legt fast ausschliesslich den Begriff des *testamentum* statt den des foedus zu Grunde; er folgt genau dem Gange der Geschichte: bedeutender ist, dass er von dem Werkbunde mit Adam, der nach Cocc. ja die eigentliche Normal- und Urreligion enthält, ganz schweigt. In der Typisirung der Personen und Dinge lässt er seinen combinirenden Witz zügellos spielen: ein langes Register von Typen schliesst seine Darstellung. Charakteristisch ist auch seine aus Propheten und Psalmen gewonnene präcise Uebersicht der alttestamentlichen Christologie (de varia condit. p. 335—347), in der kein wesentliches Moment der Geschichte Jesu und des Dogmas von Christo fehlt. Johann Braun glänzt mehr durch die sehr geschickte Vertheilung des gesammten dogmatischen Stoffes unter die Föderalideen, ohne viel Neues zu geben: die sehr flüchtige Berührung des Unterschiedes von πάρεσις und ἄφεσις (p. 356) ist kennzeichnend. Jedoch hebt er die grosse Freiheit in der Patriarchenzeit stark hervor (p. 398 ff.), durch welche sie sich vortheilhaft vom Mosaismus unterscheide. Wird dadurch die historische Eigenthümlichkeit jener Zeit besser gewürdigt, so verschwindet doch die Einsicht in den Fortschritt der alttestamentl. Religion. Hermann Witsius ist wohl Föderalist, aber kaum noch Coccejaner. In seinem überaus klar und logisch sauber geschriebenen Hauptwerke zerfliesst das Historische zusehends. Jene defectus V. Ti werden stark restringirt (lib. IV capp. 12 und 13): waren die Sünden der Gläubigen auch nicht getilgt, so bildeten sie doch keine Last und störten nicht die Freude. Die Menge der Riten verhüllte die Einfachheit der Verheissung und verführte viele Israeliten zum Werkdienst. Er erkennt an magnum rigorem et praefractam severitatem, den Geist der Knechtschaft, den Dienst der „Weltelemente“, das geringere Maass von Gaben und geistlicher Erkenntniss. Er deutet oft den starken Hiatus an zwischen dem Kerne der Offenbarung und ihrer Form, die aus der Pä-

dagogie des Gesetzes erklärt werden soll: und doch leisten diese Formen keineswegs, was pädagogische Mittel ihrem Begriffe nach sollen; vollends fehlt die Nothwendigkeit, und eine Theodicee hatte schweren Stand. Indem er den Mosaismus als foedus *nationale* inter Deum et Israelem [3]) bezeichnet, in welches auch der Werkbund stark hineinspielt, gesteht er stillschweigend zu, dass vor der thatsächlichen Wirklichkeit dieser Religionsform, die doch am ausgesprochensten die Signatur des Bundes trägt, die dogmatisirende Zweitheilung in Werkbund und Gnadenbund sich nicht halten lasse. Die Darstellung der Lehre der Propheten beginnt er mit dem offnen Zugeständniss (ibid. c. 5), dass Jesu nihil notabile begegnet sei, was nicht früher im A. B. prophezeit worden sei. Zu bemerken ist, dass seine luxuriirende Typik und Prophetik (nur dass er die weltgeschichtlichen Deutungen des Cocc. ablehnte) jener Entschuldigung entbehrt, wie bei dem Gründer der Föderaltheologie. Vgl. bes. die Deutung der Stiftshütte oder die Vergleichung Christi und Aarons [4]).

Die apokalyptische Auslegung der Propheten durch Coccejus hatte Witsius treffend zurückgewiesen; dennoch übte sie auf Campegius Vitringa und Andere [5]) einen sehr anregenden Einfluss, indem sie einen wirklichen Fortschritt hervorrief. Denn die Hinweisung auf das Zeitgeschichtliche ergänzte immerhin den einseitigen Messianismus der prophet. Auslegung. Vitringa selbst nimmt vier Zeiten an, in welchen bedeutendere „Casus" wichtige Aenderungen in Welt und Kirche hervorriefen; diesen sind dann alle andern Prädictionen untergeordnet: 1. Zerstörung der ersten Welt im Diluvium, 2. Erlösung aus Aegypten, 3. Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleich und N. Bund, 4. die Vollendung der Welt. Jene casus und eventus sind die signa der folgenden Zeiten; in ihrer Reihenfolge bezeichnen sie den Weg, den Gott nimmt. Auf die Zeit des Messias, als die wichtigste, beziehen sich aber alle Propheten, direct oder indirect. Zu solchen signis gehören z. B. im ersten Zeitraume der Name Noahs, die 120 Jahre, der Bau der Arche; für den zweiten: die 400 Jahre Gen. 15, 13 ff., die Knechtschaft im fremden Lande, die vierte Generation, die gehäuften Sünden der Amoriter, die Plagen. Auf die dritte Zeit gehen die allgemeinen Weissagungen über den Messias. Legt er gleich viel in Gen. 3, 15 hinein (typus d. proph. p. 120 ff.), so bemüht er sich doch die Specialisirung der Weiss. nach Ständen, Aemtern, Wohlthaten des Messias als bedeutungsvoll darzulegen, besonders hinsichtlich der zeitlichen Nebenumstände (p. 140 ff.) mit den begleitenden Zeichen. Im N. B. unterscheidet er auch 7 aetates, die

3) Oecon. foedd. D. lib. IV, c. 4 § 54.

4) De tabernaculi levitici mysteriis in s. Miscell. sacra I lib. II diss. 1. (Herborn 1712. I, 393—451); de sacerdotio Aaronis et Christi ibid. diss. 2.

5) Vgl. Camp. Vitringa, hypotyposis hist. s. et chronol. s. Accedit Typus doctrinae propheticae. Franequerae 1708 in 8. — Nicol. Gürtler, systema theol. profeticae. Francof. 1724 in 4. — Sal. van Til, isagoge ad scripta prophetica. Lugd. 1704.

er aber etwas anders bestimmt als Coccejus (p. 160 ff.). Im 2. Cap. des dritten Abschnittes (de interpretatione prophetiarum) stellt er 19 Regeln des Verständnisses auf. Vor Allem ist das Subject der Prophetie mit seinen Attributen und Characteren genau zu beachten: vom Literalsinn ist nicht zu weichen, wenn die Attribute passen. Wenn nicht, so ist an ein anderes subjectum *ἀντίστοιχον* zu denken. Passen einige Aussagen gut *γραμματικῶς*, andere *μυστικῶς*, so ist das Subject ein complexum: so gestatten manche Weissagungen über Babel, Tyrus, Aegypten nur exilem et tenuem expositionem, wenn nicht *μυστικῶς* zugleich an ein anderes Subject (etwa regnum diaboli) gedacht wird, von dem sie Typen sind. Auch die Zeitepoche einer Vision ist genau zu beachten. Beginnt eine Weissagung mit dem Reich Christi, so ist es wahrscheinlich, dass sie im Verlaufe die bedeutendsten Schicksale der Kirche andeute. Doch fehlen auch nicht Digressionen in frühere Zeiten. Der Hauptschlüssel des Verständnisses bleibt das Reich Christi; die, welche es selten finden, befolgen eine sterilem methodum, die andere liberalem, qui Christum et res ejus crebrius deprehendunt: diese ist vorzuziehen. Zu den Vertretern dieser „liberalen" Methode zählt er Luther, Brenz, Bibliander, Pellican, Coccejus, Alting — zu denen der sterilen selbst Calvin und Piscator, vor Allem Grotius und seine Anhänger. Wird Herrliches von einer ungenannten Person ausgesagt, so geht dies auf den Messias. Bei den Prophetieen von Christo und seinem Reiche ist der sensus maxime spiritualis der beste. — Gürtler nimmt das zeitgeschichtliche Moment in einem Grade auf, dass er beinahe einen vollständigen Abriss der Religions- und Volksgeschichte giebt. Er unterscheidet drei aetates von Adam bis zum Ende der Welt, deren Grenzen die Befreiung Israels durch Mose und der Tod Christi bezeichnen. Künstlich und fremdartig ist die weitere Theilung jedes Zeitalters in sieben Perioden, weil sieben eine heilige Zahl sei. In jeder derselben erscheinen fata singularia, welche die Objecte der Weissagung werden: alle werden beherrscht von den beiden fata generalia, dass der Weibessaame, der Gottessohn, ein Reich haben wird, nicht minder aber der Teufel. Der Kampf dieser beiden Mächte durchdringt denn die gesammte Welt- und Kirchengeschichte, welche so gleichsam ganz prophetisirt wird. Dadurch kommen in der That die vielen Weissagungen, welche nicht direct messianisch sind, zu einem viel grösseren Rechte und erhalten ihre organische Stellung. — Sal. van Til schliesst sich enger an Coccejus an: über ihn s. die Gesch. der Exegese.

3. Auf lutherischem Boden fand die Föderalidee vorzüglich durch Wolfgang Jäger (in Tübingen) Eingang, indess nur um sich in das strenge System eingliedern zu lassen und ohne den Dogmatismus zu stören. Gerade der misslichste Punct, vom biblischen Standpuncte betrachtet, nämlich der Adamsbund fand am meisten Beifall, sofern dadurch die Natur der Erbsünde, vollends die Erbschuld in helleres Licht gesetzt wurde. Nur bei Heinrich Majus hing die Adoption jener Idee zusammen theils mit einer starken Neigung zur Biblicität theils mit der Ahnung geschichtlicher Entwickelung: daraus entsprang seine Darstellung

der alttestamentlichen Oekonomie (vgl. oben S. 479), nach dem ausdrücklichen Vorbilde von Gulich und Momma. Selbst der Wittenberger Christian Reuter huldigt ihr und giebt eine genaue Darlegung der Hauptmomente der Föderalideen, überall den lutherischen Standpunct genau einhaltend. — Die von Coccejus hervorgehobenen Mängel im A. B. werden indess ebenso entschieden geleugnet wie von den reformirten Gegnern: die blosse Bürgschaft des Gottessohnes für die Menschheit ersetzt die thatsächliche Sühne und hat die Wirkungen der letzteren. Nur von Sakramenten, sagen diese Lutheraner durchgängig, kann im A. B. nicht eigentlich die Rede sein. Und dies ist der Punct, wo die Bedeutung der wirklichen Erscheinung Christi auf Erden ihre Verwerthung findet: denn erst sie war es, die den Leib des Herrn lieferte und dadurch die höchste Form der Einigung mit Christo, nämlich im Abendmahle, möglich machte.

4. Sofern Coccejus den Bann des Dogmatismus stark lockerte, berührt er sich mit der Richtung des freieren Cartesianismus. Dadurch, dass er die Urreligion als im Gewissen des Menschen bereits gegeben und sie zugleich als die normale hinstellt, nähert er sich jener Naturreligion, die der Deismus hervorhebt. Indem er endlich den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bunde in sehr wesentlichen Stücken premirt, konnten seine Anregungen mit denen des Socinianismus leicht zusammenfliessen. —

III. Die heterodoxen Richtungen.

§ 53.

Der Socinianismus [1]).

Unbeirrt weder durch den dogmatischen noch durch den practischen Gebrauch des A. T., der die richtige Auffassung desselben innerhalb der Kirche mannigfach störte, vermochte der Socinianismus Vieles unbefangener zu erkennen, obgleich er niemals auf das A. T. sein besonderes Augenmerk richtete. Beherrscht mehr von dem Triebe nach Erkenntniss als von rein religiösen Motiven, ward er leichter zur Unterscheidung der beiden

1) Auch hierüber können wir uns kürzer fassen, da wir die Frage ausführlich behandelt haben in der Abh. „Die socinianische Anschauung vom Alten Testamente in ihrer geschichtlichen und theol. Bedeutung“ in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1862 Heft 4 (VII, 709—777). Die Hauptquelle bildet die Bibliotheca fratrum Polonorum 1656 ff. folio. Keine einzelne Schrift bietet den hieher gehörigen Stoff dar; er muss aus den verschiedensten gesammelt werden.

Oekonomieen geleitet als zur Vermischung, wenn gleich streng wissenschaftliche Methode wenig an ihm zu spüren ist. Der kirchlichen These, die den Kern der gesammten Heilsoffenbarung bereits im A. B. fand, stellt er sich direct gegenüber: wohl ist die Wahrheit des Alten T. im Neuen zu finden, doch nicht umgekehrt, obgleich beide Religionen wahre Offenbarungen sind. Die humanistische Bildung der Stifter hinterliess eine Abneigung gegen alle übertreibende Eindeutung und Allegorese. Mehr als je wird mit dem Gedanken Ernst gemacht, dass im A. T. nur umbra, nicht die wesenhafte Wirklichkeit des Heiles gegeben und dass mit seiner Antiquirung Ernst zu machen sei. Vorzüglich kennzeichnet ihn die Behauptung, dass im A. T. noch kein ewiges Leben geglaubt werde, wie denn alle Verheissungen starke Restrictionen hinsichtlich ihrer in der Kirche üblichen Deutungen erfahren. Darin berührt er sich mit hervorragenden Arminianern, in deren Mitte seine Anregungen verlaufen. Unter den mannigfaltigen Richtungen des religiös tief aufgeregten Britanniens findet er im 17. Jahrh. stillschweigende Duldung, um nach und nach mit dem Deismus zu verschmelzen. Mit diesem vereint, übt er indirect (seit der Mitte des vor. Jahrhunderts) auf die deutsche Theologie nachhaltige Wirkungen.

Erläuterungen.

1. Daraus, dass das A. T. göttlich geoffenbart ist, folgt noch nichts für seinen Inhalt. Anders in der Kirche, wo die Offenbarung stets dem Heilszwecke dient, mithin keine blosse Form bezeichnet, noch weniger ausschliesslich auf Mittheilung von Erkenntnissen sich richtet. Der objective Inhalt des A. B. bestimmt demnach allein seinen heilsgeschichtlichen Werth und zeigt ihn als bedeutend unterschieden vom Neuen. Fasste die Kirche zu sehr die einzelnen, besser erleuchteten, prophetischen Geister der Nation ins Auge, um die israelitische Frömmigkeit zu zeichnen, so wendet der Socinianismus den Blick in fast gleicher Einseitigkeit auf das Volk, dessen aetas puerilis und pervicacia auch dort eingestanden wurde. Daher wird stets die Vermischung beider Standpuncte sehr gerügt: man wisse zuletzt kaum, ob die Christen Juden oder die Juden Christen seien (Wolzogen). Zunächst sind die Bundesmittler sehr verschieden: Moses ein Mensch, nicht ohne Sünde, erhielt das Gesetz durch Engel — Christus, der sündlose, übernatürlich erzeugte, redete mit Gott wie ein Sohn mit dem Vater. Zweitens sind die Vorschriften sehr verschieden: Moses gestattet Polygamie, gebietet die Nächstenliebe nur in beschränktem Maasse und schweigt von

vielen Tugenden; die Werke gelten ohne Rücksicht auf die Gesinnung; Gebet ist nicht vorgeschrieben; die Strafen sind zu streng für kleine Vergehen, die Ritualien unfähig, an sich Gottes Wohlgefallen zu erzeugen. Die Bestätigung (3) erfolgt im A. B. durch Wunder, im N. B. durch die Heiligkeit des Lebens Christi und durch seine Auferstehung. Der A. B. (4) erzeugt nur einen knechtischen, nicht einen kindlichen Gehorsam (vgl. Coccejus). Das Gesetz (5) ist nur auf Ein Volk berechnet, die christliche Religion aber universal. Auch weist der A. B. selbst über sich hinaus (Jerem. 31). Am bedeutendsten wiegt aber, dass (6) die Verheissungen im Gesetze auf ein irdisches, mit sinnlichen Gütern ausgestattetes Dasein sich beziehen; die Hoffnung auf ein ewiges seliges Leben im Jenseits liegt nicht im Bereiche der alttest. Religionserkenntniss. (Gegen diese im 16. sec. bei anabaptistischen Richtungen viel verbreitete Meinung kämpfte schon Calvin mit grosser Entschiedenheit, wie alle kirchlichen Theologen.) Auch hätte diese Verheissung die Fassungskraft des Volkes überstiegen. Gott wollte dadurch die sündige Gewohnheit ausrotten, wie man es bei Kindern thut, damit sie nach Höherem streben lernten (ähnlich motivirt auch in der Kirche). Da die Weissagung sich auf Zufälligkeiten richtet, bedarf sie der Wunder als Creditive, besonders der Engelerscheinungen. Nur ungern gestand man zu, dass an einigen Stellen das ewige Leben wenigstens mystice angedeutet sei (Socin), aber erst Christus lehrte dies im A. T. erkennen, wie ohne ihn kein Mensch in Exod. 3, 6 die Auferweckung der Todten finden würde (Joh. Crell). Sind ferner die Väter nach Hebr. 11 selig geworden, so war in ihnen eine scintilla fidei et spei, der Glaube richtet sich aber auf unsichtbare Güter (Wolzogen). — Allein weder die volle Erkenntniss des Heils noch auch die eigentliche Glaubensgerechtigkeit war bei irgend einem Gläubigen des A. T. vorhanden; der Unterschied von umbra und veritas schwindet auf keinem Puncte. Der A. B. ist vollständig abrogirt — nicht nur die ceremonialen Gesetze sondern auch alle andern, vollends die richterlichen (letzteres von Bedeutung im Kampfe der Socinianer gegen die Intoleranz der christlichen Behörden). Aber auch der Dekalog ist durch das viel vollkommnere Gesetz Christi abrogirt. Gott ist der weiseste Gesetzgeber, darum richtete er die Gesetze so ein, dass sie genau zu der nationalen Eigenthümlichkeit des Volkes passten. Eignen sie sich demnach aufs beste für Israel, so doch gar nicht für andre Nationen oder gar für die ganze Menschheit (Wolzogen). Auch dieser Kanon scheidet den Socinianismus scharf von der Kirche, welche die wesentliche Identität der wahren Gottesgemeinde in beiden Oekonomieen stets behauptete[1]).

2. Das Einzelne. Adam hatte keine eingeborne Gotteserkenntniss, wie sie die Kirche ihm zuschreibt, sondern erhielt alles Wissen durch göttliche Belehrung. Ebensowenig besass er justitia originalis,

---

1) Die Exegese des A. T. wurde von den Socinianern nur gelegentlich bei Kritik von Beweisstellen geübt. Kaum gehört dahin: Scipio Gentilis, in XXV Davidis psalmos epicae paraphrases. Londini, Joh. Wolf. 1584 in 4.

da das göttliche Ebenbild nach dem Zusammenhange nur in der dominatio omnium rerum besteht. So fällt die Idealität des ersten Adams, welche jüdische, christliche, moslemische Tradition eifrig verfocht. Im paradiesischen Verbot ist nicht jede Sünde untersagt; sonst müsste auch im mos. Gesetze auf jede S. der ewige Tod gesetzt sein. Spätere [2]) gestehen ein kleines Maass ursprünglicher Gotteserkenntniss zu und corrigiren damit den Misston zwischen jenem Satze und der Rationalität der ganzen Richtung. Doch nie ist das wirkliche Wissen von Gott ein ausschliessliches Product der Anlage. Sonst finden sich wenig Aussagen über die Zustände der alten Patriarchen: alle Andeutungen von Trinität werden natürlich entschieden geleugnet. Dagegen wird mit viel grösserer Sicherheit der Inhalt der verschiedenen Gottesnamen eruirt; der für die vormosaische Zeit ist El Schaddai [3]). Die Verheissungen an Abraham haben nur für den Standpunct des N. T. christologischen Inhalt, nicht damals. Die flüchtigen Andeutungen der Urkunde werden nicht ausgemalt, vollends nicht zu einem geregelten Cultus. — Das mosaische Gesetz fand keine Stelle im soteriologischen Heilsprocesse, daher wird es viel objectiver betrachtet, ja der Unterschied vom christlichen Gesetze wird scharf betont. Es handle sich hier um zwei Puncte: ob auch im A. B. die Nächstenliebe im vollen Umfange wie im Neuen befohlen sei, und ob auch opera animi (Gesinnung) geboten werden, nicht blos Werke der Hände. Schon F. Socin leugnet das Erstere: das Wort Reah begreife nur den, der sowohl dem Volke als auch der Religion der Juden angehöre, während bei dem Samaritaner (in der Parabel Christi) beides fehle. Auch die „Fremden" Lev. 19, 34 gingen nur auf solche, welche in dem zwiefachen Verbande ständen, nicht auf Heiden und Feinde. Die Gegenprobe musste die Erlaubniss der Rache bilden, während die Kirche Lev. 19, 18 durch Matth. 5, 43 zu ergänzen pflegte. Wenn das *μισήσεις* auch nicht ausdrücklich dastehe, so liege es im Geiste des Gesetzes. Das Odium gegen alle öffentlichen Feinde Gottes und des Volkes war berechtigt, man dehnte es aber auch aus auf alle Gottlosen innerhalb der Volksgemeinschaft. Das חמד im letzten Gebot des Dekalogs involvire nicht den blossen Trieb sondern auch den conatus der That. Sonst würden weder Tugenden noch andre opera animi befohlen. Während auf die unbedeutendsten äusserlichen Dinge Ausrottung gesetzt ist, so wird dem nicht die geringste Strafe angedroht, der Gott nicht wahrhaft liebe. Das Gesetz Christi schätzt dagegen die Werke nach der Gesinnung, nicht umgekehrt (Wolzogen). Viele Gebote erscheinen der Kirche wie dem Socinianismus als fere ridicula praecepta: jene schliesst daraus auf Nothwendigkeit der symbolischen Deutung, dieser findet darin eine characteristische Zuchtschule für das rohe Volk. Ja, auch dem gewöhnlichen Israeliten erschien es unglaublich, dass Gott dergleichen

2) S. bes. die Darstellung bei Otto Fock, der Socinianismus. Kiel 1847 S. 311 ff.

3) Bes. bei Joh. Crell, de Deo ejusque attributis c. 8 u. c. 12 in tom. II bibl. f. pol.

könne geboten haben: daher denn die Wunder und Engelerscheinungen. Joh. Crell neigt indessen schon dazu, die Reinigungsgesetze zu symbolisiren. — Die Opfer konnten nur vor leichteren Unbequemlichkeiten, nicht aber vor der angedrohten Vernichtung bei gewissen Vergehen schützen. Die Stellvertretung im Opfer wird geleugnet; zwischen Thier und Mensch bestehe keine Verwandtschaft: wie kann Gott durch die Schlachtung eines Thieres etwas wirklich gegeben werden? Dem mos. Opfer fehlt auch die genugthuende Kraft. Denn durch eine adumbratio mortis Christi wirken sie nicht. Gelten sie nämlich nach Lev. 15, 32 nur für die geringeren unbewussten Sünden, so möchte doch Niemand die Wirkung des Todes Christi auf diese einschränken. Ausführlich zeigt dies Socin an Lev. 16 und durch eingehende Analyse des expiatorischen Sprachgebrauchs. Auch die Redensart „zum süssen Geruch für Jahve“ gehe nicht auf Besänftigung des Zornes sondern sei nur ein menschelnder Ausdruck für maxima oblectatio. Ueberdies finde sie sich am wenigsten bei Sühnopfern, mehr bei Brand- und Dankopfern. Sollte nach kirchlicher Anschauung das Opfer nur wirken durch den Glauben an das blutige Verdienst Christi, der alle Ritualien begleitet habe, so wies man diese Unterstellung mit schlagender Evidenz zurück. Alle Weissagungen vor Jesajas seien nämlich so dunkel, dass sie als solche nur nach geschehener Erfüllung verstanden werden können.

3. Weichen also die Socinianer hinsichtlich der Weissagungen im Pentateuch und den Psalmen stark von der Kirche ab, so doch weniger hinsichtlich des Prophetismus im engern Sinne. Ihr Offenbarungsbegriff hinderte sie auf die natürliche Geistesausstattung ein zu grosses Gewicht zu legen. Bei der Inspiration trat zwar der natürliche Sinn zurück, ohne dass man die Ekstase als nothwendige Begleiterin der prophetischen Begeisterung fasste. Doch richtete sich der heilige Geist nach der Individualität der Propheten: daher die Verschiedenheit beim königlichen Jesaja und beim Hirten Amos. Was den Inhalt betrifft, so haben sie nichts zum Gesetze hinzugefügt sondern es nur weiter ausgelegt. Handeln sie auch von Vergangenheit und Gegenwart, so ist es doch mehr ihre Sache, das Zukünftige zu offenbaren. Seinen hermeneutischen Grundsätzen gemäss fand der Socinian. die Erfüllung juxta nudam verborum sententiam meistens in Andern, juxta figuratam dagegen in Christo, bisweilen auch umgekehrt. Das gläubige Verständniss bei den Zeitgenossen, ja bei den Propheten selbst, deckte sich keineswegs mit dem objectiven Gehalte der Weissagungen. Wie konnten die Propheten an Ghristus glauben, da er noch nicht erschienen war? (J. Schlichting). An einen Messias glaubten sie, nicht aber an den concreten Jesus Christus des N. T. So weisen auch die Socinianer auf die hohe Bedeutung der Heilswirklichkeit in Christo hin (ähnlich wie Calixt und Coccejus), ohne indess weitere Folgerungen daran zu knüpfen. Das Mysterium von der Berufung der Heiden ist uns jetzt sehr zum Glauben dienlich, allein die Propheten besassen es nicht als klare Erkenntniss. Natürlich wies man alle Deutungen ab, welche das socin. Dogma hätten erschüttern können. Das El Gibbor

(Jes. 9) bedeute nur fortis heros; Ps. 2 geht nur auf David (Enjadin), höchstens typisch auf Christus, Ps. 22 auf einen unglücklichen Israeliten, 45 auf die Hochzeit des Salomo, 72 auf Salomo allein, wenn gleich diese frommen Wünsche nicht an ihm erfüllt worden seien, 110 auf David. So begegnen wir bei ihnen einer Fülle von Deutungen, die damals in scharfem Gegensatze zur kirchlichen Auslegung standen, heute bei vielen Exegeten fast Axiome geworden sind.

§ 54.

Deismus und verwandte Richtungen.

Die bedeutenden religiösen Gegensätze, welche die Reformation auf dem Boden Grossbritanniens erzeugt oder wachgerufen hatte, geriethen in starke Gährung, als politische Conflicte schwerster Art sich mit ihnen verbanden. Da die Kräfte der evangelischen Parteien ziemlich gleich waren, musste den endlichen Frieden (1688) eine Duldung und religiöse Freiheit begleiten, wie sie damals nur noch in Holland bekannt und geübt war. Unbefangenheit der Anschauung, Entwöhnung vom Dogmatismus bis zur principiellen Befehdung, schärfere Fassung der bisher unberührten oder ungelösten Fragen, grössere Objectivität bei der Reflexion über Offenbarung und Religion — sind die nothwendigen Folgen des stark bewegten, aber nicht durch äussere Schranken beengten Denkens. Doch ist man weit entfernt, nur anzugreifen, ohne zu bauen oder gar einen kahlen Naturalismus dem orthodoxen System gegenüberzustellen. Aber überall zieht man Consequenzen aus orthodoxen Sätzen, um verborgene Discrepanzen an den Tag zu bringen und befriedigende Lösungen zu finden. Die Gesammtanschauung vom A. Bunde als einer Religion, nicht blos einer Offenbarung, wird wesentlich gefördert. Streitigkeiten über Weissagungen und Wunder bahnen den Weg zu dem Nachweise, dass die übliche Anwendung des bisherigen Offenbarungsbegriffes auf das A. T. bedeutenden Schwierigkeiten unterliege. Dadurch wird die orthodoxe Auffassung aufs Tiefste erschüttert und ihr Sturz gezeitigt.

Erläuterungen.

1. Unter „englischem Deismus“ [1]) oder „Freidenkerthum“ versteht

1) Vgl. Leland, Abriss der vornehmsten deistischen Systeme. 1755. 2 Bde. — Lechler, Gesch. des engl. Deismus. Stuttg. 1841. — Adam Storey Far-

man bekanntlich weder ein System noch ein Princip, sondern eine sehr mannigfaltige geistige Strömung, welche, unbefriedigt von jeder orthodoxen Auffassung, eine neue religiös-philosophische Lebens- und Geschichtsanschauung zu erringen suchte. Zunächst treten Mischungen auf von orthodoxen und rationellen Ideen, bis das philosophische Element nach und nach die Oberhand gewinnt. Nirgends zeigt sich das Emporwachsen der neuen Gedanken aus der breiten Basis der für orthodox geltenden Anschauung deutlicher, als in den alttestamentlichen Fragen — und eben deshalb werden selbst die Gegner so sehr in die Strömung mithineingezogen, dass man zuletzt in vielen Fällen nicht weiss, ob man einen Orthodoxen oder einen Freidenker vor sich hat. Mit dem Ende unsrer Periode beginnt in der Heimath dieser Richtung die Gährung bedeutend nachzulassen, ohne es zu einem klaren wissenschaftlichen Ertrage gebracht zu haben, während Deutschland, nicht mehr nur ablehnend, sondern auch aneignend, die Führung in den religiösen und theologischen Fragen zu übernehmen beginnt.

Vorerst bleibt das A. T. fast ganz ausserhalb der Betrachtung. In dem Werke, welches die Bewegung gleichsam einleitet [2]), in Herbert von Cherbury's Schrift de religione gentilium (1643) wird es nicht berührt, wenn gleich die Grundsätze desselben sehr gewichtige Schlüsse nahe legten. Herbert kann nicht glauben, dass die Heiden alle verloren gehen sollten (was ja schon seit Zwingli wiederholt geleugnet wurde); die providentia divina universalis schuf einen Ausweg in einer einfachen Grundreligion, deren Züge in allen Religionen der Heiden durchschimmere und erst durch Priestertrug entstellt wurden. Der Schluss lag nahe: wenn dieses Maass zur Seligkeit genügt, wozu die vielen Dogmen, wozu der Cultus, wozu die Gesetzesfülle im A. T.? Denn dass die imago Dei und das Gewissen eine natürliche Gotteserkenntniss involvirten (notitiae communes), war geltende Ansicht in der Kirche. — Weiter greift Thomas Hobbes (Leviathan, London 1651). In der Offenbarung ist Manches über, nicht gegen die Vernunft. Nur atomistische, also falsche Auslegung der Schrift erzeugt diesen Schein (chap. 43) [3]). Aus rein kritischen Gründen leugnet er (noch vor Spinoza) die Mosaicität des Pentateuch, gestützt auf Stellen wie Gen. 12, 6; Num. 21, 14, wenn gleich manche Stücke von Moses selbst herrühren; hinsichtlich des Daniel fragt er nur, ob dieser die Weissagungen selbst niedergeschrieben habe (ch. 33). Die Schrift hat nur den Einen Zweck, die Rechte des Reiches Gottes darzustellen. Dies ist ein Reich in eigentlichem Sinne, ein Bund (covenant), den Gott mit Israel geschlossen: Gott ist in eigen-

---

rar, a critical history of Free Thought in reference to the Christian Religion. London, Murray 1862. Lect. IV p. 163—228. — The English Freethinkers in The Theological Review. November 1864 p. 491—527. — Bedeutsam ist auch Hermann Weingarten, die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868. S. 300 ff.

2) Vgl. jedoch die Bemerkungen Weingarten's S. 448 Note 2.

3) Vgl. Lechler l. c. S. 87 Anm. 2.

thümlicher Weise Souverain über die Juden, repräsentirt durch Moses und die folgenden Hohenpriester. Bei der Wahl Sauls wurde dies Königthum Gottes beseitigt; die Propheten verheissen seine Wiederherstellung. Zum Heile nothwendig ist der Glaube, dass Jesus der verheissene Messias sei und (daneben) der Gehorsam gegen die Naturgesetze, sowie die des Souverains. — Dagegen hat Anthony Collins (Lechler S. 283) die Authentie des Buches Daniel so gründlich bestritten, dass die neuere Kritik nur Unwesentliches hinzugefügt hat. — Blount vertheidigt die Bedenken, welche Manche gegen das A. T. hegten, bes. Thomas Burnet, des Geologen, allegorische und natürliche Erklärungen über die Schöpfungsgeschichte und manche andre Wunder, unter Hinweisung auf die religio medici (1642) von Th. Browne. Die Erwähnung der doppelten Recension der mos. Kosmogonie, sowie dass die Protoplasten nur Anfänger der „heiligen Race", nicht des ganzen Menschengeschlechts gewesen seien, entnahm er dem vielbefehdeten Isaak Pereyre[4]).

2. Alle diese Ideen blieben nicht ohne Wirkung: das (im Vergleich mit der bisher. Anschauung) höhere Wahrheitsmaass im Heidenthum war erwiesen und die Erklärung desselben aus Resten der ächten Offenbarung[5]) war eben nur dogmatische Hypothese ohne geschichtliche Begründung. War sie aber ein Irrthum, so fehlte die Deutung für die merkwürdige Aehnlichkeit zwischen vielen heidnischen Riten und den israelitischen Ceremonialgesetzen, welche bes. seit Grotius und seit der lebhafteren Beschäftigung mit fremden Religionen immer entschiedener Anerkennung forderte, zumal diese Gesetze unmöglich zu der Uroffenbarung gerechnet werden konnten. Ueberdies lieferte die orthodoxe Erklärung keineswegs eine genügende Erklärung dieser Seite des Mosaismus. Den mystisch-typischen Sinn erkannten doch nur Wenige in Israel, die Masse nicht, welche durch das ganze Ceremonial nur zum Gehorsam gewöhnt werden sollte. Warum Gott grade diese Gesetze gegeben, war nicht erklärt. Und hier versucht John Spencer einen Fortschritt[6]). — Es ist unmöglich, dass der Gott, welcher der Logos selbst ist, ex mero arbitrio oder, was dasselbe, sine ulla ratione solche Gesetze hätte geben können: weder seine Güte, noch seine Weisheit, noch seine Majestät lassen dies zu. Es wäre also „Gottes unwürdig" — ein Gesichtspunct, den die Orthodoxen zu häufig anwandten, um ihn nicht gelten zu lassen. Durch jene Untersuchung wird die Verachtung der Gottlosen beseitigt, welche Opfer u. dgl. für asinorum opera oder, wie schon Procop klagt, für superstitio halten. Sie befördert die christliche Freiheit und schützt die Christen vor groben Verirrungen, wie wenn man Weiber in ihrer Periode oder Wöchnerinnen nicht taufen und vom

---

4) Hienach ist Lechler S. 123 zu berichtigen, der von „einer Entdeckung" Blounts redet.

5) Vgl. bes. Theophilus Gale, court of Gentiles. 1669. Thomas Hyde, Veterum Persarum — religionis historia. Oxf. 1700 in 4.

6) De Legibus Hebraeorum ritualibus earumque Rationibus. 1685 (am besten ed. Pfaff, Tubing. 1732).

Abendmahle fernhalten wollte. Die ingens Allegorizantium turba, qui Legem Dei tanquam perpetuum hieroglyphicum tractarunt, zerstört den einfachen Sinn gänzlich und folgt den Heiden, die sich auch ihrer Mythen schämten und sie deshalb als Allegorieen deuteten. Seine Deutung stützt sich auf Prämissen, die fast überall Zustimmung gefunden hatten: das Ritualgesetz diene (in erster Linie) dazu, das Volk vom Götzendienste abzuhalten; dasselbe war aber in Aegypten sehr daran gewöhnt; Gottes Weise ist es, sua omnia *pro varia temporum conditione* ad humani generis commodum administrare. Mit diesem Gesichtspuncte, der sehr häufig zur Erklärung der Verschiedenheiten der Offenbarung angewendet war, macht Spencer Ernst. Und darin lag schon eine Akkommodation an bestehende Verhältnisse, welche die Orthodoxie in vielen einzelnen Fällen unbedenklich zugab. — Die Väter brauchten die Riten nicht, also trat ihre Nothwendigkeit erst in der mos. Zeit ein. Auch hier gab Gott zuerst nur die zehn Gebote. Erst der Götzendienst am Sinai veranlasst Gott, die Ritualgesetze zu erlassen. So muss ihr Wesen mit diesem Anlasse aufs Engste zusammenhängen. Nicht waren sie eine Strafe und ein schweres Joch: die Meisten fühlten es nicht, ja sie priesen es als besondre Zierde und mehrten sogar die minutiösen Vorschriften. (Die Erkenntniss dieses richtigen Sachverhältnisses sichert schon allein Spencern einen bleibenden Werth und befähigt ihn zu wirklichem Fortschritt.) Est itaque rationi conjunctius, schliesst er, Deum legem ritualem magis ad *demulcendos* quam ad frangendos Hebraeorum animos tradidisse. Freilich sagt man richtig: die Riten waren geeignet, das Volk vom Götzendienste abzuhalten — aber nicht dadurch, dass sie jede Bewegung im Leben beherrschten und deshalb fortwährend an Gott erinnerten. Denn dieses leisteten viel eher die Wunder und über Achtsamkeit auf die Minutien konnte man Gott eher vergessen. — Vielmehr wird der erste Hauptzweck des Ceremonialgesetzes, von dem Götzendienste abzulenken, durch acht Mittel erreicht: durch zeitlichen Lohn und Strafe, der Rohheit des Volkes angemessen; durch bestimmte Zeichen der Gottangehörigkeit (Beschneidung, Sabbath); durch Unterscheidung im Genuss der Thiere; durch die Verknüpfung aller heiligen Handlungen mit bestimmten Orten, Zeiten, Personen; durch gewisse Arten, die Ehrfurcht gegen Gott kund zu thun; durch die Vorschriften über Rein und Unrein; durch Verbot aller zabischen Riten; durch Umbildung lange geübter Riten. Der erste Punct zeigt den Einfluss des Socinianismus: zwar kannte Moses ein himmlisches Leben, deutete es aber nur ganz dunkel an; die Unsterblichkeit in helles Licht zu rücken, war erst dem Messias vorbehalten. Daher die Verheissungen sinnlicher Güter, welche für den Wahn entschädigten, dass alles Heil und Glück von dem Cult der Idole herkäme. Auch die Feste sollten ja dienen, empfangene Wohlthaten Gottes ins Gedächtniss zurückzurufen. Ad 2: auch bei den Heiden gab es bestimmte Unterscheidungszeichen, dazu diente in Israel die Beschneidung, die (ob aus Aegypten gekommen, lässt er in Zweifel, alle Instanzen pro et contra zusammenstellend) stets eine Barriere (murale sepimentum) gegen andre Völker bildet, weniger an sich selbst, als durch

die mit ihr verbundenen Nebenumstände. Wie ferner bei den Heiden gewisse Tage den Gottheiten geweiht wurden, so sollte der siebente dem Jahve angehören. Par erat, sagt er, ut Deus seculi superstitionem in pietatem converteret. Beim dritten Puncte weist er nach, dass bei den Heiden gleichfalls ein derartiger Unterschied in den Speisen beobachtet wurde: den Juden war mithin dergleichen auch geläufig; wollten sie nicht die heidnischen Bräuche ganz beibehalten, so mussten sie ähnliche Verordnungen haben, die aber ihren bisherigen ägyptisirenden Gewohnheiten nicht zu sehr widersprachen. In ähnlicher Weise wird das Uebrige behandelt. Gott erscheint wie ein weiser Erzieher, der wohl weiss, dass man alle Gewöhnungen eines Menschen oder gar eines Volkes nicht mit Einem Schlage ändern kann. Was er von Ritualien gebot und verbot, war an sich gleichgültig, viel weniger schädlich: im Gegentheil, er entnahm aus allen heidnischen Riten grade das Nützliche, Gute, Berechtigte. Zugleich richtete er es so ein, dass der zweite, secundäre Zweck, die adumbratio typica, durch die Ceremonien erreicht wurde. Im Princip wird Gottes Verhalten zum Ritualgesetz ebenso gefasst wie von vielen Orthodoxen, welche nicht, wie die Meisten, der Frage aus dem Wege gingen, wozu denn diese Ritualien dem rohen, einsichtslosen Volke dienen sollten, das keine Typen verstand[7]). Verfehlt ist freilich seine Meinung von der Verwandtschaft der hebr. Riten mit den ägyptischen (der indess ja heute die meisten Aegyptologen huldigen), sowie die Zurückführung alles streng Verbotenen auf den Dienst der Zabier. Seinen etwas äusserlichen Supranaturalismus entschuldigt reichlich der theologische Zeitgeist und erklärt die Berührung mit socinianischen Ideen. Er ahnt die allgemeine Nothwendigkeit, dass der nationale Sinn eines Volkes sich in solchen Ritualien eigenthümlich ausprägen müsse, und dass es unmöglich sei, diesen Factor bei der Erklärung des Mosaismus zu streichen. Er steht specifisch höher als alle Typiker und Allegoristen, die von einer Volksreligion keine Ahnung hatten und mit den falschesten Prämissen agirten, und hat der wissenschaftlichen Wahrheit zuerst freie Bahn gemacht[8]). — Der Einfluss des Werkes war bedeutend; selbst

7) Die Worte der ersten Ausgabe: in Judaeorum ritibus et ceremoniis tot mysteria statum evangelicum spectantia latuerunt, ut gens illa non minus regnum propheticum quam sacerdotale videretur — liess ihn eine tiefere Einsicht später streichen (Chr. M. Pfaff, dissert. praelim p. 2).

8) Das Urtheil Hengstenberg's (Authentie des Pent. I. proleg. IV) ist um so schiefer, als er den wesentlichen Grundgedanken Spencer's billigt. Seine Gleichstellung mit Strauss ist höchst unglücklich. Aehnlich Bähr, Symbolik des mos. Kultus I, 40 ff. Ueberhaupt liebt man es, aus Sp. eine Fratze zu machen, und sowohl seine Zeitanschauungen, die er mit der Orthodoxie theilt, als auch seine höchst treffenden neuen Erkenntnisse, die nur in eigenthümlicher, durch mangelhafte Religionskenntniss der andern Völker bedingter Form auftreten, gänzlich zu übersehen. Grade für die angefochtensten Ansichten hat er viele sehr kirchliche Vorgänger. Jene verwerfenden Urtheile sind schon deshalb irrig, weil sie die zeitgeschichtliche Stellung Spencer's weder begreifen können noch wollen.

Bossuet lobte es; die späteren Apologeten der Offenbarung (Hess u. A.) stehen ganz in seinen Ideen, wie sie auch Vieles dem Socinianismus entlehnen (Jahrb. f. d. Theol. VII, 739).

3. Die wachsende philosophische Bildung musste mehr und mehr von der Schwierigkeit überzeugen, einen doppelten Sinn der Weissagungen im A. T. anzunehmen. Sollten sie dennoch sich auf die wirkliche Geschichte Jesu und die Heilsordnung des Evangeliums beziehen, so mussten scheinbare kritische Ergebnisse zur Hülfe genommen werden. So trat William Whiston (Lechler S. 268 ff.) unter Annahme jener Prämissen mit der alten Behauptung auf, die wir so häufig bei den Kirchenvätern finden, dass die Juden das A. T. in widerchristlichem Sinne verfälscht hätten; nur der samarit. Pentateuch und die griech. Uebers. der Psalmen seien reine Quellen. Er versuchte sogar (1722) eine Herstellung des Urtextes. Sein Gegner Anthony Collins [9]) widerlegte leicht diese Annahmen: die Corruptionen des Textes seien unwillkührlich entstanden. Warum konnten die Apostel nicht sehr frei, nicht nach den LXX citiren? Gäbe Whiston typischen Sinn im Ritualgesetz zu — warum nicht Aehnliches in den Weissagungen? Kein Versuch einer Herstellung des Urtextes wird ganz glücken. Dass das Christenthum auf die Weissagg. Bezug nimmt, ist natürlich. Keine neue Religion darf völlig neu sein, sonst findet sie keine Verbreitung. Der Mosaismus setzt nicht nur die frühere patriarch. Offenbarung voraus, sondern auch, im Ritualgesetz, die Aegyptisirung der Israeliten (mit Spencer). Ohne Judenthum kein Christenthum. Es beginnt eigentlich mit dem Protevangelium. Das A. T. ist daher der ächte Kanon der Christen, das Neue besteht nur aus Gelegenheitsschriften, welche das Alte erklären und bestätigen [10]). Der christliche Hauptsatz, Jesus sei der Messias, konnte nur aus dem A. T. bewiesen werden; und dieser Beweis ist der allein gültige. Er ist aber nur zu führen nach Art der neutestamentl. Schriftsteller, also mit Anwendung der allegorischen und typischen Exegese, wie Surenhus 1713 gezeigt hatte. C. beweist dies vorzüglich an Jes. 7, 14 u. a. St. Dabei legt er die Erklärung der freiern Exegeten stets zu Grunde, gleichsam als axiomatische Prämisse — ein Beweis, wie tief der Einfluss dieser Richtung in England gegangen war. Collin's Darlegung erregte deshalb Schrecken, weil implicite der Nachweis gegeben war, dass das Christenthum eine sehr schwache Grundlage habe, ohne dass der Verf. dies ausgesprochen hätte. Sein Gegner Thomas Bullock (1724) leugnet darum durchaus den nahen Zusammenhang der Testamente: und es ist höchst characteristisch, dass er fast ganz socinianische Ansichten entwickelt. Freilich wurde behauptet, dass das Factische des N. T. sich mit dem nächsten Wortsinne der Weissagg. decke; nur fehlte der Nachweis im Einzelnen. Sykes und andre Apologeten (Edw. Chandler, Jef-

9) A discourse of the Grounds and Reasons of the christian Religion. London 1724.

10) Sehr ähnlich dem hyperreformirten Sectirer Kohlbrügge: Wozu das Alte Testament? Elberfeld 1849.

fery) leugneten eine wirkliche Exegese in allen Citaten des N. T.; oft sei nur blosse Anwendung vorhanden — eine gleichfalls socinianische Unterscheidung. Sam. Chandler's Deutung nach rabb. Tradition und nach dem Erfolge war zu offene Erschleichung und verletzte zu sehr die ersten Principien der Hermeneutik, dass Collins ihn leicht zurückweisen konnte. (Hiebei begründet er sehr scharfsinnig die Unächtheit des Daniel.) Die Annahme typischer Weissagungen erschien auch nur als Nothbehelf. Da die Apologeten ausschliesslich das Historische auf das Dogma stützten, zerfiel mit diesem auch jenes[11]). — Die Wundercontroverse (Woolston) bewegte sich zwar nur auf dem Boden des N. T., drohte aber um so mehr den Erzählungen im A. T. Gefahr, als Tindal (Christianity as old as the Creation) den orthodoxen Satz, dass das Christenthum mit dem Protevangelium beginne, auf die Spitze trieb und mit anderm Inhalt erfüllte, der natürlichen Religion, vor welcher die positive Offenbarung erbleichte. Vor dem Sittlich-Vernünftigen trat alles Historische in den Hintergrund. Selbst Orthodoxe gestehen ein, dass Moses und Christus nur das natürliche Gesetz wiederherstellten, letzterer mit der Aussicht auf selige Unsterblichkeit (Gildon, Th. Burnet).

4. Ein „moderner Marcion", fasste Thomas Morgan[12]) Alles zusammen, was gegen das A. T. bisher vorgetragen war und suchte durch seine Kritik auch die Geschichte Israels des religiösen Werthes zu entkleiden. Das Reich des jüdischen Messias, vor allem in der Schilderung der Propheten, ist dem Reiche Christi direct entgegengesetzt: jene sprachen nur eine allgemeine Hoffnung auf eine bessere Religionsweise aus; alles Andre ist Täuschung. Die reine Urreligion war früh durch Engelverehrung entstellt worden. Die abgefallenen Dämonen erzeugten in einzelnen Districten den Glauben an ihre Absolutheit: grosse Männer machte man zu Mittlern, indem man sie nach ihrem Tode kanonisirte. Durch seinen festen Priesterstand ward Aegypten Ursitz des Aberglaubens; das ägyptisirte Volk mussten Moses und Propheten mit Condescendenz regieren, daher galt das Gesetz als Stimme Gottes. Das Moralgesetz war nur bürgerlich, äusserlich, national mit zeitlichen Sanctionen, ohne Versprechen der Vergeltung in einem überirdischen Dasein, daher keine Besserung der Gesinnung, nach Aussen Krieg gegen die Welt, vor allem mit Vernichtung der Kananiter. Das Ritualgesetz ist nur weltliche Politik, zur Unterdrückung des Volks bestimmt; jede Scheidung desselben vom sittlichen Kerne ist künstlich, weil untheokratisch. Paulus ist dess

---

11) Vgl. bes. Sherlock, The Use and Intent of Prophecy in the several Ages of the church. 1724. Ins Französ. übers. von Abraham le Moine, der in einer ausführl. Vorrede die ganze Geschichte des Streites darlegte. Dieselbe findet sich auch in der deutschen Uebers. von F. E. Rambach. Lemgo 1749. Die Dunkelheit der Weissagg. wird zugestanden und erklärt, selbst für die Zeit der Erfüllung; der Beweis aus ihnen für das Christenthum ist nicht von Belang. Doch sind viele ihrem Wortsinne nach erfüllt worden.

12) The Moral Philosopher. In a dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew. London 1737—1740. 3 voll.

Zeuge; denn er polemisirt gegen das jüdische Gesetz selbst, nicht nur gegen den Missbrauch. — Die Wundererzählungen des A. T. sind Producte der Sage, der Täuschung und der Dichtung. Die Schriftsteller kannten nicht die natürlichen Gesetze und deshalb erschien ihnen Vieles wunderbar. Daneben sind sie Redner und Dichter und deshalb kommt Manches auf Rechnung rednerischen und poetischen Schmuckes. Alle bemerkenswerthen Vorfälle wurden dabei zu Gottesthaten, z. B. interessante Reisende zu Engeln des Herrn. Wollte man das Drama des Auszugs aus Aegypten buchstäblich nehmen, so wäre Moses a more fabulous, romantic writer gewesen als Homer (Lechler S. 379). Nicht selten ist aber auch das Natürliche des Vorgangs durch bewusste Täuschung ursprünglich verhüllt worden. So entwich das Volk bei dichtem Nebel, eingehüllt in den Rauch unzähliger Fackeln, aus Aegypten und war dann leicht überredet, der trockne Grund sei Seeboden gewesen. In Aeg. hatte es nur aus den Nilkanälen geschöpft; als es eine Quelle aus einem Felsen rieseln sah, hielt es das für ein Wunder. Die Plagen in Aeg. sind sämmtlich natürliche Landeskalamitäten. — In der späteren Geschichte spielt das Orakel (Urim und Tummim) als höchste Instanz eine grosse Rolle. Als es sich trügerisch erwies, gründete Samuel den Prophetenstand und eine prophetische Akademie zu Rama. Leider war das Volk durch die Priester so sehr in Aberglauben und Laster versunken (also Anwendung der Hypothese Herberts), dass die Propheten wenig ausrichteten und nur für Wahrsager galten. So sehr M. dieselben lobt, werden Samuel u. A. doch übel gezeichnet: er schmiedet Pläne gegen Saul, weil dieser ihn vom Hohenpriesteramt abgesetzt hatte. (Annet liess später die Unterscheidung von Propheten und Priestern fallen, wodurch die Geschichte noch dunkler wurde.) Nach M. war David eine Creatur der Propheten und Günstling der Priester, ein Genie, aber voll Heuchelei und Treulosigkeit [13]). Ahab und Jesabel sind Patrone der Toleranz und halten den mörderischen Eifer der Propheten (wie Elias) für Verbrechen gegen Naturgesetz und Völkerrecht. Das babyl. Exil ist durch verkehrte Politik selbst verschuldet; seit der Rebellion Davids bekümmerten sich die Propheten wenig um die Sittlichkeit des Volks, das stets unwissend, abergläubisch und gottlos gewesen ist. — Diese Kritik (wenn wir so sagen dürfen) nimmt die kirchlich geltenden Aussagen der pervicacia, puerilitas, ruditas, inscitia des Volkes gründlich beim Worte: wie das Volk, so die Führer. Sie wird ergänzt durch den Grundgedanken der Religion, dass der Gott Israels zwar für den höchsten gehalten wurde, in der That aber nur der rein particulare Schutzgott dieser Nation war: der mosaische Jahve war ein blosses Idol.

5. Das Zeitalter war bereits von deistischen Ideen so durchsetzt und beherrscht, dass man viele Momente und Prämissen dieses kühnen Versuchs nicht zu leugnen wagte: um so eifriger bemühte man sich, die Folgerungen abzuschneiden. Am deutlichsten zeigt dies William War-

---

13) Die biblischen Charactere vertheidigten ausführlich Sam. Chandler und Leland.

burton's berühmtes Werk: die göttliche Sendung Mosis. 1738—1741 [14]), das von deistischer wie von orthodoxer Seite her mannigfache Angriffe erfuhr. Vor Allem machte der Mangel des Glaubens an eine künftige Vergeltung, welchen M. als Hauptinstanz gegen die Göttlichkeit des Mosaismus gebraucht hatte, Schwierigkeiten. Nur Wenige führten die alten Beweise für ein ewiges Leben an, das stets mehr angenommen als begründet worden war, höchstens Socin gegenüber. Viele, so auch Warburton, gaben jenen Mangel zu; aber gerade deshalb ist der Mos. eine Offenbarung, wenn auch nicht die vollkommene. Freilich ist die Einschärfung jener Lehre zum Wohl der bürgerl. Gesellschaft nothwendig. Dass Moses sich den Vorurtheilen des Volkes anbequemte, um dem ägyptischen Aberglauben entgegenzuarbeiten, bestätigt grade seine höhere Sendung. Aegypten war die grosse Schule der Gesetzgebung; die fremden Gesetzgeber wagten nicht davon abzugehen. Wenn Moses es dennoch that, so ist dies nur bei der Annahme erklärbar, dass er mehr als blos menschlicher Gesetzgeber gewesen. Als Theokratie musste der jüdische Staat durch ausserordentliche Vorsehung regiert werden. — Die Controversen, welche sich auch an diesen Versuch anknüpften, erzeugten keine einheitliche Gesammtanschauung.

Alle diese Ideen wurden in Deutschland anfangs nur polemisch beachtet. Seit 1741 werden deistische Schriften vielfach übersetzt und finden Anklang; die Wolfische Philosophie, mit ihrer scharfen Scheidung von theologia naturalis und revelata, fördert dies Eindringen der Freidenker. Es wird nicht aufgehalten durch die lebhaftere Polemik (Lilienthal, Pfaff), vielmehr werden viele ihrer Grundanschauungen nach und nach axiomatisches Eigenthum der Theologen, die sich dann auch zur kritischen und realistischen Schule Hollands viel günstiger stellen. Um dieselbe Zeit löste sich der Deismus in England in Skepsis (Hume) auf und versiegte allmählig, ohne wissenschaftlich überwunden oder angeeignet worden zu sein. Ueber die Literatur s. Lechler S. 450.

§ 55.

Einwirkung und Gebrauch des A. T. in Kirche und Staat.

Da in dieser Periode der religöse Gesichtspunct die höchste Instanz bildet, so scheint der Einwirkung der Bibel resp. des A. T. innerhalb der evangelischen Kirche ein weites Gebiet geöffnet, mehr auf reformirtem als auf lutherischem Boden. Gleichwohl lehrt auch hier eine tiefere Forschung, dass das A. T. weniger Geist und Formen schafft als die geschichtlich gewordenen und werdenden begründen soll. Die kirchlichen Institutionen sowie die

14) Deutsch übersetzt von Joh. Chr. Schmidt. Frankf. 1751—1753. 3 Bde. (Das Werk, auf neun Bücher angelegt, giebt nur sechs.)

politischen Ideen stehen noch unter den mächtigen Nachwirkungen der mittelalterlichen Mischung des gesetzlichen und des freireligösen Momentes. Wo grössere kirchliche Gemeinschaften sich strenge an das Bibelwort in seiner ganzen Breite zu halten suchen, nähert sich Cultus, Sitte, Kirchenregiment leicht dem alttestamentlichen Typus (England). Aber auch das staatliche Dasein ringt mit theokratischen Formen und Ideen. Die ganze israelitische Geschichte muss Zeugniss ablegen heute für ein absolutes Königthum (Jacob I), morgen für strengen Republikanismus (Milton), und erweist sich eben durch diese entgegengesetzte Verwendung als unkräftig, um in diesen Dingen zur Norm zu dienen. Verfolgte Parteien, sowie politische Compromisse (seit 1688) untergraben das theokratische Princip und fördern immer siegreicher eine Regeneration der herrschenden Ideen aus dem innersten Geiste des Christenthums sowie aus dem Wesen der Staatsidee heraus. Hat die Kirche diese Arbeit bisher auffallend vernachlässigt, so fällt sie naturgemäss ausserkirchlichen Richtungen zu, die für Toleranz und Gewissensfreiheit streiten, ohne dass die schwere Aufgabe, die feste Ordnung einer grossen, zumal kirchlichen Gemeinschaft zu wahren, ohne in Gesetzlichkeit zu verfallen, annähernd gelöst wurde. —

Erläuterungen.

1. Was zunächst die Stellung des A. T. im religiösen und kirchlichen Gebiet betrifft, so darf man von seinem Gebrauche keine Rückschlüsse machen auf seine Einwirkung. Die Macht der Verhältnisse behält auch hier die Oberhand: die neuen Formen suchen das Ueberlieferte entweder leise umzubilden oder stossen es heftig von sich. Das evangelische Wesen wird sich äusserlich da am bestimmtesten ausprägen, wo man einerseits mit der Tradition kühner bricht, andrerseits die volle Breite des Bibelwortes als neue Grundlage setzt — also auf reformirtem Boden. Und hier ragt besonders England hervor, sofern die Gemeinschaften hier am grössten sind und am lebhaftesten sich aussprechen. Den Cultus beherrscht hier der Gegensatz der Wahlanziehung und der starren Repulsion — jenes in der Hochkirche, dies bei den meisten Dissenters presbyterianischer Richtung. Die äusserste Einfachheit im Cultus lehnt sich gern an das zweite Gebot des Dekalogs (gegen Bilder), während die reicheren Formen der Staatskirche am salomonischen Tempel eine Stütze finden. Gemeinsam ist den reformirten Kirchen der fast unterschiedslose Gebrauch beider Testamente in der gottesdienstlichen

Rede (der freien wie der gebundenen) und in der Privaterbauung. Das Common-prayer book der bischöflichen Kirche Englands verordnet für jeden Tag zwei Morgen- und zwei Abendlectionen; je eine ist dem A. T. entnommen, so dass dasselbe im Jahre fast vollständig gelesen wird. Der Prophet Jesajas beherrscht die Adventszeit; aber das neue Jahr wird mit der Genesis begonnen. Hier lässt man nur Capp. 10. 11. 36 aus, dagegen Levit. fast ganz ausgen. capp. 18. 19. 20. 26. Aus Numeri c. 11 — 36 sind 18 Capp., gewählt; beim Deuter. fällt nur c. 23 aus. Aus Ezech. sind nur 9 Kapitel entlehnt. Chronik und Hoheslied fehlen ganz, nicht aber Esther. Da die strenge Ausschliessung der „Apokryphen" erst seit der westminster confession 1648 datirt, so darf es nicht Wunder nehmen, dieselben (exc. BB. d. Makkab.) als *ἀναγινωσκόμενα* (mit Athanas. Rufin) behandelt zu sehen. Sie bilden den Schluss des Kirchenjahres vom 27. September (evening lesson) bis 23. November (morn. lesson). Die Psalmen sind das eigentliche Hauptbuch: jeden Monat müssen sie durchgelesen werden als Begleitung der anderen Bibellectionen. Auch sonst sind viele Gebete ihnen entlehnt. Schon früher bildeten sie das eigentliche Gesangbuch der Reformirten, in metrischen und musikalischen Arrangements (Jacques Marot, Jorissen, Lobwasser — für die franz., holl., deutsche Zunge). — Auf luther. Boden bedingte der Perikopenzwang den Ausschluss der alttestamentlichen Texte in den Sonntagspredigten, weniger in den Wochengottesdiensten. Mit besondrer Vorliebe werden sie von den Reformirten gewählt, — und es ist nicht zu leugnen, dass diese Sitte, verbunden mit der völligen Gleichstellung beider Testamente, viel dazu beigetragen hat, die Entwickelung einer gewissen nüchternen Gesetzlichkeit zu fördern. Trug doch schon der Eifer der reformatorischen Heroen, eines Calvin, Farel, Knox, mehr ein Elias- als ein Paulus-Gepräge!

Stärker zeigt sich vielleicht die Einwirkung des A. T. in der Frage über die Sonntagsfeier. Das Gesetz der völligen Arbeitsruhe, welche die Sitte vielfach noch steigerte, ruht ausschliesslich auf der Uebertratragung des alttestamentl. Sabbath auf den Sonntag. Anderswo war man über das „göttliche Recht" dieser Substitution sehr zweifelhaft, selbst völlig orthodoxe Reformirte leugneten es (Andr. Rivetus). Ein abweichendes Princip zeigt diese Ruhe bei den Lutheranern, wo sie der Feier wegen gefordert wird. Bei den Föderalisten (Coccejus) galt der Sabbath als Theil des Ceremonialgesetzes und für abgeschafft im N. B. sammt dem Gebote der strengen Ruhe; daher erlaubten extreme Coccejaner die Arbeit ausserhalb der Gottesdienststunden. Andere motivirten die ganze Sonntagseinrichtung aus dem Recht des Souverains. — In England schloss das Gesetz bei Eingehung der Ehe dreissig Affinitätsgrade aus, z. B. das Weib des Bruders und die Schwester der Frau, viel mehr im Anschluss an die aus dem römischen Gesetz entstandene mittelalterliche Praxis als auf Grund von Lev. 18, das freilich oft herbeigezogen wurde und noch heute widerwillig das Gesetz begründen muss. — Die strengere gesetzliche Sitte bei den Reformirten hat ihren Grund in der festeren Organisation des Gemeindelebens, während auf luth. Boden mehr

das blosse Kirchenthum mit der reinreligiösen Seite ins Auge gefasst wurde. Der umfassende erbauliche Gebrauch des A. T. musste indessen diese Richtung fördern, wenn gleich die Allegorisirung desselben in der practischen Anwendung auch diesen Einfluss milderte.

2. Noch häufiger wird bei Theorie und Praxis in der Regierung[1]) auf das A. T. zurückgegangen, sowohl in rein kirchlicher wie in weltlicher Hinsicht. Wirkt hier das A. T. nicht direct bildend, so hemmt seine Auctorität doch sicherlich Entstehung und Ausbreitung unbefangener Anschauungen. Man schwankt zwischen dem Dilemma, diese direct von Gott ausgegangene theokratische Staats-Form als das bleibende Ideal zu verehren, oder diese Verfassung zu den polizeilichen, durch den N. B. abrogirten Theilen des Gesetzes zu rechnen. Genauer gesehen, war es nur Folge der mittelalterlichen Stellung von Staat und Kirche, wenn seit der Reformation fast durchweg die Regierung eine stark theokratische Färbung empfing. Grade bei Luther[2]) gewahren wir, wie das Princip der Gewissensfreiheit unvermittelt hergeht neben der Staatspflicht, das Evangelium zu fördern und die Epicureos, welche schlechte Lehre verbreiten, zu strafen, wenn nicht am Leibe, doch durch Verbannung. So enge verwachsen schien relig. Bekenntniss und Bürgersinn, dass „ein Irrthum“ nach jener Seite die Garantieen aufzuheben schien, welche der Einzelne der Gemeinschaft schuldet, durch die er Schutz empfängt. Gleichwohl zögert die lutherische Kirche, der Staatsgewalt das Recht der Lebenstrafe zuzuerkennen für religiösen Dissensus; der directe Zwang zur Glaubensänderung wird als päbstlicher Irrthum verworfen. — Auf reformirtem Boden ist zwar etwas mehr Duldung, wo es sich um Dissensus innerhalb der evangelischen Lehre handelt, aber viel weniger gegenüber den Katholiken (selbstverständlich wo ein reformirtes Gemeinwesen die Macht hatte), am wenigsten gegen Ketzer. Den Begriff des Häretikers, mit allen seinen Folgen, nahm man hier am leichtesten herüber, so dass selbst Gisbert Voëtius denselben wesentlich nach katholischen Merkmalen bestimmt[3]). Die Bestrafung des Max Weerli in Zürich unter Zwingli's Augen, die Hinrichtung Servet's in Genf (unter Bullinger's, Melanthon's und fast aller evangelischen Theologen Zustimmung), die des Gentilis in Bern (1566) und des Sylvanus in Heidelberg (1573) gaben jener Auffassung einen blutigen Nachdruck. Zwingli's Ideen waren (Hundesh. S. 98. 101) „nicht ein Erzeugniss naturrechtlicher, sondern positiv alttestamentlicher Anschauungen“. Dagegen weist selbst

1) Hierüber vgl. vielfach das treffliche Werk von Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbes. des Protestantismus. I. Wiesbaden 1864. — Dazu meine Festrede am 22. März 1864: „Die Theokratie Israels“ S. 27 ff.

2) Köstlin, Luthers Theologie II, 556. 559.

3) S. Hundeshagen l. c. S. 111. Auch Seite 113: „So hat sich das theokratische Princip in seiner vollen Consequenz als Aufhebung der Glaubensfreiheit im Staate und Belegung der Ketzerei mit peinlichen Strafen allerdings nur auf reformirtem Boden entfaltet.“

Calov[4]) ein Zwingen zum Glauben ab: haeretici fugiendi, non fugandi (1 Tim. 6, 3); Deus, cujus vicarii sunt magistratus, requirit populum voluntarium nach Ps. 110, 3; Levit. 19, 5; das compelle intrare (Luc. 14, 23) wird viel erörtert. Oeffentliche Kultusübung ist den Dissenters zu verweigern. Nach dem berühmten Rechtslehrer Benedict Carpzov[5]) kann die Obrigkeit unmöglich mehrere Religionen im Staate dulden, da sie sonst Gott nicht von ganzem Herzen zu lieben vermöge — das tolerare dem fovere gleichstellend — unter Berufung auf Josaphat, Josias und andre jüd. Könige, welche „den Götzenkultus" beseitigten. Die Lehre des Territorialrechtes in Sachen der Religion hing damit enge zusammen. „Aus dem Territorialsystem in seiner einseitigen frommen Einkleidung entwickelte sich ein Territorialsystem in sehr profaner Einkleidung" (Hundesh. 468). In den reform. Kirchen üben die theologischen Wortführer eine solche Gewalt, dass selbst Hugo Grotius die Einwirkung der freier stehenden Staatsregierung empfiehlt, wie der Mediciner Thomas Erastus in Heidelberg. Sehr stark verficht Thomas Hobbes diese Rechte des Souveräns. Dagegen nannte erst Spener (Bedenken III, 411) die Caesaropapiam beim rechten Namen und erstrebte eine regenirirte Volkskirche (Hundesh. 472). Von mehr philosophischer Seite steht besonders John Locke für Gewissensfreiheit ein und für das antitheokratische Princip in Staat und Kirche. — Vollends hatten die Socinianer von Anfang an diese theokratische Macht des Staates angegriffen und widerlegt, nicht nur als oratio pro domo sondern auch basirt auf ihre Gesammtanschauung des A. T. Diese verachteten und ausgestossenen Nebenschösslinge der Reformation wurden so die Verbreiter der Ideen von Toleranz und Gewissensfreiheit[6]).

Auch bei den starken Gegensätzen der politischen Ideen wird das A. T. oft in sehr umfangreichem Maasse in Anspruch genommen. Die Idee eines unmittelbaren Stellvertreters Gottes, im Monarchen repräsentirt, schien durch die Offenbarung in höchster Instanz gebildet. In den Schriften Jakobs I. von England (Opera, Londini 1619 folio) tritt dies klar hervor. Sein Herrscherthron ist gleich dem Davids „ein Thron Gottes" (1 Chron. 29, 23), der König vicarius Dei. Die Monarchie ist unitatis particeps deitatisque aemula. Nach Ps. 82, 6 seien ja die Könige Götter. Seine Theorie will er auf die Schrift gründen und räth seinem Thronfolger, die BB. der Könige und die Chronik zu studiren. Keine Revolution sei je von Propheten gebilligt worden. Im „Königsrechte" (1 Sam. 10) sieht er eine buchstäblich erfüllte Weissagung und zieht den Schluss: musste das erwählte Volk Mangel an Freiheit und schlechte

4) Systema locorum theologicorum. Vitemb. 1655. I. p. 171 sqq.

5) Jurisprudentia ecclessiastica s. consistorialis. Lips. 1645. Lib. II. tit. XVII. defin. 266 (Hundesh. 121).

6) Samuel Przipcovius in den cogitationes sacrae 1692: Animadversiones de qualitate regni Christi — und: de jure christiani magistratus. Bibl. fatr. Polon. tom. V. Vgl. Jahrb. f. d. Theol. VII, 753.

Könige ruhig ertragen, um wie viel mehr andre nicht erwählte Nationen! Auch sei es die Aufgabe des Königs, religionem patriam defendere juxta patrias leges, novatores omnes et turbatores punire[7]). Die Rabbinen hatten freilich (vgl. bei Schickard, jus regium) die Monarchie in Israel ähnlich aufgefasst. — Vollkommen entgegengesetzt war die Verwendung des A. T. unter den Republikanern zu Cromwells Zeit. Auch hier musste das A. T. überall Rath ertheilen, nur dass die israelitische Volksfreiheit stets zur Basis genommen wurde; jetzt waren die Royalisten die Kananiter und die Geistlichen der Hochkirche die Baalspriester. Auf beiden Seiten (besonders in dem Schriftenwechsel zwischen Salmasius und John Milton[8])) wird die ganze israelitische Geschichte durchgesprochen und muss Beweise liefern für die Grundsätze beider Richtungen. Der Anwalt der erstgenannten Partei will beweisen: regi licet quod libet; Milton dagegen zeigt, wie das Recht des Volkes durchaus übergeordnet sei den Rechten des Königs. Jedenfalls findet sich bei Letzterem eine viel richtigere Würdigung des geschichtlichen Sachverhaltes als bei dem berühmten Philologen. Grade dieser Streit beweist, wie völlig vergeblich es sei, aus der Theokratie des A. B. Normen schöpfen zu wollen für moderne Conflicte, für ganz andre Völker, für grundverschiedene Staatsverhältnisse. Während bei Jakob I. die biblische Begründung nur mehr ein Beiwerk ist und der Hauptaccent auf andren geschichtlichen und rechtlichen Instanzen ruht, führt in den genannten Streitschriften das theologische Moment den Reigen. Auch ist unverkennbar, dass der kriegerische Geist der Puritaner durch die überwiegende Beschäftigung mit dem A. T. jenen starken Beigeschmack des religiösen Fanatismus, der ihn kennzeichnet, wenn nicht empfing, so doch steigerte. Die durchgängig gleiche Werthschätzung der geschriebenen Offenbarung in der holy bible blieb auch nach diesen Stürmen ein characteristisches Merkmal der reform. Frömmigkeit, vorzüglich in England, wo die Wirkungen sich indess bald nur auf das Privatleben beschränkten. — Die Art, wie in den religös.-polit. Parteien sich die Anlehnung ans A. T. vollzieht, ist in ihrer Verschiedenheit höchst interessant. Die bischöfliche Kirche macht aus dem Staatsoberhaupte eine Art von Papst, der durch die Priester regiert. Aber der Presbyterianismus, der das kingdom of Christ verlangt, ist noch ungleich strenger theokratisch; für Jahve herrscht Christus, anstatt der Priester die Aeltesten. Auch die Unduldsamkeit ist grösser: Gott habe im A. T. keine Duldung verschiedener Religionen gestattet, und das N. T. verlangte dieselbe Einheit uuter den Christen, wie jenes unter den Juden. Schon Knox hatte Maria Stuart widerstanden „wie Saul dem Agag, wie Elias den Baalspriestern". — Lehnen sich diese Formen mehr an die gesetzlich-theokratische Seite des A. T. an, so ihr gewaltiger Gegner, der

7) Vgl. die bedeutsamste Schrift: Jus liberae monarchiae.

8) Vgl. besonders Salmasii defensio regia pro Carolo I. 1650, cap. 2 ff. Dagegen: Joannis Mittonis Angli pro populo anglicano defensio. London 1651 in 12°. Weiteres bei Weingarten l. c. S. 77 ff.

Independentismus, an die prophetische Seite. Anfangs scheint er mit dem rein christlichen Typus Ernst zu machen, aber durch die kriegerische Thätigkeit, wie durch den Gebrauch der Apokalypse kommen die „Heiligen" zu der Ueberzeugung, sie seien „das erwählte Volk" und müssten Daniel 7, 18. 27 ausführen. Selbst Milton fand in ihnen Jes. 11, 9; Num. 11, 29 erfüllt. Damit verträgt sich ebenso gut ihr entschiedenes Toleranzprincip wie ein gewisser Antinomismus — und die Abweisung des Zehnten als a jewish and antichristian bondage, nicht minder die Absicht, die Zeiten der apostol. Kirche wiederherzustellen [9]). Denn jedes chiliastische Ideal eines Gemeinwesens nimmt unwillkührlich theokratische Züge an. In Deutschland beförderte der Pietismus, der in der Betonung des Neuen Bundes seinen lutherischen Character behält, den rein religiösen Bibelgebrauch, und hatte um so weniger Anlass zu jenen irrigen Anwendungen, als er das „Weltliche" überhaupt nicht beherrschen sondern theils ausscheiden theils von Innen heraus verchristlichen wollte. — Die fast feindselige Behandlung des A. T. seitens vieler Deisten, die nothwendige Reaction gegen den judaisirenden Drang jener englischen Frömmigkeit, zeitigt die völlige Ablösung von alttestamentlichen Idealen, welche die rationalistische und kritische Richtung in Deutschland alsdann wissenschaftlich zu begründen sucht.

3. Dass das sechszehnte Jahrh. mit der relig. Tradition gebrochen hatte, zeigt sich auch in der Kunst, vorzüglich in der Malerei, auf evangelischem, wie auf kath. Gebiete. Der rein kirchliche Typus, der den bibl. Gestalten noch hie und da anhaftete, ist jetzt unwiederbringlich dahin. Wohl wählen die Künstler nach Gutdünken auch Stoffe aus dem A. T., wenn auch überaus selten, aber ihre Werke gehören schon zur „Historienmalerei". Naturwahrheit, mächtige Wirkung in Farbe und Gestaltung ist ihr Zweck, das individuell menschliche Interesse das Motiv der Wahl. In den Figuren wird der Ausdruck jener mehr starren, höheren Heiligkeit durch den einer ernsten Grösse der mächtigen Leidenschaft ersetzt, kaum durch den einer tiefen Frömmigkeit. Nur bei Ausschmückung von Kirchen waltet noch die ältere Tradition [10]). Was ächt menschlich rührt und bewegt, wählt man lieber. So die Verstossung der Hagar (Guercino); der Judith giebt Allori († 1621) „medusenartige süsse Wildheit und sentimentalen Grimm" (Kugler II, 378); Roselli malt den Triumph des jungen David. Neben Judith (v. Saraceno u. A.) ist ein beliebter Vorwurf Simson (bei dem schon in der bibl. Erz. das religiöse Moment fast völlig zurücktritt), wie er von Delila getäuscht, von den Philistern überfallen wird (Rubens, Rembrandt). Dem Letzteren gelingen der zürnende Moses, der die Gesetzestafeln zerschmettert, der opfernde Abraham, Tobias mit dem Engel ungleich besser als der rin-

9) Vgl. Weingarten a. a. O. S. 61. 64. 70. 82. 126. 131. 146 (wo Cromwell selbst Jes. 9, 4 anwendet). Ueber den Schwärmer Fr. Giftheil, der ähnliche Ideen hegte, s. S. 100.

10) So malt Guercino († 1666) in die Kuppel des Doms von Piacenza Propheten und Sibyllen. S. Kugler, Gesch. der Malerei II, 371.

gende Jakob. Seine Schüler wirken mächtig durch Lichteffecte (Kugler 432), bei der Hexe von Endor oder beim Traume Jacobs (Joachim v. Sandrart). Die Spanier wählen gerne und mit Glück Moses, wie er Wasser ans dem Felsen schlägt (Pacheco, Juan de las Ruelas, Murillo), aber auch bei ihrem stark ausgeprägten religiös-kirchl. Triebe treffen wir äusserst selten auf alttestamentl. Stoffe. — Auf evangel. Boden ist das Princip der reinen Kirchlichkeit doch, trotz aller Orthodoxie, zu sehr gebrochen, um eine kirchliche Kunst neu zu erzeugen; die Wände der Kirchen brauchen nicht mehr das Bibelwort zu ersetzen. Dagegen liebt man, die Bibeln selbst mit Bildern reichlich zu schmücken, in engem Anschlusse an das Wort der Erzählung [11]. —

---

11) Z. B. Historiae celebriores V. et N. Ti iconibus representatae cum 235 pulch. iconibus a Chr. Weigelio aere inc. 2. voll. Fol. Norimb. 1708.

Siebente Periode.

1750 bis zur Gegenwart.

Kampf und Lösung der Gegensätze.

§ 56.

Allgemeiner Character dieser Periode.

Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ward die theologische Grundanschauung von der Schrift, welche bisher die Arbeiter auf biblischem Gebiete grösstentheils beherrscht hatte, mehr und mehr zersetzt. Das protestantische Princip reagirte gegen die Macht einer heiliggesprochenen Tradition, deren mannigfache Unrichtigkeiten sich nicht länger verdecken liessen. Jene Ansicht enthielt eine apriorische Vorstellung von der Entstehung und Sammlung wie von der Textbeschaffenheit der biblischen Bücher, voll von historischen Aussagen, welche sich doch vor dem Forum der geschichtlichen Forschung als irrig erwiesen. Vor solcher Prüfung brach die überlieferte Ansicht von der Geschichte des Kanons zusammen (Semler). Man fand ferner, der alttestamentliche Text, selbst in seinen consonantischen Bestandtheilen, habe nachweislich im Laufe der Zeit Aenderungen erlitten; als sein Hüter erschien weniger eine stark überspannte göttliche Providenz, als der buchstäbelnde Aberglaube der Juden. Wie in den andern Gebieten der Theologie, so verbreitete sich auch in dem der alttestamentlichen Studien, in denen Deutschland bisher vor andern Ländern stark zurückgeblieben war, »eine freiere Denkweise«. Den Ertrag tüchtiger Forschungen, den Holland und England darboten, über-

nahm es nicht einfach als Erbschaft, sondern suchte ihn mit neu gekräftigtem wissenschaftlichem Geiste zu assimiliren und so energisch zu fördern, dass ihm seitdem die Führerschaft wie in der Theologie überhaupt, so auch im Gebiete jener Studien von allen Kundigen bereitwillig zugestanden wird.

Die menschliche Seite der biblischen Urkunden trat mit derselben Macht in den Vordergrund, wie sie bisher zurückgedrängt worden war. Alle archäologischen und sprachlichen Kenntnisse zum Textverständniss zu verwerthen, erschien als Hauptaufgabe der »grammatisch-historischen« Auslegung. Es entstand eine Scheu vor jeder dogmatisirenden Erklärung. Aufs stärkste von der »orthodoxen« Erklärungsweise abzuweichen, galt bald als günstiges Kriterium einer neuen Auffassung. Gleichwohl schwankte man zwischen der alten Neigung, den biblischen Inhalt ganz nach den Gesichtspuncten des eignen religiösen Bewusstseins zu deuten (dessen bedeutsame Aenderung natürlich auch eben so neue Erklärungen erzeugte) — und dem Bestreben, das rein nationale und alterthümliche Colorit des A. T. in strenger Objectivität zur Geltung zu bringen. — Die literarhistorische Kritik ergründete mit ahnungsreichem, in seiner Emsigkeit jedoch oft fehlgehendem Scharfsinne die Composition der einzelnen Bücher des A. T., deren Entstehung nunmehr von Vielen für ein Werk blindesten Zufalls angesehen wurde. So erschöpfte sich die Reaction gegen die orthodoxe Anschauung nach allen Seiten hin. Allein diese mehr negative Strömung begleitete stets, vollends seit Herder's geistvolle Andeutungen unter den gelehrten Fachtheologen Eingang fanden, eine Richtung zu wahrhaft ergiebiger Arbeit und zu wissenschaftlichem Neubau. Sie war es, welche nicht nur den Text des A. T. als einen (relativ) sehr gut überlieferten erkannte, sondern die auch der Vokaltradition einen ungemein hohen Werth zusprach. Für die Erforschung des sprachlichen und lexikalischen Stoffes begann mit dem zweiten resp. dritten Decennium dieses Jahrh. eine ganz neue Epoche. Die literarische Kritik that die luftigen Hypothesen ab und hielt sich mehr und mehr an das historisch Ermittelte, auch mit geringem Ertrage sich begnügend. Das Volk Israel erschien nicht mehr nur als eine »morgenländische« Nation unter Vielen, wohl gar als die ungebildetste, sondern als Träger einer

weltgeschichtlichen Religion; den Maasstab weltlicher, vollends rein occidentalischer Natur an dasselbe anzulegen, trug man Bedenken.

In eben die Zeit, als jene negative Reactionsströmung ihren höchsten Stand erreichte (Leo, Gramberg), und mitten in die stillere ernste Arbeit des Aufbaues hinein fiel der Beginn einer neuen Richtung, welche, unter der Parole, den Rationalismus zu bekämpfen und auszurotten, die frühere orthodoxistische Anschauung des A. T. grösstentheils zu rehabilitiren suchte. Unfähig, eine Reihe wichtiger historischer Ergebnisse zu leugnen, welche noch die alte Orthodoxie, hundert Jahre zuvor, als für den Glauben grundstürzend verdammt hatte, kehrte sie gleichwohl den dogmatischen Gesichtspunct für Kritik und Exegese in einem Grade hervor, der die wissenschaftliche Arbeit zur blossen Advocatur verurtheilte und sie entweder einer unwahren Sophistik oder einer mystischen Phantastik in die Arme trieb, — beide gleich baar der Fähigkeit zu gediegener Forschung, wie unwillig den Sturz der alten Inspirationslehre anzuerkennen. Begünstigt durch das in der Kirche neu erwachte Glaubensleben, dem sie sich bald mit Geschick und Dreistigkeit als allein treue Führerin in theologischen Dingen aufdrängte, sowie durch mannigfache Strömungen im Staatsleben, vermochte sie nach und nach einen bedeutenden, mehr practischen als theologischen Einfluss zu gewinnen. Der Begründer dieser Richtung musste es aber erleben, dass seine besten Schüler bald eigene Pfade gingen und nicht selten die verlorne Fühlung mit der ächten Wissenschaft wieder zu gewinnen suchten. — Hieraus entstand eine neue mittlere Richtung, welche, mehr auf theosophischen als auf orthodoxen Voraussetzungen fussend, den Schein des Fortschritts durch bizarre Originalität und den Schein der Gründlichkeit durch vielseitiges, mehr oder minder exactes Wissen hervorzubringen weiss, während auch sie gegen den »Rationalismus« Front macht und die ächte Bekenntnisstreue verbürgen will. — Von diesen beiden Richtungen hart und lebhaft bekämpft, die Spuren antiorthodoxer Reaction mehr und mehr abstreifend, ging jene ernste Arbeit der freien und treuen Wissenschaft, gleich unabhängig von Gunst und Ungunst der Zeiten, ruhig ihren Weg und förderte die ächte Erkenntniss des A. T. auf allen Puncten. Gelingt es ihr

noch vollständiger als bisher, den rechten Uebergang zur systematischen wie zur practischen Theologie zu finden, ohne sich selbst im Geringsten untreu zu werden, so gehört ihr allein die Zukunft der ächt wissenschaftlichen Behandlung des A. T. innerhalb der christlichen Kirche. —

Erläuterungen.

1. Die Momente, welche den Uebergang[1]) aus der vorigen in diese Periode vermitteln, und die Ursachen, welche eine bedeutende Aenderung der theologischen Denkweise und damit auch der Auffassung und Behandlung des A. T., vorzüglich in Deutschland, herbeiführten, lagen weniger in Ideen, welche von aussen her (aus England und Frankreich) eindrangen, als in den Factoren des deutschen Protestantismus selbst, welche durch jene Anregungen in lebendigen Fluss geriethen.

a) Der englische Deismus hatte auf die mannigfachen Widersprüche aufmerksam gemacht zwischen dem Geiste der Religion und der einzelnen Züge des A. T. Der französische Skepticismus (Voltaire) unterwühlte dagegen jeden religiösen Glauben und übte, theologisch fast ungefährlich, gleichwohl auf die Gebildeten Deutschlands einen grossen Einfluss aus. Der specifische Unglaube, der hier zu Tage trat, konnte dort mit viel geringerem Rechte als bewegende Ursache gelten. Die nähere Bekanntschaft mit allen diesen Angriffen erzeugt zunächst eine Vertheidigung des Alten, viel seltener Zustimmung. Allein eben jene liess meist die stille Voraussetzung der wesentlichen Identität der Offenbarung des A. und N. T. (auf der die Angriffe fussten) fallen; nur der nationale und geschichtliche Unterschied der TT. lieferte schlagende Defensivmomente, aber auch vielfache Zugeständnisse. Und damit war der bisherige orthodoxe Boden der Anschauung stark verrückt, wenn nicht verlassen.

b) Dazu kommen Reactionen des protestantischen Princips aus dem Schoosse der lutherischen Kirche selbst. Der practischen (Spener) folgte die wissenschaftliche. Die Tradition drohte mit dem Heiligenscheine unantastbarer Auctorität eine erdrückende, jeden Fortschritt hemmende Macht zu werden; die streng kirchliche Anschauung übte schon längst eine unerträgliche Tyrannei. Der Widerspruch gegen dieselbe beruhte meist auf dem Bewusstsein, dass nach evangelischem Princip die Ueberzeugung höher stehe als die Kirchlichkeit und die Wahrheit höher als jede Ueberlieferung. Die Scheu vor jeder „Neuerung" oder neuen Ansicht wich und alle bisher verpönten Meinungen stiegen schnell

1) Vgl. „Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie stattgefunden" — in Tholuck's vermischten Schriften. Hamburg 1839, II, 1—147.

in der Gunst der Theologen, deren Forschungsgeist sich stärker regte. Die stürmischen Kämpfe der Orthodoxen hörten auf; ein seltner Friede waltete in der Theologie; der Pietismus hatte die Frömmigkeit gross gezogen, aber vielfach die Gemüther (selbst wider seinen Willen) von der Gelehrsamkeit abgewandt; nur die hebräischen Studien wurden grade von den Hallenser Pietisten eifrig getrieben — eine Saat der Zukunft. War die Anschauung vom A. T. bisher ganz abhängig von der Dogmatik gewesen, so musste die Umwandlung hier (durch die Wolfische Philosophie stark gefördert) auch dort Wirkungen ausüben. Die blosse Darlegung des Glaubensinhaltes genügte nicht mehr dem erstarkten Wahrheitssinne, der Beweise forderte und in strenger mathematischer Methode das beste Beweismittel zu sehen glaubte. Selbst der Widerspruch gegen dieselbe nährte den Trieb, den Schriftinhalt tiefer zu verstehen. Zugleich wähnte man den reichen Gehalt der „natürlichen Theologie" entdeckt zu haben, deren Erkenntnisswerth selbst die „geoffenbarte" zu übertreffen schien: wie? wenn nun jene allein den Kern des Christenthums und jeder wahren Religion bildete? Endlich verliess selbst die Apologetik viele der dogmatischen Aussenposten und zog sich mehr auf die Schrift zurück, was natürlich den biblischen Studien zu Gute kam. So empfingen diese aus den vornehmsten Gebieten der Theologie Rückwirkungen, durch welche sie in neue Bahnen geleitet wurden.

c) Am folgenreichsten war die allmählige Erweichung der Inspirationstheorie. Sie lag in der Consequenz der Einsicht, dass die supponirte Entstehungsweise der heil. BB. wohl ihren religiösen Werth, nicht aber ihre factisch vorhandne Eigenthümlichkeit erkläre, vor allem nicht die offenbare Verschiedenheit der Darstellung. Selbst der Ruf Augustins: tempora distinguas et scriptura concordabit! war fast vergessen worden. Allein bereits Baier lehrte Akkommodation des heiligen Geistes ad indolem et conditionem amanuensium. M. Pfaff unterschied Grade der Inspiration; die revelatio in ignotis ergänzte sich durch die directio in cognitis und schloss sogar nicht aus die permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis. Carpzov sprach bereits die Zeitströmmung aus, dass die heilige Schrift nur „secundum apparentiam seu veritatem opticam" rede uud keine eigentlichen Wissenschaften mittheilen wolle. Und S. J. Baumgarten[2]) will den Ausdruck amanuenses nicht auf Entziehung der vernünftigen Freiheit deuten; die blosse Benennung der Bücher des A. T. bezeuge Nichts für den Autor, wie bei Esther, Hiob, Josua, Samuel, Ruth, Richter; — Ursache, weil die meisten histor. BB. von mehreren Propheten nach und nach abgefasst sind. Auch Moses habe „ohne Nachtheil der Eingebung" ältere Nachrichten gebraucht und eingewebt. Irrthum in chronol., geogr., histor. Kleinigkeiten, obgleich nicht nachweisbar, würde der Eingebung nicht schaden, deren Art B. ähnlich bestimmte, wie Pfaff. Gleichwohl nahm er, wie Ernesti und Knapp, Verbalinspiration an. Buchner vertheidigt selbst die Inspiration

2) Evangel. Glaubenslehre ed. Semler. Halle 1760. III, 30 ff.

der hebr. Vocale und Accente [3]. Töllner [4] meinte indess, Moses sei in der Wahl der Gegenstände von Gott geleitet, sein Gedächtniss gestärkt worden, damit er sich hinsichtlich der Facta nicht irre; das Gleiche gelte von den Psalmisten und Propheten. Für die andern hist. BB. des A. T. lässt er eine Inspiration nicht gelten. Es war nur eine Weiterbildung althergebrachter Unterscheidungen, wenn Döderlein die Eingebung auf die Glaubensartikel, Augusti gar auf die Fundamentallehren einschränkte. Immer mehr erscheint sie als secundäre Folge der Offenbarung, nicht als besondrer Act, obgleich noch lange „der göttliche Unterricht" ihren wesentlichen Inhalt bilden sollte. Bald indess galt die Schrift für heilig nicht des Ursprungs sondern nur des Inhaltes wegen (Ammon); die heiligen Schriftsteller bewegte Frömmigkeit Deo juvante (Wegscheider), nach Andern gläubige Begeisterung und reine Wahrheitsliebe. — Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts ward die Bibel überwiegend als „Urkunde der wahren Religion" betrachtet; die Frage nach der Inspiration wird auf den religiösen Werth bezogen, allen Ergebnissen der historischen Forschung wird Raum gegönnt. Daher ist sie nur im Zusammenhange mit der ganzen Gottesthätigkeit zu beantworten, vermittelt durch andre Begriffsreihen: Offenbarung, Frömmigkeit, Tradition, Gottes Geist, Gottes Wort, Schrift. Das A. T. insbesondre erscheint als Urkunde der Religion und Geschichte des Volkes Israel; sein religiöser Werth ist durch die Bedeutnng des A. Bundes selbst bedingt, nicht, wie früher, umgekehrt [5] — in wesentlicher Uebereinstimmung mit der orthod. Auffassung der Schrift im locus de verbo divino, aber im Gegensatze zu den alten Prolegomenen. Erst eine sich gläubig nennende Theologie repristinirt (seit 1829) nach Kräften den alten Inspirationsbegriff und beschränkt die Unvollkommenheit des A. T. soweit als möglich, das Eingeständniss physikalischer und historischer Irrthümer möglichst vermeidend und begrenzend — trotzdem dass die eigentlichen Dogmatiker deutscher Zunge die alte Lehre durchweg stark modificirt haben und ihre Vertheidigung Ausländern überlassen (Haldane, Gaussen).

2. Die bedeutsame Aenderung der theol. Anschauung verbreitete zugleich gewisse Ideen, welche auf die Behandlung der Schrift, insbesondere des A. T. einen tiefgreifenden Einfluss ausübten.

a) Die begriffliche und sachliche Unterscheidung zwischen Offenbarung und Schriftentstehung (sowie Schriftinhalt) musste den Boden, auf welchem, und den Sehwinkel, unter dem bisher alle

---

3) Beweis der Glaubensartikel unsrer allerheiligsten Religion. Jena 1769. Vgl. Tholuck a. a. O. II, 87.

4) Die heilige Eingebung der heiligen Schrift. Minden 1771. Vgl. Amand Saintes, histoire critique du rationalisme en Allemagne. Paris 1843 S. 98 ff.

5) Für die neuere Anschauung maassgebend theils Tholuck, „Die Inspirationslehre" (deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1850), — theils R. Rothe, „Zur Dogmatik" Gotha 1863, besonders S. 170 ff.

biblischen Forschungen unternommen waren, stark ändern. Weder ist die heilige Schrift das einzige Medium der offenbarenden Thätigkeit Gottes, noch auch das ausreichende, insofern erst die verstandene, ausgelegte und geistig angeeignete Schriftüberlieferung den göttlichen Willen dem Geiste des Menschen wirklich offenbar macht. Die menschliche Seite der Schrift verlangte ihr Recht — und zwar vor allem hinsichtlich der Erkenntniss ihrer Entstehung. Die Schriftsteller, bisher als selbstlose Durchgangspunkte des Gotteswortes angesehen, erlangten eine um so grössere Bedeutung, je mehr man erst in ihrer apostolischen und prophetischen Begeisterung als solcher die Gewähr für die Inspiration ihrer Schriften erkennen konnte. So ward die literarhistorische oder „isagogische" Kritik ihrer Fesseln entledigt und entwickelte sich um so schneller, als sie recht eigentlich den Gradmesser abzugeben schien für das Schwinden jenes orthodoxen Irrthums. Und darauf gründet sich auch das lebhafte Interesse, mit dem man sie begleitete, sowohl im Beginn der Periode wie in den drei letzten Decennien (dem älteren wie dem erneuerten Traditionalismus gegenüber) — ein Interesse, welches mit ihrem wirklichen Werthe für das Verständniss des A. T. nicht immer im richtigen Verhältnisse stand. Erst beim allmähligen Zurücktreten dieses mehr dogmatischen Interesses lernte man die Schwierigkeiten würdigen, welche die Sache selbst mit sich bringt.

b) Daraus folgte eine schärfere Unterscheidung zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde als zweien verschiedenen Religionen, deren logische Zusammenfassung unter dem Begriff der Einen Offenbarungswahrheit immer stärkeren Bedenken unterliegen musste. Die anfängliche Neigung, den Unterschied zu einem scharfen Gegensatze zu erweitern, bildete den natürlichen Gegenschlag gegen die frühere Vereinerleiung. Israel erschien oft nur wie eine orientalische Nation unter Vielen, deren besondre Grösse zuzugestehen man um so mehr Anstand nahm, als man sie nach den Culturansichten der Gegenwart ebenso beurtheilte, wie die Orthodoxen den Schriftinhalt nach ihrer Dogmatik auslegten. Dieser Widerwille gegen eine höhere Würdigung spiegelte sich auch in der Abneigung wieder, welche Männer wie Hegel und Schleiermacher offen kundgaben und selbst wissenschaftlich zu formuliren suchten. Um so schwerer weicht die Missstimmung einer unbefangenen, ächt religionsgeschichtlichen Schätzung, als auch hier der alte Gesichtspunct der Orthodoxie wieder hervortrat und die Forschung im Einzelnen vom rechten Pfade hinwegzudrängen oder in der Entwickelung aufzuhalten suchte.

c) Einen Einfluss von gleicher Bedeutung übte die Trennung zwischen Religion und Theologie aus, gleichfalls gegenüber der früheren unklaren Vermischung. Sie ging theils von der Neugeburt des Glaubensbegriffs als eines im Gemüthe wurzelnden Lebensprincips aus, welche der ältere Pietismus zwar practisch, aber erst die Folgezeit theoretisch vollzog, theils aus dem neu entzündeten Forschungsgeiste, der den Kampf gegen alle Vorurtheile als seine Hauptaufgabe ansah. Sie brach sich im Wesentlichen Bahn sowohl durch Schleiermacher als durch

die verschiedenen philosophischen Schulen (Jakobi, Fries, Hegel), denen gegenüber indess die Religion oft um ihre selbständige Bedeutung und die Theologie um ihren Rang als wirkliche Wissenschaft zu kämpfen hatten. Die Folge jener Trennung war ein durchaus rücksichtsloses Geltendmachen der rein wissenschaftlichen Principien, als der alleinigen Methode die Wahrheit zu finden. Diese Stellung erschien auch allein protestantisch correct, sofern es keine rein kirchliche Auctorität als Gebieterin über die Wahrheit geben könne und keine Inspiration eines hierarchischen ordo, der sie endgültig auf übernatürlichem Wege erführe und feststelle. Alle Versuche, die Kirchlichkeit der theologischen Forschung in die erste Linie zu stellen, waren auf evangelischem Boden Anachronismen und Selbstwidersprüche. Solche Bestrebungen fanden ihren Anlass, wenn auch nicht ihr Recht in der Befürchtung Vieler, den wissenschaftlichen Principien wirklichen Wahrheitsgehalt opfern zu müssen. Gleichwohl bricht sich im letzten Decennium die richtigere Ansicht Bahn, dass die wahre Forschung und gesunde Kritik mit dem geistlichen Leben der evangelischen Kirche nicht nur Hand in Hand gehen, sondern auf dasselbe auch höchst günstig wirken könne [6]), und spiegelt sich wieder in der regeren Betheiligung an der sogen. „biblischen Theologie des A. T.“, welche die Brücke schlägt von der Exegese zur Dogmatik.

3. Die Hauptgruppen innerhalb unsrer Periode sondern sich weniger chronologisch als sachlich. Denn bedeutsamere Aenderungen greifen nicht sofort epochemachend ein, und bestimmter hervortretende Wendungen erweisen sich nicht immer als Fortschritte. Demnach wird der doppelte Gesichtspunct, unter dem das Alte „Testament“ gefasst werden kann, nach Form und nach Inhalt, als Urkunde und Schrift — sowie als Offenbarung und Religion den Haupttheilungsgrund abgeben. Im ersten Abschnitte wird jetzt das Sprachliche und Antiquarische in die erste Linie treten, weil es in viel grösserem Maasse als zu jeder andern Zeit die Hermeneutik und Exegese bedingt. Die literargeschichtliche Kritik erweitert sich zu einer besondern, anerkannten Disciplin; in ihr vollzieht sich am deutlichsten die Revision der orthodoxen Ueberlieferung. Wir stellen sie der Exegese selbst voran, weil sie erst gegen das Ende der Periode so weit ausgebildet ist, um von den Einzelergebnissen der Auslegung kräftigere Anregungen zu erfahren und dadurch eine richtigere Stellung zu empfangen. — Im zweiten Haupttheile, der berichtet, wie der Inhalt des A. T. aufgefasst wurde, dominirt nicht mehr wie früher, oder nicht so ausschliesslich der Gesichtspunct der Offenbarung. Dieser Inhalt stellt sich nämlich theils als

---

6) Ein schönes Zeichen hiervon sehen wir in dem Vortrage von Eduard Riehm: Die besondere Bedeutung des A. T. für die relig. Erkenntniss und das relig. Leben der christlichen Gemeinde. Halle 1864. Aehnlich Schlottmann: über die Bedeutung des A. T. für die christliche Erkenntniss und die christliche Bildung überhaupt — in den Verhandlungen des Barmer Kirchentags von 1860.

blosse Geschichte des Volkes Israel dar, welche sich aus ihrer mehr dogmatischen oder mehr antiquarischen Vereinzelung befreit und zu einer hochwichtigen Disciplin heranreift, theils als Religion, in welcher dann das Offenbarungsmoment mehr oder minder zu seinem Rechte gelangt. Hier entfaltet sich auch die religiöse und theologische Auffassung des A. T. am deutlichsten; mehrere verschiedene Richtungen gruppiren sich je nach den Gesichtspuncten, unter denen sie die Religion Israels auffassen und spiegeln sich zum Theil wieder in der mannigfachen Behandlungsweise jener neu entstandenen Disciplin, der biblischen Theologie des A. T., welche recht eigentlich die Ablösung vom Dogma repräsentirt und doch auch den vollen eigenthümlichen Werth des Alten Bundes unverkürzt zur Geltung gelangen lässt.

4. Wir haben (in runder Zahl) das Jahr 1750 als Scheidepunct angenommen. Sehen wir auch von der Thatsache ab, dass mit dem Beginn dieses Jahrzehends die deistischen Schriften nicht nur um der Apologeten sondern auch um ihrer selbst willen Eingang fanden, so zeigt es uns überdies die beiden, den Anfang der neuen Epoche characterisirenden Gelehrten — Joh. David Michaelis und Joh. Salomon Semler — in Stellungen, welche ihnen die Gelegenheit zu bedeutsamerer Wirksamkeit gewährten. Jener wird 1750 als Orientalist Prof. ordin. in Göttingen[7]) und beginnt im Jahre darauf die Veröffentlichung von einflussreichen Studien; und Semler erhält 1751 den Ruf nach Halle. Denn nicht einzelne durchschlagende Werke machen hier Epoche, sondern die wirkenden Persönlichkeiten selbst sind es, welche die vollzogene Wendung des theologischen Geistes repräsentiren. Büsching endlich entwirft schon 1755 (in seiner Inauguraldissertation) die Idee einer rein biblischen Theologie.

A. Die Urkunde oder die heil. Schrift des A. T.

I. Die sprachliche Seite.

§ 57.

Die Grammatik der hebr. Sprache.

Die Andeutungen von Albert Schultens verwerthete mit Talent Schröder in einer viel gebrauchten Grammatik, ohne den Einseitigkeiten des Meisters blindlings zu folgen. Auch in Deutschland sucht man durch maassvolle Benutzung der rechten Quellen

---

7) Eichhorn sagt richtig (Allg. Bibl. der bibl. Lit. III, 860) in dem interessanten Aufsatze über Michaelis' literarischen Character: „Die Krisis seines Geistes — aus dem Schüler der Hallenser zu einer freieren Richtung — fällt in die Jahre 1750 – 1752".

die grammatische Kenntniss selbständiger zu machen (nach dem Vorgange von Chr. Bened. Michaelis), während die Danzische Methode nur selten noch Anhänger findet. Eine Reihe von Bearbeitungen der Grammatik beweist indess noch grosses Schwanken, bis endlich Gesenius (1813, vornehmlich 1817) mit bedeutendem Geschick und auf breitester Grundlage den Ertrag aller dieser Arbeiten zu vereinigen und trefflich zu verwerthen wusste. Unterdessen machte aber das Sprachstudium im Allgemeinen und vorzüglich die Einsicht in das organische Gefüge und in das innerste Leben der Sprache sehr bedeutende Fortschritte, von denen auch die hebräische Sprachlehre Gewinn zog. Eine derartige Erfassung der Sprache in ihrer lebendigen Bewegung und nach ihrer vollen Eigenthümlichkeit, mit Beseitigung aller mechanischen oder willkührlich erfundenen Formeln, liegt den epochemachenden Leistungen Ewalds auf sprachlichem Gebiete zu Grunde, der in stets verbesserten Umarbeitungen seiner krit. Grammatik (seit 1827) die Ergebnisse eindringender exegetischer Forschungen und einer Sprachenkenntniss von seltnem Umfange niederlegte. Mehr an die Art von Gesenius anknüpfend förderten theils Hupfeld theils und vor allem Justus Olshausen die hebr. Grammatik, welcher letztere das Arabische, als die relativ sicherste Basis zum Verständniss der hebr. Sprache, mehr als hisher geschehen, in den Vordergrund rückte. Daneben vermochten die eigenthümlichen Versuche andrer Forscher (Stier, Freytag, Delitzsch) sich weniger Anerkennung zu erringen.

Erläuterungen.

1. In die neue Bearbeitung der Grammatik und Rhetorik in Glasius' philologia sacra suchte zwar Dathe (1776 in 8) die neueren Forschungen zu verweben; doch genügte das Werk nicht den gesteigerten Ansprüchen einer neuen Zeit. Mehr geschah dies von W. Schröder, der ausgesprochener Maassen die institutiones von A. Schultens popularisiren wollte [1]). Diesen practischen Zweck erreichte er für seine Zeit

1) Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae in usum studiosae juventutis edidit Nicol. Guil. Schröder. Groningae 1766 (dann 1778, 1784, Ulm 1792). Ein zeitgenössisches Urtheil s. bei Ernesti, Neue theol. Bibliothek VII, 441 ff.

in hohem Grade: er ist klar, wohl geordnet, nicht überladen. Hinsichtlich der Stellung der Lehre vom Nomen folgte er wieder den jüdischen Grammatikern und stellte sie hinter das Verbum, mehr einem Winke als dem Beispiele von Schultens folgend. Auch zeigt sich schon das Bestreben, die fremdartige, aber hergebrachte Schablone des lateinischen Sprachgefüges zu verlassen und die Eigenthümlichkeit des Semitischen mehr zur Geltung zu bringen. Seine didactische Absicht motivirt es, dass er die Spracherscheinungen nicht vollständig sammelt, deren Erklärung auch noch sehr in den Anfängen liegt; die Regeln sind oft nur umschreibende Darstellung jener Erscheinungen selbst. Er redet noch von zwei Temporibus und unterscheidet als Modi den Indic. und Subjunctiv, zugestehend, dass dieselben sprachlich fast nie verschieden seien, ebenso von verschiedenen Formen des Gerundiums und von Casus, deren Abwesenheit im strengen Sinne des Wortes ihm nicht entgeht. Das sog. Futurum wird ihm zu einem Proteus, der jede temporelle Besonderheit im Sprachgebrauche einbüsst. Als Paradigma stellt er (statt des Danzischen קטל) פקד auf. Die „Verba imperfecta“ entbehren einer verständlichen Herleitung, wie überhaupt das mechanische Regelwesen vorwaltet. — Nicht ohne Werth waren die Einzelforschungen von Simonis[2]) und Hirt[3]). Wie der letztere sich noch an Danz anlehnt, so suchte auch Meiners dem Morensystem desselben eine neue Wendung zu geben[4]). Er fasst nicht wie Danz die Vokale ins Auge, sondern die ganze Silbe: nicht das geschriebene, sondern das lebendige, das gesprochene Wort ist ihm Ausgangspunct und Regulativ; daher fällt bei ihm eine besondre Schätzung der Vokale, abgesehen von den Consonanten, fort. Trotz dieser offenbaren Fortschritte zeigt sich seine künstelnde Willkühr sogleich in den grundlegenden Hauptregeln. — Dagegen verriethen die Observationen von Storr[5]) einen tieferen Einblick vorzüglich in die Syntax, nicht ohne die Mängel, doch auch mit den Vorzügen der holländischen Schule. — Hezel[6]) benutzte fleissig die semitischen Dialecte zu Fingerzeigen für das Verständniss mancher Spracherscheinungen und suchte auch die ungewöhnlicheren Verbalformen vollständig darzustellen und herzuleiten. Joh. Severin Vater[7]) gab eine sehr tüchtige Kritik des Danzischen Systems (in der Vorrede s. Grammatik), dessen Zasummenhang mit einer sehr künstlichen Auffas-

---

2) Introd. gramm. crit. in ling. hebr. 1753; Arcanum formarum nominum linguae hebraeae 1735 in 4.

3) Syntagma observatt. philol. crit. ad linguam V. T. pertinentium. Jenae 1771 in 8.

4) Die wahren Eigenschaften der hebr. Sprache 1748; und als Fortsetzung: Auflösung der vornehmsten Schwierigkeiten der hebr. Sprache 1757.

5) Observationes ad analogiam et syntaxin hebr. pertinentes. Tubing. 1779 in 8.

6) Ausführliche hebr. Sprachlehre. Halle 1777.

7) Hebräische Sprachlehre. Leipzig 1797.

sung der Spreche gut durchgeführt wird. Die Fülle seiner Paradigmen (er unterschied 13 Klassen der Nomina), durch die er die Regeln über Vokaländerung beseitigen wollte, lässt zwar die Spracherscheinungen selbst gut übersehen, verdeckt aber die Bildungsweise. Jeden Haupttheil beginnt er mit einer „philos. Einleitung“, auf die er selbst grossen Werth legt (Vorrede S. 48 Anm.), und welche in der That ein kräftiges Streben nach sprachwissenschaftlicher Tiefe bezeugt, wenn gleich, um Anderes zu verschweigen, schon allein die Vorstellung von „Erfindung der Sprache“ den Blick verschleiern oder vom rechten Wege ablenken musste. Storr's Observationen hat er umsichtig verwerthet[8]). Er beseitigte auch völlig die orthodoxen Vorstellungen über Vokale und Accente, welche noch vereinzelte Vertheidiger fanden. Hatte ihr hohes Alter doch noch J. D. Michaelis (freilich 1739) zu erweisen gesucht, wenn auch mit einiger Zurückhaltung und auf Schultens zurückgehend. Die Versuche von Spitzner[9]), Bucher[10]), L. Ibenthal (1771) auch die göttliche Auctorität der Vokale und Puncte zu erhärten, muthete die Zeitgenossen bereits wie ein Anachronismus an. — Die Grammatiken von J. D. Michaelis (zuerst 1743, zuletzt 1778), von Gottfried Haase (1750), von Simonis (vgl. oben), Steinersdorff (3. Aufl. 1772), Pfeifer (Erlangen 1789), Hasse (Jena 1786), Jehne (Altona 1790), Wetzel (Berlin 1796), Weckherlin (Stuttg. 1797), Hartmann (1798), Jahn (in lat. Sprache, dritte Ausg. Viennae 1809) — enthalten wohl hie und da manches Tüchtige und Eigenthümliche, bezeichnen aber im Wesentlichen keinen Fortschritt und verfolgen meist nur didactische Zwecke[11]).

2. Das kleine Lehrbuch der hebr. Sprache von Gesenius[12]) zeigte zwar sogleich ein originales Studium der Sprache nach gesunden Principien, sowie grosse Klarheit und Gewandtheit der Darstellung, verleugnete indess in seiner ersten Gestalt (Halle 1813) keineswegs den Zusammenhang mit früheren Arbeiten, namentlich mit Schröder, Hezel, Vater. Immerhin genügte allein sein pädagogischer Werth, nicht nur um die andern Lehrbücher schnell zu antiquiren, sondern sogar um auf Jahrzehende hin jede bedeutende Concurrenz nach dieser Seite hin fernzuhalten. — Seinen hohen Ruf als Grammatiker verdankt Gesenius indess erst seinem

8) Eine genauere Darlegung s. bei G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterkl. V, 135—139, nach welcher Vater „gewissermassen unter den hebr. Grammatikern Epoche macht“.

9) Vindiciae originis et auctoritatis divinae punctorum vocalium et accentuum in libris V. Ti ... a Spitznero. Lipsiae.

10) Bucher, Beweis des Glaubensartikel. Jena 1769. Vgl. Eichhorn, Allg. Bibl. der bibl. Lit. V, 681. — Andere Schriften von Dupery (1775), von Norberg (1784) und die Abh. v. Trendelenburg (Repert. f bibl. Lit. XVIII) s. bei Eichhorn, Einl. ins A. T. 1823. I, 243; im Zusammenhange in Rosenmüller's Handbuch der Lit. der Kritik I, 580—587.

11) Ueber einen Theil dieser Literatur vgl. Eichhorn, Allg. Bibliothek d. b. L. VIII, 642 ff.

12) Geb. 1786, gest. 1842, seit 1810 Prof. d. Theol. in Halle.

grösseren Werke [13]). Die grammatischen Erscheinungen sind hier mit grösster Treue und Vollständigkeit gesammelt und geordnet. Der Unterschied des ersten Modus in a und o, die Arten des „Futurums", die Bedeutungen vieler Nominalformen sind hier zuerst beobachtet oder richtiger gewürdigt. Er dringt in die Besonderheiten des älteren und des späteren Sprachtypus, sowie des poetischen und prosaischen Colorits ein, wofür seine Vorgänger kaum ein Organ besassen. Die Lesarten des Ketib verwerthete er zur Entdeckung mancher ächt hebräischen Bildungen. Fast noch bedeutender erscheint er in der Benutzung der orientalischen Dialecte, wobei ihm das treffliche Werk von Silvestre de Sacy (Grammatik der arab. Sprache P. 1810) sehr zu Hülfe kam. Denn so laut man seit Schultens die Benutzung der Dialecte gefordert hatte, so war dies doch mehr in lexikalischer als in grammatischer Hinsicht geschehen. G. wies nach, wie eine Reihe scheinbar anomaler Formen dadurch als Trümmer oder auch als elementare Anfänge ächter und normaler Bildungen erschienen. Neben der arab. Schriftsprache verglich er auch die Vulgärsprache, sowie alle dem Hebr. zunächst liegende Dialecte, das Aramäische, Samaritanische, Phönizische (Punische) und das Aethiopische. Kein Wunder, dass sich daraus viele eigenthümliche Erklärungen ergaben. Das Werk, noch heute von hohem Werthe, stellte die Wissenschaft der hebr. Sprache auf den Boden der realen Linguistik und verbannte mit einem Schlage alle todte Speculation allen unfruchtbaren Scharfsinn im Aufsuchen von Regeln, die doch kein treues Bild der Sprachgesetze geben, alles philosophirende Rathen.

3. Blieb sonach für die umfassende Beobachtung der Spracherscheinungen zunächst kaum noch etwas Bedeutendes zu thun übrig, so gestattete und forderte doch die rationale Seite um so grössere Fortschritte. Im Gefolge der Romantik regte sich das Bedürfniss, die menschliche Sprache im Allgemeinen (und demgemäss auch jede einzelne) im innigsten Zusammenhange mit der Bildung und Selbstentfaltung des menschlichen Geistes zu erfassen. Die Sprache erschien jetzt als ein nothwendiges Kulturerzeugniss, lebendig erwachsen aus den Tiefen des nach Klarheit und richtiger Selbstdarstellung ringenden Geistes — als Organismus. Vor allem bildete das Gebiet der indoeuropäischen Sprachen mit seinen reichen und wundersamen Verwandtschaftsverhältnissen für die linguistische Forschung eine weite Palästra, für das tiefere Verständniss alles Sprachlichen eine unerschöpfliche Fundgrube. Und je mehr sich der Gesichtskreis der Glottiker ausbreitete, um so prägnantere, schärfere und individuellere Züge erhielt nun jede einzelne Sprache — im Vergleich mit der Gesammtheit aller Sprachen wie ihrer nächsten Schwestern. Auf der Höhe dieser Forschung steht hinsichtlich des Hebräischen die Forschung von Heinrich Ewald [14]). Seinen epochemachenden

13) Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache. Leipzig 1817 in 8 — zwar in zwei Theilen, aber mit durchlaufenden Paragraphen und Seitenzahlen.

14) Aus seiner Kritischen Grammatik (zuerst 1826, bedeutend erweitert

Leistungen gegenüber erscheint Gesenius' Werk leicht, sobald man nicht die frühere Zeit in vollen Betracht zieht, mehr als leuchtender Abschluss einer Vergangenheit, denn als Grundlage für einen Neubau. E. forderte vor Allem eine genaue (nicht jene flüchtige, mit Grammatik und Lexikon schnell befriedigte) Bekanntschaft mit den andern semitischen Literaturen: erst, wenn man hier heimisch geworden, lasse sich das Hebräische in seiner ausgeprägten Eigenthümlichkeit klar erkennen. Gleichwohl richtete er in den ersten Ausgaben sein Augenmerk mit einer gewissen Ausschliesslichkeit auf das Hebräische und zog erst später die Sprachvergleichung direct in den Kreis seiner Darstellung. Er selber, der als Orienalist ersten Ranges glänzt und dem mächtigen Fortschritte dieser Studien eifrig folgt, ja oft den Weg weist, erfüllt jene Forderung um so mehr, als auch eine Fülle andrer Sprachkenntnisse ihm zu Gebote steht, wovon jede neue Bearbeitung seines Werkes Zeugniss ablegt. Dabei spürt er mit eminentem Feinsinne gleichsam den Pulsschlag des Sprachlebens: neben der Gleichartigkeit der Idiome erscheint demgemäss eine grosse Zahl characteristischer Züge, die früher kaum geahnt waren. Einer Analyse bedarf es kaum, da das Werk in Aller Händen ist — sowenig die Art der Darstellung, durch die Schwierigkeit des Objects wie durch die Tiefe der Forschung gleichmässig bedingt, vielen Lesern das Verständniss erleichtert, denen er jedoch durch Herausgabe eines compendiösen Lehrbuchs zu Hülfe kam. Eins der hervorstechendsten Merkmale ist die gänzliche Entfernung aller jener dem Bau des Lateinischen entlehnten Termini, welche eine Menge ganz irriger Vorstellungen mit sich führten und deren Beseitigung sofort eine grosse Anzahl von Regeln unnütz machte. (Das Lehrbuch von Gesenius, obgleich in 10. Auflage (1831) gründlich umgearbeitet, empfing nach dem Tode des Autors durch Rödiger — seit 1844 eine neue Gestalt, indem dieser die wichtigsten Grundanschauungen von Ewald adoptirte, so dass die neuen Auflagen (zwanzigste 1866) sich sehr bedeutend von den alten unterscheiden.)

4. Gleichwohl enthielt die mehr empirische Methode zu viel Wahres, um ganz antiquirt zu werden, vor allem, wenn sie durch tüchtige linguistische Untersuchungen einen soliden Unterbau empfing. So leistete Herm. Hupfeld höchst Bedeutendes in der Lautlehre; seine Forschungen

---

1837) erwuchs später das „ausführliche Lehrbuch der hebr. Sprache des Alten Bundes" Leipzig 1844, das 1855 und 1863 in stark vermehrten Auflagen erschien. Daneben edirte er ein kleines Lehrbuch für Anfänger. — Seine Grundsätze sprach er in der Abh. „über die neuere Art der hebr. Grammatik" (Zeitschr. f. d. Morgenland I, Heft 3. Oct. 1837) aus. Ueber seine Stellung zu Gesenius vgl. Zellers theol. Jahrb. 1843, 4. und Gött. gel. Anz. 1843 Decbr., sowie Vorrede zu seiner Grammatik von 1844. Sehr wichtige Forschungen, vor allem zur Gesch. der hebr. Gram. und Lexikographie, veröffentlichte er mit Leopold Dukes als „Beiträge zur Gesch. der Sprachwissenschaft des A. T.'s" 1844.

über das Alter der hebr. Vocale, weniger die über die Gesch. der Schrift, sind abschliessend zu nennen. Leider blieb seine Grammatik, eine willkommene Ergänzung zu Ewald, ein vielversprechender Torso [15]). Auf die älteste Gestalt des Hebräischen zurückgehend und den Bau des Arabischen stärker berücksichtigend als Andere vor ihm, lieferte Justus Olshausen ein „Lehrbuch der hebr. Sprache [16])" — viele Spracherscheinungen neu erklärend und mehr historisch-comparativ als sprachphilosophirend. Dadurch gewinnt die Sprachvergleichung sicheren Boden und die Extreme der blossen Empirie wie der willkührlichen Deutung bleiben gleichmässig fern, wenn gleich über die dem Arabischen angewiesene Stellung bei den Forschern noch Zweifel übrig blieben. — Neben solchen hervorragenden Leistungen [17]) treten andere mehr zurück. In einer didactisch glücklichen Weise versuchte Nägelsbach [18]) die Vorzüge der Gesenius'schen Darstellung mit Ewald's Tiefe zu vereinigen, nicht ohne Eigenes hinzuzufügen. Andere kleinere Versuche (Schubert, Vosen) genügten kaum elementaren Bedürfnissen. Ueber die grösste Zahl dieser mehr elementaren Hilfsmittel ragt jedoch Arnold's Formenlehre der hebr. Sprache (1866) durch feinen Blick, selbständige Belesenheit und glückliche Combinationen bedeutend hervor. Mehr durch das Streben nach Eigenthümlichkeit als durch Güte und Richtigkeit der Behandlung zeichnete sich der als Arabist berühmte Freytag aus, dessen Lehrbuch [19]) dem Bildungsgange der Sprache selbst folgen und die nothwendigen Ursachen der Sprachbildung deutlich darlegen will, — sich aber keinen Eingang verschaffen konnte. — Die Neigung der Zeit, das Begreifliche auch für wirklich und das geschichtlich Erwiesene nur für möglich zu halten, wie sie (seit 1820) die „Restauration" auf allen Gebieten begünstigte, liess auch die altorthodoxe Ansicht von der hebr. Sprache, als der alleinheiligen, Anhänger finden. So bei J. F. v. Meyer [20]),

---

15) Schriften: Exercitationes aethiopicae 1825. De emendanda lexicographiae semiticae ratione commentatio. Marburgi 1827 in 4. Ueber Lautlehre s. Jahn's Jahrb. der Phil. u. Päd. 1829, 4. Heft; zur Theorie der hebr. Grammatik vgl. Theol. Stud. u. Krit. I, 3. Kritik der hebr. Elementarlehre in der Zeitschr. Hermes, Band XXX. Von seiner Gramm. erschienen die 8 ersten Bogen Kassel 1841.

16) Buch I: Laut- und Schriftlehre. Buch II: Formenlehre. Braunschweig 1861. Die Syntax soll später folgen. Eine gründliche Recension von Nöldeke s. in Benfey's Orient und Occident 1862.

17) Einzelforschungen waren seltner: Dietrich, Abh. zur hebr. Grammatik. L. 1846; weniger tüchtig: Prüfer, Beiträge zur Grammatologie 1847.

18) Hebr. Grammatik als Leitfaden für den Gymnasial- und akademischen Unterricht. Leipzig 1856; 2. Aufl. 1862.

19) Kurzgefasste Grammatik der hebr. Sprache für den Schul- und Universitätsgebrauch nach neuen Grundsätzen gearbeitet. Halle 1835.

20) Vgl. Wahrnehmungen einer Seherin I, 121: „Die Sprache der Semiten — und warum nicht gradezu der hebräische Dialect? — lässt sich als das

Molitor[21]), Stier. Der letztere gab dieser Idee in einem Lehrbuch der Grammatik Ausdruck[22]). Die Redetheile werden aus Gen. 2, 19. 20. hergeleitet. „Die ganze Sprache lauter Namen, aber lauter solche, wie die schöpferisch rufenden und herrschenden Nennungen Gottes; die erste Erkenntniss ist durch den Fall verdunkelt, aber in der hebr. Sprache ist der naturgemässe Entwickelungsgang und Zusammenhang am deutlichsten bewahrt" (§ 27). Auf Grund dieser Anschauung wies er theils alle Vergleichung mit andern, selbst mit semitischen Schwestersprachen ab, sofern dieselbe für die Grammatik bei weitem weniger ergiebig sei als für die Lexikographie (Vorrede XI), theils schickte er neue sprachphilosophische Räsonnements dem concreten Stoffe voraus. Die Beobachtung des Sprachlichen ist genau, wenn auch nicht immer eigenthümlich, sofern er sich viel an die alten Formen anschliesst und Ewald's Entdeckungen meist bekämpft oder ignorirt, sehr selten billigt. Das Nomen stellt er wieder voran; die Vokale und Lesezeichen sind ihm „ein längst schon im Geheimen dagewesenes, nicht ohne göttliche Offenbarung oder Leitung entstandenes subjectives Vehikel der Ueberlieferung, später nur veröffentlicht und verallgemeinert, nicht erfunden, aber auch nicht inspirirt, und noch völlig rein erhalten[23])". Für die Nüancen in der Bedeutung der einzelnen sog. Conjugationen erfindet er eine Fülle scholastisirender Termini, ohne dass diese den wirklichen Sprachgebrauch treu abspiegeln oder erschöpfen. Bei weniger Misstrauen gegen die Vertreter der „natürlichen" Sprachentstehung hätte sein Scharfsinn wie sein sprachliches Feingefühl mehr Brauchbares geleistet. Demgemäss schlossen sich selbst die Leute seiner Richtung (bes. Hengstenberg) im Grammatischen mehr an Ewald und Gesenius an.

Anm. Das Ausland verdient hierbei kaum eine Andeutung, sofern es entweder nur deutsche Arbeiten reproducirt oder hinter dem Stande der grammatischen Forschung weit zurückbleibt. Viel gebraucht wurde a grammar of the hebrew language (London 1827 in 8) von S. Lee; andere von Hurwitz (etymology and syntax of the h. l. 8. Lond. 1831) und Nordheimer (critical grammar

---

reinste Ueberbleibsel der Ursprache des gefallenen Menschen ansehen, während die erste Natursprache sich nur gleichsam in ihr absetzte, materialisirte".

21) „Es muss doch, wenn die Bibel das Buch der göttlichen Offenbarung sein soll, die hebr. Sprache ein zwar geschwächter, verkörperter aber doch treuer Abdruck jener ersten reinen Ursprache sein" Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frankf. a. M. 1827. S. 329 ff., besonders 375 — 516.

22) Neu geordnetes Lehrgebäude der hebr. Sprache. Nach den Grundgesetzen der Sprachentwickelung als durchgängige Hinweisung auf eine allgemeine Sprachlehre dargestellt v. Rudolf Stier. Leipzig 1833. (Neu ausgegeben: Berlin 1849).

23) „Wir erkennen in wohlbegründetem Glauben, dass Gott der den Geist der heil. Schrift verlierenden Synagoge noch besonders zur treuen Ueberlieferung ihres Buchstabens an die Kirche Christi beigestanden habe." S. 13. 14.

of the h. l. 2 voll. Newyork 1838) weniger. Unbedeutend war die hebr. Gram. des Franzosen Bonifas (Prof. z. Montauban). — Dagegen wurden von jüdischer Seite durch Publikation älterer Werke treffliche Beiträge zur hebr. Sprachkunde dargeboten, wobei die Namen Fürst, Lippmann, Goldberg, Dukes, Biesenthal, Pinsker, Rapoport, der beiden Luzzatto, Polak, Geiger u. A. hervorragen. Vgl. das Literaturblatt des Orients, die jüdischen Zeitschriften von Geiger und Frankel, und die kleine Uebersicht in d. Zeitschrift d. D. morgenl. Gesellschaft XX, 197 ff. Ihre Schriften in d. Bibliotheca judaica von Jul. Fürst. Leipzig 1863.

§ 58.

Die hebräische Lexikographie [1]).

Auf den sichern Grundlagen von A. Schultens ward rüstig fortgebaut. Aufgabe wie Mittel der hebr. Wortforschung suchte man mit einer so besonnenen Gründlichkeit und mit so weitem Umblick zu erfassen wie nie zuvor. Grössere logische Schärfe in den nöthigen Unterscheidungen wie in den Zusammenfassungen, sowie eine auf breiter Kenntniss ruhende Verwerthung der Dialecte zeichneten das Wörterbuch von Simonis aus, vollends in der Bearbeitung von Eichhorn. Einzelne Irrungen (Hezel, Boysen) konnten den Fortschritt nicht aufhalten (J. D. Michaelis). Auch hier machten die Leistungen von Gesenius Epoche, zumal derselbe in den neuen Ausgaben seiner Wörterbücher mit den gesteigerten Ansprüchen der Zeit sowie mit der gründlicheren Kenntniss des Hebräischen Schritt zu halten wusste. In dem grossen Thesaurus vereinigte er den Gesammtgewinn der hebr. Wortforschung in so ausgezeichneter Weise, dass fernere tüchtige Fortschritte auf dem fest gebahnten Wege allen Mitforschern wesentlich erleichtert wurden. Der mächtige Aufschwung der Exegese, durch solche grossartige Hülfsmittel recht eigentlich vermittelt, ermöglichte zwar bald in vielen Einzelnheiten richtigere Erkenntnisse, und liess, ohne das ältere Werk zu antiquiren, neue lexikographische Werke als dankenswerth erscheinen. — Die Hülfsmittel der Wortforschung erfuhren wenigstens theilweise glückliche För-

1) Zur Geschichte derselben vgl. Vater, hebr. Sprachlehre 1797 S. 6 ff.; Gesenius, Vorwort zur 2. Ausgabe (1823) seines hebr. Handwörterbuches. Auch Jul. Fürst, Beilage zu s. hebr.-chald. Wörterbuche.

derung. Den Text der sog. LXX lieferte Tischendorf in so tüchtiger Darstellung, dass jetzt erst die Forschungen über ihren Werth eine feste Grundlage erhielten. Auch die reiche Blüthe der orientalischen Linguistik wirkte befruchtend auf die hebr. Lexikographie, wenn sie gleich hie und da zu bedenklichen Abwegen (z. B. zu übereilter Combination des „Indogermanischen" mit dem Semitischen) verlockte. —

Erläuterungen.

1. Gleich im Beginn unsrer Periode prüft J. D. Michaelis [1]) die Mittel, die „ausgestorbene" hebr. Sprache zu verstehen und zeigt schon in dem Zwecke der Abhandlung, dass er die eigenthümliche Schwierigkeit der lexikalischen Frage richtig ahnt. In vorzüglicher Klarheit entwickelt er die Grundsätze von Schultens (via regia hebraizandi), sie berichtigend und bereichernd. Seinem Vater folgend, hebt er neben dem Arabischen auch das Syrische hervor, obgleich die Benutzung der Dialecte keineswegs durchweg ausreiche; den Uebersetzungen muss wieder der Werth zuerkannt werden, den sie durch ehemalige Ueberschätzung verloren zu haben schienen; und Gousset's falsches Extrem hindert ihn nicht, auch den Context für Worterklärung recht zu würdigen. — In demselben Jahre erschien das Lexikon von Simonis [2]). Nach eignen Forschungen wie nach umsichtiger Benutzung der Vorgänger stellt er manche Grundform wieder her, er führt die anomalen Formen vollständiger auf; Stamm und Derivat der Bedeutung werden fleissiger unterschieden und mit Hülfe der Dialecte gruppirt, schwierige Redeweisen werden aufgehellt. War hiemit der richtige Weg beschritten, so verzehnfachten sich zugleich die Aufgaben hinsichtlich der Ermittelung der rechten Radix, der Grundbedeutung, der Scheidung resp. der Vereinigung gewisser Stammwörter, sowie der Ordnung und Ableitung der Bedeutungen und reizten zu erneuerter Forschung. Wie J. F. Schelling [3]) die Benutzung des Arabischen gründlich erläuterte, so entwickelte Paulus [4]) in reichhaltiger Kürze aufs Neue „die wahren Grundsätze der Worterklärung aus den verwandten Dialecten." Dies war um so nöthiger, als Hezel auf die Verwechselung und Versetzung der Buchstaben bei der Sprachvergleichung

---

1) „Beurtheilung der Mittel, die man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen." Göttingen 1757 in 8.

2) Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum, in quo etc. etc. Halae Magdeb. 1757 in 8. Als Ergänzung zu vgl. Onomasticon Veteris Ti. Halae 1741 in 4.

3) Vom Gebrauch der arab. Sprache zu einer gründlichen Einsicht in die hebräische. Stuttg. 1771 in 8.

4) In der Rec. von Arnoldi observatt. ad quaedam loca Jesaiae (Marb. 1796 in 4) im Neuen theol. Journal 1796 S. 254 ff. S. 254 ff.

ein Gewicht legte, welches allen wirklichen Gewinn in Frage zu stellen drohte[5]). — Der Ausarbeitung eines neuen Wörterbuches bedurfte es anfangs weniger, da J. D. Michaelis den hebr. Theil des grossen pentaglotten Lexikons von Castellus (Gött. 1790) wieder abdrucken liess, da J. C. F. Schulz (zuerst 1777, dann 1793. 96) das Lex. v. Coccejus durch Streichung des Veralteten zum Handgebrauch umarbeitete, freilich mit zu grosser Scheu vor der neuern Methode, — da endlich J. G. Eichhorn dem Werke von Simonis eine sehr tüchtige und dem Stande der damaligen Spracherkenntniss fast entsprechende Bearbeitung (Halae 1793 in 8) zu Theil werden liess[6]). Nur für Anfänger schrieb Phil. Ulrich Moser (Ulmae 1795 in 8), während die Clavis von Paulus, der Vollständigkeit entsagend und in der Worterklärung zu sehr arabisirend, schon den Uebergang zu den Commentaren bildet[7]). Der weit angelegte unvollendet gebliebene Versuch von Gottl. Imman. Dindorf[8]) entbehrt eines festen Planes und bietet überwiegend eine Compilation aus vielen Wörterbüchern und Commentaren. — Die „Beiträge" von Boysen (1762 ff. 3 Bde. in 8) zeigen eine irrige Vergleichung des Arabischen und der andern Dialecte, soweit sie Eigenthümliches enthalten. Viel bedeutender waren die „Supplemente" von J. D. Michaelis[9]). Mit Uebergehung des Bekannten bringt er nur Neues aus eignen Forschungen — Ableitungen hebr. Wörter, genauere Bestimmung der Bedeutungen aus den Quellen, historisch-antiquarische Erläuterung bei Namen u. ähnl. Trotz manchen vorschnell gewonnenen Ergebnissen und Hypothesen, welche die Unsicherheit des Erkannten mehr verdecken als befestigen, gab er doch manches recht Brauchbare.

2. Fast alle diese Versuche antiquirte Gesenius durch s. Wörter-

---

5) Krit. Wörterbuch der hebr. Sprache. Bd. I. Halle 1793. Institutio philologi hebraei, tironibus scripta. Halae M. 1793. Vgl. die gründliche Recension in Eichhorn, Allg. Biblioth. V, 646—676, welche auch die grammat. Arbeiten desselben Autors mitumfasst.

6) Ueber die Grundsätze vgl. Eichhorn, Allg. Bibl. V, 561 f.

7) Philol. Clavis über das A. T. für Schulen und Akademieen — die Psalmen. Jena 1791. Jesajas 1793 in 8. Vgl. auch Meisner, nova V. Ti clavis (zu den histor. BB.) 1800 in 8.

8) Novum lexicon linguae hebraicae et chaldaicae, commentario in libros V. Ti, dialectorum cognatarum inprimis ope, animadversionibus praestantissimorum interpretum locupletatum. I u. II (א — כ) Lips. 1801. 1804 in 8. — Auch ist zu nennen das in Holland vielgebrauchte, von Everard Scheid begonnene, von Groenewood fortgesetzte Wörterbuch. Ultrajecti 1805. 10. 2 voll. in 4.

9) Supplementa ad lexica hebraica. VI Partes. Gott. 1792 in 4 (die letzten Bogen von Chr. T. Tychsen aus Mich.'s Papieren edirt). Ungleich geringer waren ähnl. Supplementa des Schweden Tingstad. Upsala 1803, Hartmann's Beiträge zu Simonis u. Gesenius 1813, und später mehrere Abhandlungen von Redslob.

buch[10]), sofern dasselbe sprachlich auf der Höhe seiner Zeit stand und mit practischer Umsicht die richtige Form fand, so dass es ohne principielle Umarbeitung dem Fortschritte der lexikal. Studien folgen konnte. In einem bisher nicht erreichten Grade hatte er aus allen Quellen der Wortforschung geschöpft (worüber er sich in der Vorrede zur 2. Ausg. näher aussprach), das Verhältniss zwischen dem Hebr. und den semit. Dialecten richtig aufgefasst, die Constructionen und Redewendungen möglichst vollständig angegeben, Alles ausgesondert, was mehr in die Grammatik und in die Commentarien gehörte, und die verschiedenen Klassen der Diction sorgsam unterschieden[11]). Die späteren Ausgaben erfuhren bedeutende Verbesserungen (die umfassendsten die vierte 1834) durch genauere Benutzung und tieferes Eindringen in die Sprachgesetze; auch den Partikeln wandte er später grösseren Fleiss zu, nachdem ihm hierin Winer (in der vierten Ausg. des Simonis 1828) vorangegangen. Mit gehaltvollen Zusätzen edirte das Werk späterhin Dietrich (5. Aufl. 1857; 6. A. 1863), der bereits durch eigenthümliche Arbeiten die semitische und spec. hebr. Wortforschung selbständig gefördert hatte[12]). In einem ungleich grösseren Umfange legte Gesenius die Früchte seiner hebr. Sprachstudien in einem thesaurus nieder, der gegenwärtig als die vollständigste und gediegenste Fundgrube zu betrachten ist[13]). Der wissenschaftlichen Erforschung am angemessensten sind hier die Wörter nach Stämmen geordnet, denen die Derivata sogleich folgen, während das Handwörterbuch die rein alphabetische Folge zeigt. — Der ausserordentliche Aufschwung, den das Studium der orientalischen Sprachen seit dem dritten Jahrzehend nahm, befähigte die Mitforscher zu stets neuen Beiträgen, die theils in besondern Abhandlungen theils in Commentaren niedergelegt wurden, konnte jedoch auch Manche zu Irrthümern verleiten. So war man eine Zeit lang sehr geneigt, das Semitische mit dem Indogermanischen zu vergleichen und schloss wohl gar auf eine gentilicische, fast geschwisterliche Verwandtschaft — so z. B. Julius Fürst (geb. 1805) theils in s. grossen Concordanz (1840 folio) theils in s. grösseren Lexikon[14]). Doch beeinträchtigte dieser Fehlgriff

---

10) Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des A. T. 2 Theile in 8. Leipzig 1810. 12. In latein. Bearbeitung erschien es als Lexicon manuale hebr. et chald. in V. T. Lips. 1833 in 8, 2. Aufl. von Hoffmann, 1847.

11) Vgl. über seinen Zweck: Gesch. der hebr. Sprache S. 135. Dazu Bleek's Urtheil in dessen Vorlesungen über die Einl. ins A. T." 1865 p. 139.

12) Abhandlungen für semit. Wortforschung Leipzig 1844 (Abh. zur hebr. Grammatik. L. 1846.).

13) Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae V. Ti. Tom I—III, fasc. 1. 1835—42 (צ — שָׁבַר), nach dem Tode des Verf. vollendet von Emil Roediger (III fasc. 2 1853; fasc. noviss. 1858.).

14) Hebr. u. chald. Handwörterbuch über das A. T. Leipzig 1867 in 8; 2. Aufl. 1863. S. auch s. Lehrgeb. der aram. Idiome 1835.

die grosse Verdienstlichkeit seiner Leistungen nicht wesentlich. Das letztere Werk bezeichnet einen tüchtigen Fortschritt, indem es den reichen Gewinn der emsig angebauten alttestamentl. Exegese mit grossem Fleisse und mit Kennerblick (vielleicht hie und da mit etwas vorschneller Adoption kühner Vermuthungen) zu verwerthen strebt. In ähnlicher Richtung lieferte Beiträge zur Wortforschung Fürst's Schüler, Franz Delitzsch[15]. Schröder (Hildesheim 1831), Fürst (1842), Leopold (1852) edirten kleinere Taschenlexika; an Gesenius schloss sich Maurer in s. „Kurzgefassten hebr. u. chald. W. über das A. T." (Stuttgart 1851 in 8), indess ohne wesentliche Förderung. Eigenthümlich und beachtenswerth war der Versuch von Ernst Meier[16], die triliteralen Stammwörter auf einsilbige biliterale Wurzeln zurückzuführen und aus der Grundbedeutung derselben alle andern abzuleiten — ein Verfahren, das im Principe wie in dem Umfange der Ausführung jedoch viele Bedenken erregte. In einem Anhange zu s. Werke behandelte er die Frage über das Verhältniss des Aegyptischen zum Semitischen, das vor ihm Benfey, nach ihm Bunsen u. A. als ein besonders nahes darstellten[17]. Wenig geschah für die hebr. Synonyme[18].

Anm. 1. Unter den Versionen fand vorzüglich Beachtung die Alexandrinische der LXX. Nach der Concordanz von Tromm hatte Biel ein Lexikon ausgearbeitet, das jedoch erst lange nach seinem Tode (1745) von Mutzenbecher edirt wurde[19]. Nach mehrfachen Vorarbeiten (auch von Bretschneider 1805) erfuhr dasselbe eine Revision und Bearbeitung durch Schleusner (1820 ff.), welche indess den Typus der Concordanz noch durchschimmern lässt und tüchtigen lexikalischen Principien wenig entspricht. Ein anderes Lexikon begann Böckel 1820. Aber erst die vortreffliche Arbeit von Constantin Tischendorf (1850 ff.) stellte einen sichern Text hin, der solide Studien möglich machte und neuerdings durch den sinaitischen Fund noch verlässlicher geworden ist. Sehr bedeutende Verdienste um die älteren Versionen erwarb sich durch eine Reihe werthvoller Publicationen Paul de Lagarde. (Näheres hierüber unten bei der Gesch. der Textkritik; über die andern Verss. vgl. die Einleitungen v. Eichhorn, de Wette, Bleek.)

Anm. 2. Fast mehr noch als die Schule von A. Schultens begünstigte die der hallischen Exegeten in hohem Grade das Studium der orientalischen Sprachen, zunächst als Hülfsmittel für das Hebräische, seit dem Ende des

---

15) Jesurun s. Isagoge in grammaticam et lexicographiam linguae hebraicae. Grimmae 1838 in 8.

16) Hebräisches Wurzelwörterbuch. Mannheim 1845.

17) Benfey, Ueber das Verh. d. ägypt. Sprache zum semit. Sprachstamme. L. 1844. Bunsen, Aegyptens Stellung in d. Weltgeschichte I, 520 ff. — nach Schwartze, das alte Aegypten.

18) S. Mühlau, Gesch. der hebr. Synonymik — in d. Zeitschrift d. D. Morgenl. Ges. XVII S. 316—335.

19) Bielii novus thes. phil seu Lexicon in LXX . . . ex auctoris MSS. ed. M. Hagae Comitum 1779 ff.

vor. Jahrh. bereits in selbständiger Weise. Nicht zu verkennen ist, dass der allgemeine Misskredit, in welchen die Theologie als Wissenschaft gerieth, mit hiezu beitrug, indem man sich gewöhnte, den Theologen genau nach dem Maasse seiner ausser theologischen Gelehrsamkeit hochzuschätzen, vor Allem bei solchen, die sich dem A. T. zugewandt hatten. Demgemäss nahmen diese Studien nach und nach einen ganz ausserordentlichen Aufschwung, vollends als durch A. W. Schlegel († 1846) und Franz Bopp (Schüler von Chézy, † 1867) in Deutschland und durch Chézy und Eugen Burnouf in Frankreich die Kenntniss des Sanskrit und der verwandten arischen Sprachen ebenbürtig neben die des Semitischen trat. Unser Zweck verbietet auf diese Studien näher einzugehen; wir verweisen auf die Publikationen der englischen Asiatic royal society, des Journal asiatique und der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft (seit 1845). Nur die bedeutendsten Namen aus den Gebieten, die dem Hebräischen am nächsten liegen, seien genannt. Im Arabischen begründete Sylvester de Sacy eine neue Epoche des Studiums, welches fortan in Frankreich eine kaum minder sorgsame Pflege fand, als in Deutschland (Quatremère, Reinaud, de Slane, Munk). Bessere Hülfsmittel (von Ewald, Freytag) und zahlreiche Publikationen arabischer Werke (durch Fleischer, Wüstenfeld, Flügel u. A.) erleichterten das Studium. — Die Kenntniss des Phönizischen erweiterte sich beträchtlich, nachdem Gesenius aus dem neu gesichteten Material die richtigen Grundlagen gewonnen (Monumenta Phoenicia), durch neu aufgefundene Inschriften in Phönicien, Nordafrika und Südfrankreich, deren Entzifferung viel neues Licht brachte (durch Ewald, Levy, Blau). Auch das Syrische hielt sowohl im Grammatischen (J. D. Michaelis, Hoffmann, Ad. Merx) als auch im Lexikalischen (Bernstein) ziemlich gleichen Schritt mit den übrigen Sprachen. Das Studium des Aethiopischen, durch reiche literarische Funde begünstigt, gewann erst in neuerer Zeit (in Dillmann) einen Grammatiker und Lexikographen, der heutigen semitischen Philologie völlig ebenbürtig. — Die wunderbaren Denkmale in Keilschrift zu Persepolis u. Niniveh, gewonnen durch Carsten Niebuhr, Rich, Layard, Botta, Fresnel, Oppert, beginnen sich dem vereinten Scharfsinne der Orientalisten aus Deutschland (Grotefend, Lassen, Oppert) und England (Rawlinson, Hincks, Norris) nach und nach zu erschliessen. — Eine völlig neue Welt ward in Aegypten erobert seit Napoleons Feldzügen. Die Hieroglyphen mussten seit Champollion ihr Schweigen brechen (de Rougé, Chabas; Sam. Birch). Die Fülle des Materials, begründet durch die Gelehrten, welche Napoleon I. begleiteten, wurde sehr gemehrt durch Ippolito Rosellini sowie durch den Gewinn der preuss. Expedition unter Lepsius (1843), der neueren Entdeckungen eines Brugsch, Mariette, Dümichen u. A. nicht zu gedenken. Eine (wohl zu frühzeitige) Verwerthung dieser Studien für die genauere Synchronistik der israelit. Geschichte versuchte Chr. K. Josias Bunsen in einem umfassenden Werke[20]). — Auf allen diesen Gebieten bringt fast jedes Jahr neuen Gewinn.

---

20) Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte 1845—1856. 5 Bände (bes. Bd. IV.).

II. Die realen Hülfskenntnisse.

§ 59.

Geschichte der hebräischen Archäologie.

Der mächtige Umschwung der Zeitanschauung, die allmählig das Dogma den Thatsachen unterzuordnen begann, hatte sich schon früher in der wachsenden Neigung für die Realien gezeigt, die zuerst in Holland emsig gepflegt und seit dem Beginne des Jahrhunderts nach Deutschland verpflanzt war. Genaue Kenntniss alles antiquarischen Apparates schien nach der Mitte desselben (besonders durch die weitgreifende Wirksamkeit von J. D. Michaelis) nicht nur eine gute Hülfe, sondern auch Hauptbedingung für das Verständniss des A. T. zu sein. Der Geist der Zeit trat überhaupt dem Sinnlichen näher und unter der Hülle kosmopolitischer Sympathieen schärfte sich doch der Blick für das Nationale. Dazu kam der Rückschlag gegen die frühere Auffassung, für welche Israel als Volk kaum je existirt hatte, höchstens als nebelhaft aufgefasster Adressat für die göttliche Offenbarung oder aber als verstockte Masse. Man rückte jetzt dies Volk ganz in die Reihe der »Morgenländer« oder »Orientaler« und betonte viel stärker theils die häuslichen, geselligen, bürgerlichen Einrichtungen, theils die Gleichheit Israels mit den übrigen Völkern Vorderasiens: sein religiöser Vorzug ward fast übersehen, aus Furcht, in die alte Ueberschätzung zu gerathen. Daher erfreute sich auch das ganze, dem Profanen mehr zugewandte Gebiet der Alterthümer einer ausgezeichneten Pflege und ergiebiger Förderung. Erst in den letzten dreissig Jahren suchte man auch der andern Seite gerecht zu werden: man bemerkte neben jener Gleichheit die Unterschiede, man betonte den religiösen Geist des Volkes — freilich oft mit einer Einseitigkeit, welche, die rechte Mitte verlierend, das Nationale weniger als individuellen Leib, denn als lose Hülle der Offenbarung auffasste und sich in Einzelforschungen wie in umfassenden Darstellungen zur Geltung zu bringen suchte.

Erläuterungen.

1. Zusammenfassende Darstellungen des antiquarischen Stoffes liebte man schon im Beginn des 18. Jahrhunderts, zumal in den

„biblischen Wörterbüchern". Diese Form blieb fortan der Sammelpunct für die Ergebnisse der archäologischen Studien, soweit dieselben zum unmittelbaren Gebrauche andrer Disciplinen, vorzüglich der Exegese, verwerthet werden sollten. Stützt sich auch noch Hezel[1]) sehr auf Calmet, während seine eignen Vermuthungen kein Vertrauen erwecken, so giebt das Gothaer Reallexikon[2]) die Anschauung nach dem Umschwunge der theol. Denkweise wieder und lehnt sich an die Arbeiten der Michaelis, Semler, Eichhorn an. Das Werk trägt das Gepräge des älteren rationalisirenden Supranaturalismus: die Vorstellungen der „Orientaler" (sic) werden fleissig aufgezeichnet, die Reisebeschreibungen umsichtig verwerthet. Das A. T. erscheint bereits als ein dem Geiste jener Zeit fernstehendes Object: Vieles erklärt man aus dem „Kindheitsalter" der damaligen Welt — z. B. die häufige Vermenschlichung Gottes (vgl. d. Art. Anthropopathie), sogar die „übertriebene Vorliebe für alles Ueberspannte, Unbegreifliche, Abenteuerliche" (Art. Aberglaube), wogegen Jesus „das wohlthätigste Licht der Aufklärung verbreitete". Die Quellen des Opfers waren „Dankgefühl und Ehrerbietung". Die Raben des Elias würden „in der Regel" — sagt der Autor bereits — als Araber oder Orebiten gedeutet, obgleich er selbst bei den Raben bleibt, aber das Wunderbare ebenso beseitigt, wie beim schwimmenden Eisen des Elisa. Sehr characteristisch ist der Art. „Aechtheit der heil. Schrift": die Frage wird so objectiv gefasst wie „die von den Büchern Homers", aber ganz im Sinne des Antideismus entschieden. Die Bücher des A. T. werden in Bausch und Bogen für ächt erklärt, weil die Juden sie sich schwerlich von Betrügern hätten als ächt aufschwatzen lassen. So erscheint überhaupt durch den völligen Wechsel der Ausdrucksweise die Entfernung vom orthodoxen Standpuncte viel grösser, als sie es in der That ist. — Weniger von der Zeit berührt und populärer waren ähnliche Werke von J. Chr. Beck[3]) und Gebhardt[4]). — Einen andern, ächt wissenschaftlichen Ton schlug Winer[5]) an, dessen Arbeit nicht nur an sachlicher und literarischer Reichhaltigkeit, sondern, überdies aus Einem Guss, noch viel mehr an besonnener, grundgelehrter Kritik alle seine Vorgänger hinter sich liess und in den neuen Auflagen dem regen Fortschritte der bibl. Wissenschaft fleissig Rechnung trug. Andre Werke zeigten weniger gelehrte Rüstung und waren theils auf gewisse Laien-

---

1) W. Fr. Hezel, Bibl. Reallexikon über biblische und die Bibel erläuternde alte Geschichte u. s. w. Leipzig 1783—85. 3 Bde. in 4.

2) Biblische Encyklopädie oder: Exegetisches Realwörterbuch über die sämmtlichen Hülfswissenschaften des Auslegers nach den Bedürfnissen der jetzigen Zeit. Durch eine Gesellschaft von Gelehrten. Gotha 1793—96. 4 Bde. in 4.

3) Bibl. Wörterbuch und Real- u. Verbalconcordanz. 2 Thle. Basel 1770. fol.

4) Bibl. Wörterbuch über die sämmtl. heil. Bücher des A. u. N. B. Lemgo 1793—96. 3 Bde. in 8.

5) Bibl. Realwörterbuch. 2 Bde. in 4. Leipzig 1819—20. Dritte umgearb. Aufl. 1847—48.

kreise, theils auf besondre Konfessionen berechnet[6]). Den Leistungen Winer's vielfach ebenbürtig, sich an ihn lehnend, bisweilen eingehender, sind die einschlägigen archäol. Artikel in der grossen theol. Realencyklopädie[7]), überwiegend von Leyrer, Arnold, Ruetschi, Vaihinger u. A. verfasst und eine solide Ergänzung resp. Nachlese zu Winer darbietend. — Die grossen, dem Herzog'schen ähnlichen, englischen Werke von Smith[8]) und von Kitto, von denen das erstere einen strenger wissenschaftlichen Character zeigen will, leisten vorzugsweise auf dem Gebiete der Archäologie recht Tüchtiges.

2. Systematische Darstellungen der bibl. Archäologie. In diesen gewahren wir eine etwas strengere Kritik der Quellen; der Talmud verliert sein Ansehen; man stützt sich nur auf die Bibel und auf neuere Berichte. Die reichhaltige Sammlung von Ugolino[9]) schliesst den Ertrag der früheren Producte ab. Characteristisch für die Zeit ist die besondre Pflege aller andern Zweige der Alterthümer ausserhalb der religiösen; der Ton der Darstellung wird so objectiv, als ob es sich um Gebräuche fremder Heidenvölker handle, trotzdem dass Vorbildlichkeit und göttlicher Ursprung der Cultusgesetze bereitwillig anerkannt wird — nur dass diesem Zugeständnisse das frühere Interesse und die frühere Tragweite fehlen. Am eifrigsten benutzte man die neuern Reisebeschreibungen (vgl. unten sub 4) und verglich gern die Sitten andrer Völker. — Uebergehen wir geringere Leistungen[10]), so offenbarte sich diese Richtung schon bei Faber, der sich, in voller Klarheit über die Neuheit des Gesichtspunctes, nur auf die Darstellung des Privatlebens der Hebräer beschränkte[11]), noch mehr bei Warnekros, dessen Entwurf[12]) von den Zeitgenossen seiner Treue, Genauigkeit und Vollständigkeit wegen sehr

6) Dahin gehören: Wörlein, Encyklop. Wörterbuch der bibl. Grund-Realien und Hauptverbalien. 2 Bde. Nürnb. 1829. — Allg. Wörterbuch der heil. Schrift hgg. von einem Verein kathol. Geistlichen. 2 Bde. Regensb. 1836. — Encyklopädie der Bibelkunde. Handbuch für forschende Freunde der heil. Schrift. Begründet v. Gemmerli, hgg. v. Löhn. Leipzig 1837 in 8. — Allgem. Volksbibellexikon, ein popul. Realwörterbuch oder allg. fassl. Erkl. d. h. Schrift, hgg. v. Hoffmann u. Redslob. 2 Bde. Leipzig 1849.

7) Theol. Realencyklopädie, hgg. v. Herzog. Stuttgart 1852—62.

8) A dictionary of the bible, comprising its Antiquities, Biography, Geography and natural history. Edited by Will. Smith (last ed.). London 1860.

9) Blasii Ugolini thes. antiquitt. ss. Venet. 1744—69. 34 tomi folio.

10) Früheres kommt hiebei weniger in Betracht: Iken, antiq. ss. 3. Thl.; Chr. Bened. Michaelis, 2 dissert. de oeconomia patriarchali; Stosch, ökon. Arch. des N. T.; Fleury, les moeurs des Israélites, ou l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère etc. Francf. 1760 in 12; Bruxelles 1763 in 8.

11) Joh. Ernst Faber, Archäologie der Hebräer. Halle 1773 in 8. Trotzdem dass er sich überwiegend auf die Vorlesungen seines Lehrers J. D. Michaelis stützt, erwähnt er ihn kaum anders, als um ihn zu bestreiten.

12) Ehrenfried Warnekros, Entw. d. hebr. Alterth. Weimar 1782 in 8; 2. Aufl. 1794; 3. Aufl. v. Hoffmann 1832.

hoch geschätzt wurde. Schwach bleiben die Erklärungen vieler Sitten: denn man stellte sich gern „das graue Alterthum" als Barbarei und Kindheit dar, und selten zeigte sich ein geschichtlicher Sinn, der die Perioden mit Geschick scheidet. Jene Ansicht schien in der Behauptung der puerilitas populi Israel, aus der man früher die Ceremonien ableitete (Gal. 3, 24; 4, 9), eine Basis zu finden, — nur mit dem Unterschiede, dass diese puerilitas das Verh. zur göttl. Offenbarung, jene »Kindheit« das zur allgemeinen Cultur andeuten wollte. Den letzteren Fehler suchten Bellermann[13]) und, in umfassender Weise, Jahn[14]) zu verbessern, an den sich meist die späteren Arbeiten katholischer Gelehrten (Scholz, Allioli, Löhnis) anlehnen. Streng rationalistische Auffassung athmen die Schriften von Ge. Lorenz Bauer[15]), der wieder die gottesdienstlichen Alterthümer ausführlich behandelt. Die Grundrisse von Tychsen (1789), Babor (1794), Schulz sammeln das Brauchbarste, mehr zum schnellen Ueberblicke. — Den ersten Versuch einer wirklich systematischen Gruppirung der Disciplin lieferte de Wette (1814) in seinem Lehrbuch der Archäologie (2. Aufl. 1830), welches bereits in der 3. Aufl. (1842) weniger den akademischen Vortrag zu unterstützen als das Selbststudium zu leiten suchte und das (4. Aufl. 1864) Räbiger durch zahlreiche Verbesserungen und vortreffliche Zusätze auf die Höhe der Zeit gehoben hat. W. vertheilt den Stoff unter den gegensätzlichen Gesichtspunct von Natur- und Gesellschaftszustand. In letzterem bilden die politischen (unter welche auch die »kirchlichen« subsumirt werden), die geselligen und wissenschaftlich-ästhetischen Verhältnisse die obersten Theilungsgründe. Das geschichtliche Moment trat in den späteren Bearbeitungen mehr und mehr hervor; die Würdigung des religiösen Geistes, der das Volksleben der Hebräer durchdrang, hat erst der neueste Herausgeber in sehr glücklicher Weise nachgeholt. Der Standpunct von de Wette zeigt sich auch in dem gründlichen Werke von C. v. Lengerke[16]) und in Roskoff's[17]) mehr gefälliger und übersichtlicher als eingehender Darstellung, im Ganzen auch bei Saalschütz, dessen Werk durch eigenthümliche Studien, vorzüglich durch umfassende Verwerthung der jüd. Tradition, einen besondern Werth empfängt. — Ganz das Gepräge der neuern Orthodoxie trägt das Lehrbuch von Karl Friedrich Keil[18]). Sieht man von dem oft wunderlichen Streben nach Erbaulichkeit ab, das besonders in der Behandlung der religiösen Alterthümer ebenso störend als trübend auftritt und über einen matten Versuch supranaturaler Erklärung, bei der die nationale Quelle und die menschliche Seite häufig ganz übersehen wird,

13) Handbuch der bibl. Literatur I. 1787.

14) Bibl. Archäologie I. Wien 1796. II. 1797 in 8.

15) Kurzes Lehrbuch der hebr. Alt. des A. u. N. T. Leipzig 1797. — Beschreibung der gottesdienstl. Verfassung der alten Hebräer. Leipzig 1805—1806. 2 Bde. in 8.

16) Kenáan. I. Königsberg 1844.

17) Die hebr. Alterth. in Briefen. Wien 1857 in 8.

18) Handbuch der hebr. Archäologie. Frankf. 1858—59. 2 Bde. in 8.

selten hinauskommt, so erfreut uns eine sehr übersichtliche Gliederung des Stoffes, gute Benutzung eines reichen Materials und (namentlich im Opferwesen) manche unbefangene treffende Einsicht. — Auf die heiligen Alterthümer beschränkte sich H. Ewald[19]). Seine Behandlung überragt an feinem Einblick in die Eigenthümlichkeit semitischer Religiosität, an weiter Umsicht auf ähnliche Religionsgebiete, an maassvoller objectiver Würdigung der israel. Religion selbst die meisten ähnlichen Leistungen. — Uebrigens gewahren wir überall das Streben, die Disciplin von ihrem conglomeratartigen Wesen zu befreien und ihr einen ächt wissenschaftlichen Geist einzuhauchen, wenn es gleich an dem Stoffe selbst, wie an dem didactischen Zwecke Schranken findet, welche die strenge Durchführung des culturgeschichtlichen Gesichtspunctes sehr erschweren[20]).

3. Monographisches. Neben den exegetischen Leistungen, die immer gründlicher wurden, trugen zur Förderung der Wissenschaft viele grössere und kleinere monographische Arbeiten bei. So bahnte J. D. Michaelis durch sein „mosaisches Recht“ (6 Theile, 1770—75) ein viel gründlicheres Verständniss der mosaischen Gesetzgebung an, als man früherhin geahnt und bedurft hatte. Auf ein älteres Gewohnheitsrecht hinweisend, ohne dasselbe freilich als die volksthümliche Quelle aller Satzungen zu erfassen, thut er in die nationale Färbung und Bedingtheit der Gesetze treffende Blicke, geht den Motiven des Gesetzgebers nach, wenn auch gebunden durch die Auctorität Montesquieu's, und vergleicht Aehnliches bei andern Völkern des Alterthums. Man finde im mos. Ges. „einige ganz unerwartete und glänzende Proben einer gesetzgebenden Klugheit“, welche er überhaupt zumeist rühmt; Moses ist ihm der eigentliche, durch ägyptische Erziehung hiezu befähigte Gesetzgeber; — trotzdem fehlt es nicht an apologetischen und vereinzelten supranaturalistischen Winken. Vorausgeschickt hatte er diesem grösseren Werke die „Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis“ (Gött. 1755. 1768), über welche dann auch Gabler, Ammon, C. L. Nitzsch, A. M. Schlegel schrieben, — sowie andre, z. B. über die Pferdezucht im Orient. — Ganz anders Salvador[21]), der sich ungleich stärker von den Ideen der französischen Philosophen beeinflusst zeigt. — Die zunehmende Neigung des Zeitalters, Israel selbst unter das Niveau anderer asiatischer Völker stark herabzudrücken, giebt sich auch kund bei Hüllmann[22]). — Dagegen gab Saalschütz[23]) eine neue Darstellung des mos. Rechtes, in

19) Die Alterthümer des Volkes Israel. Gött. 1848. 2. Aufl. 1854.

20) Vgl. Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissensch. 1861 Mai S. 181 ff.

21) Loi de Moïse ou système rel. et pol. des Hébreux. Paris 1822; umgearbeitet: histoire des institutions de Moïse et du peuple hébr. 1828. 3 voll.; deutsch von Essenna. Hamb. 1836. 3 Bde.

22) Staatsverfassung der Israeliten. Leipzig 1834.

23) Das mosaische Recht, nebst den vervollständigenden talmudisch-rabb. Bestimmungen. Für Bibelforscher, Juristen u. Staatsmänner. Berlin 1846—48. 2. Ausg. 1853.

grösserem Umfange als Michaelis, eindringender und weniger breit, durch die vollständige Darlegung des urkundlichen Materials und die klare Fragestellung in hohem Grade brauchbar, den Leser stets fördernd, auch wo derselbe seine Zustimmung vorenthalten muss, und meist für Gründlichkeit wie für Kürze die richtigen Grenzen findend. Auch das spätere jüd. Recht zieht er in Betracht, nur dass die apologetische Richtung seinen Blick bisweilen trübt und das kritische Messer abstumpft. — Specialfragen[24]) aus dem Gebiete der häuslichen und geselligen Alterthümer wurden durch neuere Reisebeschreibungen fleissig gefördert, ohne indess in dem Grade, wie früher, in monographischen Arbeiten untersucht zu werden, da das Zeitinteresse sich entweder mehr der Geographie oder später den ins Religiöse hineinragenden Objecten zuwandte. — Unter den heiligen Alterthümern fand der gesammte Cultus einen gewandten Darsteller in Karl Bähr[25]), dessen Werk für die Auffassung desselben Epoche zu machen schien, indem eine merkwürdige Akribie sich mit geistvoller Tiefe, specioser Gelehrsamkeit und lichtvoll lebendiger Darstellungsweise verband. Der Nimbus schwand aber in dem Maasse, als die Kreuzer'schen Ideen, auf denen die Anschauung des immerhin bedeutenden Werkes beruhte, vor dem Lichte neuer gesunderer Forschung erbleichten, als die Exegese rüstig fortschritt und die Religionsgeschichte ihren Umblick derartig erweiterte, dass die bisherige Vergleichung der israelitischen mit andern Religionen überall Revisionen erheischte. Sofern Bähr den Cultus als die höchste Verwirklichungsform des Mosaismus auffasste, gehört sein Werk ebenso sehr in die Geschichte der biblischen Theologie hinein, wie in die der Archäologie. Eine theilweise Correctur und Ergänzung fand es in der Schrift dess. Verf. über den salom. Tempel (1848). Hengstenberg war den Ansichten Bähr's, trotz ihrer stark apologetischen Haltung, mehrfach entgegengetreten, meist um ihnen den philonischen Beigeschmack zu entziehen[26]). Es überraschte, dass H. bei seiner grellen Offenbarungsidee umfassende Berührungen der mos. Gesetzgebung, selbst im Cultischen, mit ägypt. Bräuchen befürwortete und dies mit einem in den orthodoxen Kreisen damals ungewöhnlichen (sachlich indess nicht ausreichenden) Aufwande von ägyptologischer Gelehrsamkeit zu erweisen suchte, meist gestützt auf Wilkinson's epochemachende Arbeit[27]), sowie auf abgeleitete Hülfsmittel[28]). Nicht mit Un-

24) So beschrieben u. A. die Krankheiten des Orients Pruner (1847), Trusen (2. Aufl. 1853), Tobler (Beitrag zur medic. Topographie v. Jerus. Berlin 1855), nachdem schon in der Schrift: Medicinisch-hermeneutische Untersuchung derer in der Bibel vorkommenden Krankengeschichten (Leipzig, bei Weygand, 1794 in 8. — vgl. Eichhorn, Allg. Bibl. VIII, 960) der rationale Weg betreten war. — Hinsichtlich aller weiteren Specialliteratur verweisen wir auf die liter. Nachweisungen der Lehrbücher von de Wette-Räbiger, Keil u. A.

25) Symbolik des mosaischen Kultus. 2 Bde. Heidelb. 1837—39 in 8.

26) Bes. in „Die Bücher Mosis und Aegypten". Berlin 1841.

27) The manners and customs of the ancient Egyptians. Lond. 1837—41.

28) Z. B. Taylor, illustrations of the Bible from the monuments of Egypt. London 1838.

recht rügte er, dass die Verwerthung der grössten Fortschritte der Aegyptologie seitens franz., engl., italien. Forscher für das Bibelstudium gerade von denen unterlassen sei, welche die Unselbständigkeit der israel. Sitten und Bräuche am eifrigsten behaupteten. Eine Fülle von „Widersprüchen" der Bibel gegen die sonst bezeugte histor. Wahrheit wurde durch diese Beleuchtung beseitigt, die trotz ihrer Einseitigkeit und apologetischen Zuspitzung viell. das verdienstlichste Werk des Autors ist. — Für hebräische Münzkunde sind Bertheau[29]), Cavedoni[30]) und Levy[31]) zu nennen.

4. Reisen in den Orient bildeten schon früher eine vorzügliche, aber sehr wenig ausgebeutete Quelle für Verständniss und anschauliche Reproduction des hebr. Alterthums. Jetzt musste sich der Werth derselben steigern, theils durch den vermehrten Sinn für wirklich unbefangene und genaue Beobachtung, theils durch grössere wissenschaftliche Ausrüstung der Reisenden.

Zur vollen Geltung gelangen jetzt Werke voll höchst verdienstlicher Reisebeobachtungen, die noch in die vorige Periode fallen — wie von d'Arvieux (1658), Corn. le Brun, Henry Maundrell und Thomas Shaw (1722): diese beiden Letzteren lieferten besonders reiches Material zum Verständniss der h. Schrift. Innerhalb unsres Zeitraums traten ans Licht die Berichte von Van Egmond und John Heyman (zuerst Leyden 1757). Dagegen stehen die des berühmten Orientalisten Rich. Pococke zurück; in der hebr. Welt nicht eben sehr bewandert, schied er die Ergebnisse eignen Anschauens zu wenig von den Mittheilungen durch Hörensagen. Hasselquist's Bericht (hgg. von Linné 1762) gab das Beste für die Kunde der Flora und Fauna Palästina's und befreite in diesen Dingen von der blossen Büchergelehrsamkeit. Der religiöse Sinn und der fromme Zweck hinderten Stephan Schulz („Leitungen des Höchsten", 1770 ff.) nicht, recht brauchbare Notizen zu liefern, wenn auch in weitschweifiger Form. Carsten Niebuhr, berühmter und geschätzter durch seine kühne und umsichtige Erforschung Arabiens (1762 ff.), gab in seinem spät erschienenen Reisewerke (1837) über Syrien und Palästina neben manchem Veralteten viel Beachtenswerthes, wobei den von J. D. Michaelis (1762) gestellten „Fragen an eine Gesellschaft reisender Gelehrten" wohl kein geringes Mitverdienst gebührt. Geistreiche Darstellung und weiter Blick machten das Werk Volney's (1783—85) populärer als viele andre Reiseberichte, wenn gleich der religiöse Standpunct des Autors und die Form der Mittheilung den wissenschaftlichen Ertrag mannigfach schmälerten[32]). — Mit dem Beginn dieses Jahrhunderts mehren sich aber die

---

29) Zur Geschichte der Israeliten. 1842. S. 5—49.

30) Bibl. Numismatik, übers. von A. v. Werlhof. 1855.

31) Gesch. d. jüd. Münzen gemeinfasslich dargestellt. Breslau 1862.

32) Andre Werke, wie die von Leander di S. Cecilia (Rom 1753—57), Giovanni Mariti (1769—71), Chandler, Binos u. s. w., sowie die genauen Titel der angegebenen s. bei Bellermann, Handbuch der bibl. Lit. II, 87 f.; G. W. Meyer, die Hermeneutik des A. T. II, 66 f.; Rosenmüller, Handbuch der

Reisenden, welche grosse Gebiete neu erschliessen und deren Ergebnisse noch heute von grösster Bedeutung sind. Dahin gehören Seetzen (1803 ff.; seine Reisebeschreibung erschien erst 1854 ff.), Burkhardt (1818 ff.), O. v. Richter (1815 f.), Legh (1818), Richardson (1818), Buckingham (1816), Hogg (1832 ff.), Wellsted (übers. v. Rödiger 1842), — zu geschweigen der für die Erweiterung wissenschaftlicher Erkenntnisse minder wichtigen Berichte von Squire, Light, Mayr, Joliffe, Siebers, Berggren, Scholz, Prokesch, Skinner, Paxton, Elliot, Marmont, M. Busch, Konrad Furrer u. A. G. H. v. Schubert's Beschreibung der Reise in's Morgenland (1838—40. 3 Bde.), obgleich mehr erbaulich gehalten, verleugnet nicht den sinnigen Naturforscher und dient zur anschaulichen Vorführung des heil. Landes. — Durch die Vereinigung der schärfsten Beobachtung mit den tüchtigsten philologischen Vorstudien machten die Reiseberichte von Eduard Robinson (Tagebuch e. Reise im J. 1838, hgg. Halle 1841—42 in 3 Bdn.) für die Geographie von Palästina Epoche, trefflich unterstützt von seinem kundigen Reisebegleiter Ely Smith. „Kein früheres Reisewerk hat einen grösseren Schatz neuer und wichtiger Beobachtungen und historisch-kritischer Untersuchungen über Palästina ans Licht gefördert“ (J. Olshausen); „die darin entwickelten und befolgten trefflichen Grundsätze der Forschung werden ein Leitstern für alle künftigen Reisenden bleiben“ (C. Ritter). Robinson selbst gab später (1847, 1857) weitere Berichtigungen und Ergänzungen. Seine (hinterlassene) mehr systematische Darstellung der Geographie ist nicht über die Beschreibung der physischen Verhältnisse hinausgekommen. Ein Hauptverdienst jener Reise ist, die Bedeutung der uraltheimischen Tradition gegenüber der jüngeren Klosterlegende als eines trefflichen Leiters für geogr. Forschungen aufgewiesen zu haben. Keiner seiner Nachfolger kommt Rob. gleich, so Werthvolles auch im Einzelnen (z. B. in Darstellung der Sitten und Gebräuche), die Berichte von Russegger (1842—49), Neale (1851), van Senden (1852), van der Velde (1853), Petermann (1861. 62), Sepp (1863) u. A. darboten, — der Brüder F. u. O. Strauss, vor allem des trefflichen Roth nicht zu vergessen. Die grosse Erleichterung des Reisens treibt heute Viele (bes. Engländer) ins heilige Land, deren Berichte die Literatur mehr anschwellen als bereichern. — Was das Einzelne betrifft, so wurde die Topographie tüchtig durchforscht von Schultz, Krafft (1846), Gadow, Unger und vor Allem von dem unermüdlichen scharfblickenden Schweizer Arzte Titus Tobler in mehreren Wanderungen und Werken, — die Gegend um's todte Meer und dieses selbst von Costigan, Moore und Beke, Molyneux, Lynch, de Saulcy,

---

bibl. Alterthumskunde I, 61 f.; in de Wette-Räbiger's hebr. Arch. 1864 S. 15—18 und bei Ritter, Erdkunde XV, 1, 51 ff. Eine „Sammlung der merkwürdigen Reisen in den Orient“ edirte in Ueberss. u. Auszügen Paulus (Jena 1792—1803) in 7 Bänden. — Die beste Fundgrube für die ganze Literatur ist: Titus Tobler, bibliographia geographia Palaestinae. Zunächst krit. Uebersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins heil. Land. Leipzig 1867.

Delessert, de Luynes u. A., — der Sinai von Rüppell, Léon de Laborde, Lepsius, Bartlett, Williams, — Peräa und das Hauran von Wetzstein. Ständen bei allen Forschern, so wie beim letztgenannten, Einsicht und Befähigung mit dem rühmlichsten Eifer im Gleichgewicht, so wären von der neuerdings (1865) zusammengetretenen englischen Gesellschaft Behufs einer umfassenden und allseitigen Erforschung des heil. Landes sehr bedeutende Aufschlüsse zu erwarten. — Die besten Karten lieferten Kiepert und van der Velde.

5. Bibl. Geographie und Naturgeschichte. Diese Reisen änderten völlig die bisherige Behandlungsart der bibl. Geographie[33]), deren Werthschätzung schon durch das neue Zeitinteresse, sich eine natürlich klare, anschauliche Vorstellung aller biblischen Dinge zu verschaffen, um Vieles gestiegen war. Die Kritik richtete sich zuerst gegen die lediglich aus den Alten und der Bibel selbst schöpfende, mehr divinirende Darstellung (wie sie Relands Werk in glänzendster Weise darbot) auf Grund der lebendigen christlichen Tradition des Morgenlandes, bis diese wiederum selbst (schon seit Burkhardt) einer strengen Prüfung mit vielfach ungünstigen Ergebnissen unterzogen wurde. Leider wirkte der Gegensatz zwischen einer devoten Scheu vor dem geheiligten Wahne und einer radikalen Polemik öfter trübend als anregend ein. — Noch der alten Richtung gehört an, wenn auch gegen Bochart einen Fortschritt bezeichnend, das Sammelwerk von Bachiene[34]), „schlicht, bibelfest, treu und nüchtern“ (Raumer). Auch J. T. Michaelis knüpfte berichtigend an Bochart an[35]). Die Nachrichten sammeln gut unter steigender Sichtung des Ueberlieferten Büsching[36]), Ysbrand van Hamelsveldt[37]), Mannert (1799), Rosenmüller[38]) und Klöden[39]), unter eifriger Benutzung der Reisen. Das Werk von Carl Ritter macht auch auf unserm Gebiete Epoche wegen der Zusammenschau aller natürlichen, nationalen und geschichtlichen Einflüsse auf die Gestaltung des Landes und (in der 2. Aufl.[40])) in der überaus vollständigen krit. Benutzung sämmtlicher Quellen, ohne indess das viel originalere Werk von Robinson in Schatten zu stellen. Unter den für ihre Zeit brauchbaren kürzeren Darstellungen ragt das Werk von Karl von Raumer[41]) hervor,

33) Ueber die Quellenkunde bis ins 15. Jahrh. vgl. Robinson a. a. O. I. XVI—XXXIX; Ritter XV, 1, 23 ff.

34) Histor. u. geogr. Beschreib. von Palästina. Utrecht 1758—68. Deutsch von Maas. Cleve u. Leipzig 1760—75. 2 Theile in 7 Bänden.

35) Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum. Gott. I. 1768. II. 1780.

36) Erdbeschreibung Thl. V. 1771.

37) Bibl. Geographie. Aus dem Holländ. übers. v. Jänisch. 2 Theile. Hamburg 1793.

38) Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Leipzig 1823 ff. 2 Bd.

39) Landeskunde von Palästina. 1817.

40) Erdkunde Thl. 14—16. 1848—52.

41) Palästina. 1. Aufl. 1835. 4. Aufl. 1860.

obgleich seine Unkenntniss des Hebräischen dem Werthe Eintrag thut — neben den kürzeren Arbeiten von Röhr (1816; 8. Aufl. 1845), Russell (1833), Bräm (1834), Westhaus (1845), bes. von Arnold, welche didactischen Einzelzwecken mehr oder minder genügten. Adolf Neubauer sammelte alle geogr. und topogr. Notizen über Palästina aus dem Talmud, den Midraschim und den historisch-traditionellen Schriften der Juden, und verglich sie mit Josephus und den übrigen alten Quellen. Sehr tüchtig sind auch die geogr. Artikel in Winer's bibl. Realwörterbuch und in Herzog's theol. Realencyklopädie (s. oben). — Unter den Arbeiten ausländischer Gelehrten nehmen eine hervorragende Stelle ein John Wilson [42], Kitto [43], Munk [44] und vor Allem Stanley [45]. Unter den Zeitschriften finden sich manche gute Beiträge in den Theol. Studien und Kritiken, in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft, in der Berliner Zeitschr. für Erdkunde, in Petermann's Mittheilungen über die neuesten Erscheinungen in der Geographie, — in den grösseren engl. theol. Blättern, sowie im Londoner Athenäum und im Quarterly Review.

Die bibl. Naturkunde wurde gleichfalls durch die Reiseberichte gefördert, wenn auch in geringerem Grade, da die Vergleichung der heutigen Flora und Fauna mit den hebräischen Namen neben den naturwissenschaftlichen auch bedeutende Sprachkenntnisse voraussetzte. So hielt man sich noch lange an Bocharts Hierozoikon, das Schoder (1784 ff.) auszog und Rosenmüller neu edirte (1793—96 in 3 voll. 4) mit Ausscheidung manches Polemischen und Ausfüllung mancher sprachlichen Lücken, weniger mit Besserung sachlicher Irrthümer. So blieben die ägyptischen Esel noch immer „roth", obgleich schon Buffon und vollends Sonnini den Irrthum beseitigt hatten [46]. Neben Hasselquist bereicherte aber der Schwede Forskål, Niebuhrs Begleiter, die Kenntniss der ägypto-arabischen Flora in hohem Grade (Hafniae 1775), wodurch auch die von Palästina neues Licht empfing. Manches sammelte fleissig Oedmann [47] behufs der Erläuterung der heil. Schrift, in neuerer Zeit Friedreich [48]. Allein der Geist unsres Jahrhunderts wurde jener Vereinigung sehr verschiedenartiger Kenntnisse in Einer Person immer ungünstiger, was den Mangel neuerer zusammenfassender Werke in dem Sinne der Bochart und Celsius nur zu reichlich erklärt. Gleichwohl finden sich in den grösseren encyklopädischen Werken sowie in manchen Commen-

---

42) The lands of the bible. 2 voll. Edinb. 1847.

43) Palestine, the bible history of the holy land. London 1848.

44) Palestine. Paris 1845.

45) Sinai and Palestine. In connection with their history. Fifth edit. London 1858.

46) Näheres hierüber Sommer, bibl. Abhandl. Bonn 1846. S. 284—87 Anm., und von mir in Niedners Zeitschrift f. histor. Theol. 1860. Heft 2 S. 183 ff.

47) Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erl. d. heil. Schrift. Aus dem Schwed. von Gröning. Rostock u. Leipzig 1786 ff.

48) Zur Bibel. Naturhistor., anthropolog. u. medicin. Fragmente. 2 Thle. Nürnberg 1848 in 8.

taren zur Bibel (unter denen der von Credner zum Joel und der von Knobel über den Pentateuch wohl in erster Linie zu nennen sind) ungemein reichliche und tüchtige Beiträge, welche die Erkenntniss fast auf allen einschlägigen Puncten weit förderten. Besonders interessante Fragen (wie die über das biblische Reem oder „Einhorn") haben sogar eine reiche monographische Literatur aufzuweisen. Eine vorzügliche Darstellung der heutigen Flora und Fauna Palästinas steht seitens der gelehrten Reisenden Tristram und Günther zu erwarten.

Ehe die Exegese selbst den Inhalt der Reiseberichte angemessen verwerthete, waren Sammlungen zu diesem besondern Zwecke ebenso nothwendig wie erwünscht. Nachdem Eskuche[49]) schon im Beginn unsrer Periode das Beispiel gegeben, folgten Lüdecke[50]) u. A., meist unter Benutzung englischer Werke, wie der von Harmar[51]), Ward, Burder[52]), vor Allem Rosenmüller[53]) in einem noch heute recht brauchbaren Werke. In neuerer Zeit ging dieser Stoff in die wissenschaftlichen Erklärungen der Bibel selbst über, als die grammatisch-historische Auslegung den Sieg errang und die hergebrachte schiefe Theilung in theologische und philologische Exegese aufhörte. — In England, wo die Exegese zurückblieb, war auch fernerhin der Boden solchen „Illustrationen" günstig, überwiegend in apologetischem Interesse, doch meist mit klarem Blicke für die objectiven Thatsachen, vollends nach den grossen Entdeckungen in Aegypten und Assyrien. In ungleich höherem Grade als in Deutschland ist hier das sehr rege Interesse an der Erforschung Vorderasiens durch die Rücksicht auf die Bibel bedingt, geleitet und demgemäss oft getrübt.

6. Die Geschichte des Volkes Israel wurde nicht lange mehr in früherer Weise behandelt: nur etwa die Schrift von C. G. Lange[54]), obgleich mit universellem Zuschnitt, erinnert noch an die Methode der Prideaux und Shukford. Dagegen zeigt ganz den Typus des specif. Supranaturalismus die vielgelesene Geschichte von Hess[55]). Typische Fassungen, die sonst den wahren Kern der Darstellung ausmachten, werden

---

49) Erläuterungen d. h. Schrift aus den morgenländ. Reisebeschreibungen. Lemgo 1750—55. 2 Bde.

50) Erl. einiger Schriftstellen aus der Natur und den Sitten des Orients. 1778. (Aus dem Lat. von Herm. v. Melle.)

51) Uebers. u. mit Anmerk. v. Faber. Hamb. 1772—75.

52) Oriental customs: or an illustration of the sacred scriptures etc. etc. 4th ed. London 1812.

53) Das alte und neue Morgenland. Leipzig 1818—20. 6 Theile, bes. nach Ward und Burder.

54) Versuch einer Harmonie der heiligen und der Profanscribenten in der Geschichte der Welt. Anspach 1778—80. 2 Bde. in 4.

55) Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zürich 1776—88. 12 Bde. in 8. Man vgl. auch des tüchtigen Jakob Christoph Beck, Compendium der alttestam. Kirchengeschichte (Basel 1779). S. Hagenbach, die theol. Schule Basels und ihre Lehrer. Basel 1860. S. 47.

jetzt nur parenthetisch geduldet; die Thatsachen haben an und für sich geschichtlichen Werth. Der Ton der Erzählumg verräth das Streben nach lebendiger und sehr objectiver Darstellung; das Natürliche schiebt sich mehr in den Vordergrund; die Thatsachen empfangen ihr Licht auch aus rein menschlichen Motiven, nicht blos aus göttlichen Zwecken, ja bis zu jenem kleinlichen Pragmatismus hin, der die Geschichtschreibung der Zeit characterisirt. Daher wird neben die Natürlichkeit des Vorgangs „die göttliche Dazwischenkunft" gestellt, selbst mit bedenklichen Vergleichen: das Erschrecken der Eselin Bileams findet z. B. eine Parallele in dem Schrecken der Thiere, als Athena zu Eumaios eintritt (Odyss. XVI, 162), und ihr Reden beweise nur „die Verzückung" des Reiters: „das Wunderbare ist so gemindert, aber nicht gehoben"[56]. Von isagogischer oder sachlicher Kritik nach Grundsätzen ist nicht die Rede. Die erstere fehlt auch und die letztere ist willkührlich in der Darstellung von Lorenz Bauer[57], welche die supranaturale Hülle schon sehr abstreift — mehr oder minder übereinstimmend mit den Darstellungen in den grösseren Universalgeschichten von Gatterer, Schlözer, Beck, Eichhorn, Heeren, Woltmann. Daneben gingen manche Bearbeitungen, welche nur zu didactischen Zwecken Uebersichten gaben und in althergebrachter Weise den biblischen Inhalt harmonistisch wiederholten, wie die Schriften von Ditmar, Remond (1789), Scherer, Risler (1794 ff.), Schmid (1792)[58]. Zur natürlichen Auffassung aller wichtigen Personen der israel. Geschichte trug Niemeyer's geistvolle „Characteristik der Bibel" (5 Thle. Leipzig 1775; letzte Ausg. 1831) sehr wesentlich bei; weniger Büsching's Gesch. d. jüd. Religion (Berlin 1779), wenn auch nur in ganz kurzem Umrisse. Einen neuen Ton schlug de Wette an[59]. Er übte eine schneidende Kritik am Inhalte des Pentateuchs und stellte denselben unter den Gesichtspunct eines hebräischen Nationalepos. Ihn überbot an radicalem Skepticismus, wesentlich auf (englisch-) deistischer Auffassung der gesammten Religionsgeschichte fussend, Heinrich Leo[60], um dann die Retractation in seiner „Universalgeschichte" bis zum entgegengesetzten Extrem zu treiben. Positive Auffassung ohne gesunde gründliche Methode zeigen die Werke von Jost, nur dass seine ausführliche „Geschichte der Juden seit den Zeiten der Maccabäer" (Berlin 1820—47, 10 Bde.), sowie seine „Geschichte des Judenthums und seiner Secten"

---

56) Geschichte Mosis II, 186. 187: „Ich halte es weder mit denen, die das Wunderbare in diesen Schriften mit Fleiss vermehren, noch mit denen, die es mit Fleiss vermindern."

57) Handbuch der Gesch. der hebr. Nation. Nürnberg u. Altorf 1800—1804. 2 Thle. Vgl. ausserdem: „Ueber die Mängel der bisher. Bearbeiter der Gesch. der h. Nation und wie diese in Zukunft zu verbessern sind" in Gablers Journal f. theol. Lit. 2. Bd. S. 327—41.

58) Vgl. über die meisten dieser Schriften Eichhorn, Allg. Bibl. I, 959; VIII, 936 ff.; über Hess I, 629 ff.

59) Beiträge zur Gesch. des A. T. 1806—1807.

60) Vorlesungen über die Gesch. des jüdischen Staates. Berlin 1828.

(1857—59, 3 Bde.) weniger Mängel zeigen als seine allgem. Uebersicht der Geschichte Israels (Berlin 1832); über die spätere Zeit lieferten auch andre jüdische Gelehrte, wie Herzfeld und vor Allem Grätz, dankenswerthe und tüchtige Arbeiten. — Jedoch übertraf alle diese Versuche das wahrhaft bedeutende Werk von Heinrich Ewald[61]). Auf Grund der scharfsinnigsten und eigenthümlichsten Quellenforschung, unter völliger Beherrschung des so gesichteten und geläuterten Materials, mit Hülfe einer ausserordentlichen Combinationsgabe, welche das scheinbar Entlegenste zu überraschenden Streiflichtern vereinigt, geleitet von der begeisterten Ueberzeugung, dass Israels Entwickelung von ebenso allgemein religions- wie weltgeschichtlicher Bedeutung sei, entwirft er die Geschichte dieses Volkes nach allen Grundsätzen der höheren Historik. Verschmäht er es gleich, die Lücken und Dunkelheiten, welche der nach ächt pragmatischem Zusammenhange Forschende häufig entdeckt, durch voreiligen Rückgang auf die höchste Ursache aller Weltgeschicke mehr scheinbar als wirklich auszufüllen und aufzuhellen, oder wohl gar die natürlichen Ursachen zurückzudrängen und die Absichten Gottes besser wissen zu wollen als die Propheten, so bleibt er noch weiter entfernt von jenem engen Pragmatismus, der die weltgeschichtlichen Grössen auf möglichst kleine Maassstäbe und Verhältnisse zurückführt, oder jenem leichten und seichten Mysticismus anheimzufallen, der wie die altgläubige kritiklose Hinnahme des Stoffes aus frommer, so aus unfrommer Trägheit des Forschenden geboren ist. Mag auch der individuelle Ton der Darstellung, dem es jedoch nie an strenger Würde noch an warmem Pulsschlag fehlt, in den Augen Vieler des gefälligen Reizes und der mühelosen Verständlichkeit entbehren; mögen die tausend Schwierigkeiten und Aufgaben, von denen er die meisten zuerst entdeckte, bei dem Fortschritte der Forschung andre Lösungen finden; mag eine veränderte Fassung der weltgeschichtlichen Bedeutung Israels oder eine andre Würdigung der Quellen Licht und Schatten im Ganzen und im Einzelnen anders vertheilen: — immerhin wird diesem Werke das Verdienst bleiben, mit Ueberspringung vieler Mittelstufen, erst die allein richtige Bahn gewiesen, jede fernere sichere Forschung unberechenbar erleichtert und den harten Dualismus gläubiger und ungläubiger Tradition auf diesem Gebiete durch eine höhere Auffassung ächter Wissenschaftlichkeit gebrochen zu haben. — Freilich lässt sich dieser Zwiespalt, wenn auch gemildert, noch in manchen Darstellungen erkennen, von denen indess keine dem genannten Werke an Werth gleich oder nahe kommt. Viele Theologen, denen das Alte Testament als solches directe Offenbarung ist, nicht nur unschätzbare und verhältnissmässig sehr treue Geschichtsurkunden darbietet, fanden sich befriedigter durch die moderne Nachahmung der Budde'schen „Kirchengeschichte des A. T.“ von Heinrich Kurtz[62]),

61) Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 7 Bde. Gött. 1843 ff.; 2. Aufl. 1851 ff.; 3. Aufl. 1863 ff.

62) Geschichte des Alten Bundes (nur die Zeit der Urwelt, der Patriarchen und Mosis umfassend), zuerst 1848, dann 1853, in 3. Ausg. 1864. — Den glei-

der redlich und nicht ohne Scharfsinn, aber oft vergeblich auch mit solchen Dissonanzen der Quellen ringt, welche der Blick des kritischen Historikers leicht löst — in der zweiten (viel weniger in der dritten) Auflage ein vielfach nützliches Repertorium. Die entschiedene Unterordnung des nationalen unter den religiösen Gesichtspunct und Fernhaltung aller eigentlichen Kritik der biblischen Quellen ist ihm Princip und Gewissenssache; daher zieht er auch die Darstellung der Religion Israels mit hinein, deren Gang Ewald nur in einzelnen grossen Zügen andeutet. — Dagegen spürt man jenen extremen Skepticismus aus dem ersten Drittel unsres Jahrhunderts noch in Duncker's „Geschichte des Alterthums" (I. 3. Ausg. 1863), der für die älteste Zeit kaum Spuren historischer Gewissheit gewinnt und der die grossen geschichtlichen Persönlichkeiten gern in directem Gegensatze mit der Beleuchtung der bibl. Urkunden auffasst. Doch schloss sich Eisenlohr [63]) wieder aufs engste an Ewald an, nicht ohne eigenthümliche Vorzüge nach Inhalt und Form, und einen ähnlichen Ton verräth die Darstellung der israelit. Geschichte in den späteren Auflagen der Becker'schen „Weltgeschichte" (von Woltmann und Löbell). — Bei der hohen Blüthe der Geschichtsschreibung in England und bei dem regen Interesse an der Bibel begegnen wir dort mannigfachen Arbeiten, welche die wissenschaftlichen Grundsätze mit dem strengsten Bibelglauben in eine eigenthümliche Harmonie zu bringen bemüht sind — mehr durch künstliche Harmonistik und zahlreiche geographische, ethnographische, historische Erläuterungen, als durch unbefangene gründliche Forschung. Die besten Werke in dieser Richtung sind die von Milman und Stanley, welche sich so frei bewegen, als ihnen ihr Publikum irgend gestattet. Erst als der Bischof Colenso die Historicität des Pentateuch scharf angriff, ward inmitten der lebhaftesten Apologetik auch die Neigung zu einer gewissen Vermittelung rege, welche mit einer etwas freieren Auffassung der heil. Schrift Hand in Hand geht [64]).

7. Die Chronologie des A. T. fand anfangs noch manche emsige Bearbeiter im alten Style, welche sich bemühten, die Lücken auszufüllen und die Dissonanzen zu lösen, stets ausgehend von der Sicherheit aller oder der meisten Zahlenangaben im A. T. So Hartmann (1777), Benningsen (1778), Franck (1778. 1783), Silberschlag (1783) u. A. [65]),

---

chen Titel trägt das kleine (posthume) Schriftchen von Rud. Hasse (Leipzig 1863), das sich auch von jeder Kritik fern hält.

63) Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige. 2 Thle. Leipz. 1855—1856. In gleichem Sinne erörterte die principiellen Fragen G. Hauff, Offenbarungsglaube und Kritik der bibl. Geschichtsbücher. Stuttgart 1843. — Eine Mittelstellung zwischen Ewald und Duncker nimmt ein Adolf Menzel, Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda. Breslau 1853.

64) Ueber einige Werke dieser Art vgl. Jahrb. f. deutsche Theologie 1866 Heft 1 S. 135 ff.

65) S. die Titel dieser Werke bei Meyer a. a. O. V, 189 f. de Wette-Raebiger S. 25; auch in Fuhrmann, Handb. der theol. Literatur. Leipzig 1819. II, 106 Urtheile über Jackson (1756), Franck und Löwe.

trotzdem die Ueberzeugung sich Bahn brach, die Offenbarung könne sich nicht auf „den Kalender" oder die Chronologie mit beziehen. Früher war gerade dieser Punkt als sehr wichtig hervorgehoben worden. Auf ähnliche Voraussetzungen, mit apologetischer Spitze, gründen sich auch einige spätere Arbeiten, wie die von Feldhoff[66]) und Tiele[67]). — Indess tauchten schon früh Bedenken auf gegen die Richtigkeit der Basis aller Berechnungen[68]); Bruns wies auf die Wiederkehr der Zahl 40 grade in den schwierigsten Partieen der Geschichte hin[69]). Kräftiger erschütterte Vater[70]) das Fundament: die Zeit-Angaben in Gen. 5 und 11 beruhten nicht einmal auf sichrer Texttradition, viel weniger könnten sie eine chronologische Basis abgeben. Während Seyffarth[71]) mit einem Systeme sehr eigenthümlicher Art isolirt blieb, schien dagegen die Fülle von Nachrichten über die altägyptischen Herrscherreihen der schwanken Chronologie einen festen Anhaltspuuct, selbst soliden Boden zu gewähren. In dieser Richtung liegen die geistvollen und bedeutsamen Versuche von Archinard[72]), Lepsius[73]) und namentlich Bunsen[74]), zu denen allmählig die assyrischen Entdeckungen hinzutreten werden. Gleichwohl hängen diese weittragenden und scharfsinnigen Combinationen an gar dünnen Fäden und rechtfertigen die Bedenken besonnener Forscher gegen diese Hülfen (Ewald, Hitzig, Knobel), zumal die ägypt. Chronologie selbst, durch stets neue Entdeckungen (Mariette, Chabas, Dümichen) bereichert, starke Aenderungen zu gewärtigen hat.

III. Die Kritik des A. T.

§ 60.

Die Kritik des Textes.

Ueber den Werth des überlieferten Textes des A. T. standen sich um die Mitte des vorigen Jahrh. zwei Meinungen gegenüber, deren extremer Character kaum Anfänge wissenschaftlicher Be-

66) Die Zeitenlinie der Schrift von Adam bis auf das Pfingstfest. Frankfurt 1831.

67) Chronologie des A. T. Bremen 1839. Auch Beer, Abh. zur Erl. der alten Zeitrechnung. 3 Theile. Leipzig 1852—56.

68) Joel Löwe, Etwas über die Chronologie d. jüd. Geschichte. Breslau 1794 in 8, mit Nachträgen.

69) In Paulus' Memorabilien I, 53 ff.

70) Commentar zum Pentateuch I, 48 ff. 174.

71) Berichtigungen der röm. griech. pers. hebr. Gesch. und Zeitrechnung. Leipzig 1855 in 8 und sonst.

72) La chronologie sacrée basée sur les découvertes de Champollion. Paris 1841. Vgl. Böckh, Manetho und die Hundsternperiode.

73) Chronologie der Aegypter. Berlin 1849.

74) Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Hamburg 1845 56; besonders Bd. IV. Neueres von Lauth, Reinisch, Unger.

trachtungsweise verrieth. Dort unbedingte Hinnahme der hergebrachten Textgestalt ohne alle Kritik, hier ein übergrosser, aber oft sehr vager Zweifel mit meist planloser Conjecturalkritik: beide Ansichten bedingt und mitbestimmt durch dogmatische, aprioristische Motive. Sobald diese Bedingtheit aufhörte — und das geschah fast gleichzeitig mit dem Beginn unsrer Periode —, gerieth die Forschung in lebendigen Fluss und fand nach geringem Schwanken leicht die richtigen Wege. Der Zweifel am textus receptus der Bibel überhaupt fand in den Entdeckungen der neutestamentlichen Textgeschichte starken Anhalt: aber die sorgfältigsten und umfassendsten Untersuchungen über die urkundliche Gestalt des alttestamentlichen Textes (Kennicott, Rossi) schlugen jede Hoffnung nieder, einen bedeutenden Apparat von neuen Lesarten zu gewinnen. Der diplomatische Befund lieferte einen fast identischen Text, freilich nur den masoretischen. Daran schlossen sich tiefere Untersuchungen über die Geschichte des Textes, deren Ergebnisse zum grösseren Theile die Ansichten eines Rich. Simon u. A. zur Gewissheit erhoben. Die Grenzen, zwischen welche die Antworten auf Hauptfragen fallen konnten, wurden immer enger. So standen bald der nachexilische Gebrauch der Quadratschrift, sowie die späte Entstehung der heutigen Vokalzeichen fest: nur das Verhältniss der ersteren zur althebräischen sowie die Zeit der Umsetzung der alten in die neuen Charactere, nur der Werth und der historische Ursprung der heutigen Vokalisation und Punctation blieben controvers. Die Auctorität von Gesenius begünstigte die Annahme einer relativ sehr bedeutenden Treue des heutigen Textes (sammt Vocalisation), so wenig er natürlich jede maassvolle Kritik für unnütz oder gar in Verruf erklären wollte. Gleichwohl geschah vielfach das Letztere, unter deutlicher Mitwirkung dogmatischer Gesichtspunkte, und rief die Erinnerung wach, dass für die Identität des masoretischen mit dem Originaltexte, dessen Herstellung doch das unverrückte Ziel aller ächten Kritik sein müsse, nur sehr dürftige und zweifelhafte Bürgschaften vorlägen — eine Aufgabe, die weder unbegründete Vertrauensseligkeit, gleichviel ob aus irrender Frömmigkeit oder aus unbewusster Trägheit hervorgehend, noch auch die Scheu, am »Heiligen« zu rühren, beseitigen konnten. Die Pflicht umsichtiger und maassvoller Conjectur musste stärker

betont werden (Ewald, Hitzig, Olshausen), wobei die grössere Lebhaftigkeit der Textkritik an den alten Klassikern nicht ohne Einfluss auf die am A. T. geübte blieb. Deshalb ward der Werth der alexandrin. Version der LXX für die Herstellung des Textes in gemessenen Schranken aufs neue erwogen (Frankel — Thenius) und für die einzelnen Bücher verschieden bestimmt (bes. bei Pentateuch, Jeremia, BB. Samuelis, Hiob), während ihre eigne richtige Textgestalt lange Zeit Gegenstand eifriger und endlich lohnender Forschung gewesen war (Holmes, Tischendorf, Lagarde). Das früher dem samarit. Pentateuch beigelegte Ansehn schwand bei schärferer Prüfung (Gesenius, Kohn) und das unruhige Umhertasten nach ähnlichen Hülfen, wie wir es in der ersten Hälfte unsrer Periode gewahren, wich der Einsicht, man müsse die Gesammttradition des Textes aller Conjecturalkritik zu Grunde legen, ohne sie in die Schranken der ersteren zu bannen.

Erläuterungen.

1. Die Verdächtigungen des überlieferten Textes von deistischer (Whiston) und katholischer (J. Morinus) Seite fanden in England, wo sie am meisten beachtet wurden, auch die ersten Revisoren. Der erste Schritt, um in den vagen aber heftigen Gegensatz der Meinungen Licht und Ruhe zu bringen, musste in der Darlegung der diplomatischen Grundlage bestehen, auf welcher der traditionelle Text, vor allem der von van der Hooght, beruhte. Die Frage heischte Antwort, ob es mit ihm ebenso bestellt sei, wie es Mill und Wetstein im Neuen Testamente gezeigt hatten. Der Brite Kennicott, angeregt durch die Vergleichung von 2 Sam. 23, 8 ff. mit 1 Chron. 11, vermuthete eine gleich grosse Anzahl Varianten im A. T. und forderte zu einer allgemeinen Vergleichung sämmtlicher hebräischer Handschriften auf. Durch reiche Beisteuern (in zehn Jahren 9117 Pf. St.) in den Stand gesetzt, verglich er selbst gegen 600 Handschriften, sein deutscher Gehülfe M. Bruns etwa 250, andre Gelehrte 300. Leider lag es in dem Plane Kennicotts, nur die Konsonanten zu berücksichtigen, nicht die Vokalpuncte, nicht die Marginallesarten, nicht die Masora. Auch ward das Material ohne Auswahl der bessern Codices nur zusammengehäuft. Das Ergebniss wurde in zwei Folianten niedergelegt [1]), deren zahlreiche Fehler indess weniger die Hauptherausgeber als die andern Gehülfen verschuldeten [2]). Das Resultat ging

1) Vetus testamentum hebraicum cum variis lectionibus edidit Benjamin Kennicott S. T. P. Oxonii 1776 et 1780.

2) Hierüber vgl. Bruns, de variis lectionibus bibliorum Kennicott. Bei Eichhorn, Repert. XII, 242 ff.

dahin, dass sämmtliche Handschriften sehr jung seien (die älteste mit festem Datum vom J. 1106, drei andre „vielleicht“ etwas älter) und reich an Schreibfehlern, arm an wichtigeren Lesarten, im Ganzen Eine Recension aus Einer Quelle darstellten [3]). — Dasselbe ward bestätigt durch den Erfolg eines ähnlichen Unternehmens seitens des Giovanni Bernardo de Rossi, welches die genannten Mängel in Plan und Ausführung vermied. Er verglich über 1700 kritische Zeugen, gab zwar nur die wichtigeren Lesarten (selectae et graviores), doch zugleich eine Uebersicht über den Apparat und genaue Rechenschaft über seine kritischen Grundsätze. Ueberall besseres Urtheil, zahlreiche Berichtigungen, sehr erwünschte literarische Nachweise: aber die Schätzung der Varianten ist oft schief und die Auswahl nicht frei von Willkühr [4]). Zugleich zeigte es sich, dass die Gleichförmigkeit der Vokalisation im Druck den wenigsten Handschriften entspräche, vielmehr fänden sich hier sinnändernde Punctationen in Menge: für die Hauptfehler des Textes, meinte Eichhorn, sei sonach auf diplomatischem Wege keine Heilung zu schaffen. — Wenig sachliche Förderung schaffte es, dass Olaf Tychsen auf die bedeutenden Werthunterschiede der Handschriften hinwies, unter denen viele (die von Ketzern, Christen, bekehrten Juden herrührenden) der Vergleichung nicht werth seien. Sein „Versuch“ regte die schwierige Frage nach den sichern Merkmalen des Alters und der Güte der MSS. an (im Streite mit Bruns, Dathe, Michaelis u. A.); seine Meinung, die alexandr. Uebersetzer hätten eine mit griech. Buchstaben geschriebene Handschrift des hebr. Textes benutzt, stiess indess auf erfolgreichen Widerspruch. Nach lebhaften Verhandlungen musste Schnurrer das Resultat ziehen: es gäbe kaum ganz sichre Merkmale für jene Unterscheidung. Mehr Frucht bringt vielleicht die Entdeckung mehrerer Handschriften durch den Karäer Firkowitsch, die zwar auch nicht über das 10. Jahrh. hinausgehen, indess eine Textesrecension darbieten, welche der unsrigen vorangeht und Vieles aus den babylon. Schulen, selbst Reste älterer Lesarten darbietet [5]). — Die Kennicott'schen Sammlungen verwertheten Döderlein und Meisner in einer Handausgabe mit Varianten (Leipzig 1793 in 8). Später kam die von Aug. Hahn revidirte van der Hooght'sche Ausgabe (vorzüglich durch

---

3) Vgl. den Bericht in Rosenmüllers Handbuch der Liter. I, 241—248; Urtheile bei Michaelis, orient. und exeg. Bibl. XI, 72 f. XVIII, 71 ff.; Döderlein, theol. Bibl. II. 483. 641; von Schultens in Wyttenbach's Bibl. crit. I, 79 sqq. Vgl. Eichhorn, Einl. ins A. T. (1823) II, 706: „Die süsse Hoffnung muss man aufgeben, dass er (der hebr. Text), selbst bei einem möglichst vollständigen kritischen Apparat, zu seiner völligen ursprünglichen Reinigkeit wieder gelangen werde“.

4) Variae lectiones V. Ti ex immenso MSS. congerie haustae opera et studio Joh. Bern. de Rossi. Parmae 1784—88. 4. voll. in 4. Dazu: Scholia critica in V. Ti libros. Parmae 1798 in 4. Vgl. das Urtheil in Michaelis' orient. Bibl. XXIII, 80 f.

5) Vgl. Pinsker's Bericht in Geiger's jüd. Zeitschrift f. Wiss. III, 232 ff.

die englische Bibelgesellschaft) in starken Gebrauch, daneben die von Theile.

2. Jene Ergebnisse nöthigten, die Urgeschichte des hebr. Textes mehr zu erforschen[6]), um darin sichre Anhaltspuncte für die Herstellung seiner Urgestalt zu gewinnen, zu welcher bereits die Prolegomena von Kennicott und de Rossi Manches beigetragen hatten. Der von Gabriel Fabricy[7]) nicht ohne Umsicht entwickelte Satz, dass der hebr. Text im Wesentlichen „unverfälscht" auf uns gekommen sei[8]), verräth noch die alte Fragestellung: nicht von absichtlicher Verfälschung, nur von einer Verderbniss konnte fortan die Rede sein, denen auch die bestüberlieferten Texte niemals entgehen werden. Und dass auch der Text des A. T. solche Schicksale in irgend einem Grade erfahren habe, ward sehr bald allgemeine Ansicht. Damit entstand auch die Aufgabe, Ursache und Art dieser Veränderungen aufzufinden. — Die Frage nach dem Verhältniss der althebr. (samaritan.) und der sogenannten Quadratschrift ward leicht dahin begrenzt[9]), ob bald oder längre Zeit nach dem Exil, ob auf einmal oder allmählig, ob mit oder ohne ursprüngliche Einheit resp. Verwandtschaft der Charactere jene Umsetzung der Charactere erfolgt sei — Fragen, die heute noch schweben. Mit Anlehnung an die paläographischen Untersuchungen von Kopp[10]), der besonders die verschiedenen Potenzen der Schriftumbildung klar ans Licht stellte, vertheidigte besonders Hupfeld[11]) neben Eichhorn (Einl. ins A. T. 4. Ausg.) und de Wette (Einl. 2. Ausg.) die allmählige Umbildung der Phönizischen in die Quadratschrift (die syrischen Ursprungs sei) während der beiden ersten Jahrhunderte nach Christus, wogegen die durch Bleek[12]) vertretene mittlere Ansicht die meiste Zustimmung zu finden scheint. — Was die Vokalisation betrifft, so kehrte man hier langsamer zu der von vielen christlichen Theologen des Mittelalters und der Reformationszeit getheilten Ansicht, dass sie sehr jung sei, zurück. J. D. Michaelis hatte in einer Abhandlung (1739) die Gründe gegen das Alter der

---

6) Vgl. Eichhorn, Einl. ins A. T. I, 178—388.

7) Des titres primitifs de la revelation, ou considérations critiques sur la pureté et l'integrité du texte original des livres saintes de l'Ancien Testament. Romae 1772, 2 voll. in 8. Vgl. die gute Analyse bei Rosenmüller, Handbuch I, 524 ff.

8) Nur die wesentliche Reinheit der Textes war übrigens auch die These, welche einsichtigere Orthodoxe, wie Val. Löscher, behauptet hatten.

9) Dobrowsky, de antiquis Hebraeorum characteribus diss. Pragae 1783 in 8. hatte das hohe Alter der ersteren aufs Neue zu erweisen versucht, siehe dagegen Michaelis, orient. Bibl. XXII, 112 f.

10) Bilder und Schriften der Vorzeit. Band II. Mannheim 1821.

11) Theol. Stud. und Krit. 1830, 2, in den ausgezeichneten Aufsätzen „Krit. Beleuchtung einiger dunkeln und missverst. Stellen der alttestamentl. Textgeschichte. Stud. u. Krit. 1830, 3—4. 1837, 2.

12) Einl. ins A. T. § 328 (S. 738 resp. 731); eine ähnliche Ansicht schon bei Zeltner, Enneas quaest. philol. Francof. 1747 in 4.

Vocale zu widerlegen gesucht; in einer neuen späteren Bearbeitung schlug er einen Mittelweg ein: die Hebräer haben freilich Vocalzeichen gekannt, aber unsere heutigen sind spätere Erfindung. Aehnlich Eichhorn s. Einl. ins A. T. (I, 214 — 247, 4. Ausgabe). Robertson [13]) dagegen, Spitzner, sogar Tychsen, um von den geringeren Versuchen eines Clemm, Ibenthal u. A. (Rosemüller I. 586) abzusehen, vertheidigen noch das hohe Alter unserer Vocale, mehr indess mit rein sprachlichen, aus der Art des Hebräischen und der Analogie mit den andern semitischen Dialecten entnommenen Gründen als aus dogmatischen. Dupuy und Trendelenburg [14]) behaupteten die Bekanntschaft des Hieronymus mit wirklichen Vokalen, der letztere meinte, dass ursprünglich die Zeichen אוי mit vokalischer Währung gebraucht werden seien. Die strengere Ansicht von der völligen Neuheit aller hebr. Vokalzeichen ward durch die erneute, sehr verbesserte und vielfach bereicherte Herausgabe der Cappellus'schen Schriften [15]), ebenso durch Lor. Bauer's critica sacra [16]) vertreten. Eine durchgehende feste Begründung derselben ward indess erst durch Gesenius [17]) angebahnt und durch Hupfeld [18]) vollendet, wodurch alle Berufungen auf die Lesemütter, auf Hieronymus, auf die Analogie des Syrischen und Arabischen sich zu Ungunsten des hohen Alters der Vokale dergestalt erledigten, dass ein so sichres Ergebniss mit der allgemeinsten Anerkennung auf wenigen andern (früher stark bestrittenen) Puncten erreicht worden ist.

3. Dieses Ergebniss stellte indess der conjecturirenden Willkühr keineswegs einen uneingeschränkten Freibrief aus — eine Meinung, welche bisher mit der Ansicht von der Nichtursprünglichkeit der Vokale Hand in Hand gegangen war [19]). Freilich fiel jetzt die vokalische Lesung weniger dem Kritiker als dem Exegeten zu, der in der Ueberlieferung „ein Hülfsmittel, nicht eine Hemmkette" der Erklärung zu sehen hatte. Denn diese Tradition war ungemein alt, mithin ein Hülfsmittel von vorzüglichem Werthe: las doch schon der Talmud den biblischen Text fast mit demselben Verständniss, das die heutige Vokalisation an die Hand giebt! Grade Gesenius war es, der diese Thatsache ans Licht stellte und auf das rechte Maass im Conjiciren drang [20]). Verwarf doch selbst Hitzig die meisten der Fehler, welche nach Eichhorn (Einl. I § 97) lediglich durch falsches Hören entstanden sein sollten [21])! Gleichwohl

---

13) In seiner Abh. vor der Clavis Pentateuchi. Edinb. 1770. Vgl. auch hierüber das oben Bemerkte.

14) Eichhorns Repert. II, 270 ff. XVIII, 78 ff.

15) In drei tomis v. Vogel und Scharfenberg. Halle 1775 — 1786 in 8.

16) In der von Dathe begonnenen Umarbeitung von Glassius philol. sacra. 1795. p. 128 ff.

17) Gesch. der hebr. Schrift und Sprache 1815. S. 182 ff.

18) Th. Stud. und Krit. 1830, Heft 3.

19) Vgl. Meyer, Gesch. d. Schrifterkl. V, 464 ff.

20) Geschichte der hebr. Schrift. S. 207 ff.

21) Begriff der Kritik. Heidelberg 1831. S. 123.

erinnerte eben dieser Gelehrte an die dringende Pflicht, auch an den Consonanten eine Kritik zu üben, die ja nicht einmal die Masorethen völlig hätten umgehn können! War doch während der Zeit, da kein frommer Aberglaube den Buchstaben schützte, der Text allen den Gefahren unterworfen, welche das Abschreiben und eifrige Lesen mit sich bringt, vollends sobald die energische Absicht mangelte, den Textbuchstaben ganz ungeschädigt zu erhalten! Wie leicht konnten, ja mussten Consonanten als Schriftzeichen und als Laute verwechselt werden, Wörter unrichtig abgetheilt und versetzt, Buchstaben ausgelassen oder verändert werden, wie leicht konnten endlich erklärende Glossen vom Rande in den Text schlüpfen! Hiedurch that sich, während die den Aelteren allein denkbare Möglichkeit absichtlicher Textfälschung auf ein verschwindendes Minimum reducirt war, ein viel weiteres Gebiet absichtsloser, fasst unvermeidlicher Corruption des Originaltextes auf, die gleichfalls Abhülfe erheischte. Zugleich sah man das Ketib mit viel günstigeren Augen an als früher, wo man das Qeri unbedingt vorzog, und gewahrte darin sehr häufig die ursprünglichere Lesart. Dass der hebr. Text von der ältesten Zeit an bis zum masorethischen Schlusse mannigfachen Bearbeitungen, gemäss der jedesmaligen Zeitströmmung, sich unterwerfen musste, ward von Abr. Geiger scharfsinnig zu erweisen gesucht [22]. — Dennoch schwankt das Urtheil über den wirklichen Umfang jener Textcorruption, mit der die Pflicht und die Anwendung bessernder Conjectur Schritt hält, ausserordentlich, indem es durch das Urtheil über lexikalische, grammatische, logische oder allgemein sprachliche Möglichkeit der überlieferten Lesungen, seltener (und dies kaum eingestandener Maassen) durch die irrige Vorstellung von der fast absoluten, durch göttliche Providenz geforderten Güte der Tradition bedingt wird. Während sich daher Ausleger wie Ewald, Hupfeld, Olshausen, Thenius, Hitzig, E. Meier u. A. in ziemlich umfangreichem Maasse an der kritischen Herstellung des Textes betheiligten, ohne indess in die Fehler der Cappellus, Houbigant u. A. zu gerathen, versuchten die Theologen von strengerer dogmatischer Färbung, wie Hengstenberg, Drechsler, Delitzsch, Keil u. A. den recipirten Text fast durchweg zu schützen, ohne indess hinsichtlich der kritischen Principien eine andere nennenswerthe Abweichung einzugestehen als eben den stärkern Glauben an die Güte der masorethischen Tradition.

4. Unter den kritischen Hülfsmitteln, welche dem Originaltexte am nächsten zu stehen schienen, nahmen der samaritanische Pentateuch sowie die alexandrinische Version anfangs noch die erste Stelle ein. Was den ersteren anlangt, so fand die Meinung, dass der Pent. noch vor der Trennung des Gesammtreiches nach dem Norden gekommen sei, nur in der ersten Hälfte der Periode Vertreter und fiel zu

22) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums. Breslau 1857 in 8. Dazu vgl. „Symmachus, der Uebersetzer der Bibel“ in dess. jüd. Zeitschrift für Wissenschaft I, 39 - 64.

Boden, trotzdem dass Auctoritäten wie Michaelis, Eichhorn, Jahn, Bertholdt, Hug für dieselbe eintraten. Nur bei Wenigen gewahren wir indess eine Ueberschätzung seines kritischen Werthes, wie bei Lobstein, Geddes, Rossi, Ilgen. Aber erst die gründliche Untersuchung von Gesenius[23]) gab der Frage nach Einer Seite hin einen wissenschaftlichen Abschluss, indem er nachwies, dass die meisten eigenthümlichen Lesarten aus grammatischen Correcturen, Glossen und selbst aus dogmatischen Aenderungen (Deuter. 27, 4) hervorgegangen seien. Bald tauchte die andere Frage auf, wie sich derselbe zu den LXX verhalte. Meist leitete man beide Texte aus einer dritten Quelle ab; Sam. Kohn[24]) indess meinte, der von Samaritanern ins Griech. übersetzte Text des Pent. sei später von Juden revidirt worden und liege jetzt in der Version d. LXX vor. Inwiefern aber die Eigenthümlichkeiten des Samaritaners in der Compositions- (nicht Text-) Kritik zur Ermittelung der Diaskeuase der einzelnen BB. eine bedeutungsvolle Verwerthung finden könnten, darüber gab Julius Popper überraschende Winke[25]). Eine grössere textkritische Bedeutung ahnte man in der Version der LXX, nachdem ihr wunderbarer Ursprung (vorz. durch Hody) als Fabel erwiesen[26]) und ihr der unbedingte Vorzug vor dem masorethischen Texte abgesprochen war. Es galt vor Allem den Text dieser Version selbst gründlich zu ermitteln: denn ohne dies half es wenig über die Entstehung der Abweichungen Hypothesen aufzustellen[27]). Stroth lieferte ein (freilich höchst lückenhaftes) Verzeichniss der Handschriften[28]); er wie manche andre Gelehrte[29]) bemühte sich um Varianten und um Feststellung einzelner Lesarten. Eine der Kennicott'schen ähnliche umfassende Variantensammlung unternahm Robert Holmes zu Oxford (1788)[30]) mit grossartigen Mitteln (7000 Pf. St.) und edirte endlich[31]) (nach einigen Proben) die Früchte seiner Arbeit, welche trotz der Benutzung von fast 300 Codices (12 Unicalcodd. u. 261 Minuskeln) nur dürftig an Gehalt ist. Die Collation der bedeutendsten Codd. ist höchst nachlässig angestellt: so sah Holmes nicht einmal den in London vorhandenen berühmten Cod. Alex.

23) De Pentateuchi sameritani origine, indole et auctoritate. Halis 1815 in 4.

24) De Pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis nexu. Breslau 1865, und „Samaritanische Studien. Beiträge zur samarit. Pentateuch-Uebers. und Lexikographie. Breslau 1868“.

25) Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Leipzig 1862. S. 66 ff.

26) Hierüber vgl. Eichhorn, Repert. f. bibl. u. morgenl. Liter. I, 266 ff.

27) Hassencamp. z. B. erklärte dieselben daraus, dass sich die Uebersetzer den Urtext hätten vorlesen lassen, Tychsen aus dem Gebrauche eines mit griech. Buchstaben geschriebenen Codex. Vgl. S. 594.

28) S. Eichhorns Repert. V, 94 f. VIII, 197 f. XI, 45 f.

29) S. deren Schriften bei Rosenmüller, Handbuch II, 431 ff.

30) S. das Programm in Eichhorns Allg. Biblioth. I, 917 f.

31) Tom. I Oxonii 1798 ed. Holmes; II—V. Oxonii 1810 — 27 ed. Parsons.

selbst ein, sondern begnügte sich mit der ungenauen Grabe'schen Ausgabe und selbst diese ward nicht sorgfältig benutzt [32]). Ungleich werthvoller war der paläographisch möglichst treue Abdruck des Cod. Alex., den Henry Harvey Baber (1812 — 27) besorgte, wenn gleich auch dieser an vielen Druckfehlern und an unkritischer Erfassung der Handschrift litt. Die anderen Ausgg. der LXX gaben meist den Text des Cod. Vatic. und und gingen auf Lambertus Bos (1709) zurück, der sich an die Editionen von Joh. Morinus und Brian Walton anlehnt: so die von David Mill in Amsterdam (1725), von Reineccius (1730 und 1757), die zu Oxford 1805, zu Venedig 1812 erschienene. Weder die neuere Pariser (1839) noch die Londoner Ausgabe (1848) sind kritisch von hervorragender Bedeutung. Die von F. Field (Oxford 1859) folgt der Grabe'schen Ausgabe, ordnet die Bücher nach dem masoreth. Texte und lässt die Apokryphen aus. Die Sterotypausgabe von Leander van Ess (zuerst Leipzig 1824) folgt mit übergrosser Treue selbst den offenbarsten Schreibfehlern des Vatikanus. — Ein höchst bedeutsamer Fortschritt geschah aber durch Constantin Tischendorf. Nicht nur konnte er mehrere ganz neu gefundene Codices von hohem Alter benutzen (darunter zuerst Theile des alten Cod. Sinait. — als Cod. Frid. Aug. — dann den ganzen, den er in der grossen Petersburger Ausgabe 1863 zuerst edirte) sondern er vereinigte auch beim Gebrauche der umfassendsten krit. Mittel tüchtige kritische Grundsätze mit ausdauerndem Fleisse und einer ebenso grossen wie verständigen Akribie [33]).

Da in den gewöhnlichen Ausgaben der LXX das Buch Daniel meist nach der genaueren Version von Theodotion gegeben war, so edirte Simon de Magistris den (hexaplarischen) Originaltext aus der Bibliothek des Cardinals Chigi in Rom (1772 folio), freilich wenig correct [34]); eine syrische Version eben dieses Textes veröffentlichte Cajetan. Bugati 1788 aus einem Mailänder Codex. Aus jenem Cod. Chisian. ist auch Ezechiel (1843) gedruckt, doch nicht publicirt. Den Text des Jeremias suchte (nach der ed. Grabii) Spohn herzustellen (1794. 1824 in 2 voll.). — Den Resten der origenistischen Hexapla wendete sich das Interesse aufs Neue zu. Blieben auch die Sammlungen Montfaucons die Grundlage, so erfuhren sie doch durch Döderlein [35]), Scharfenberg [36]), Bruns u. A. Bereicherungen und Berichtigungen. Die compendiarische Ausgabe des

32) Vgl. Tischendorf in den Prologomenen zur 2. Ausgabe der LXX 1856. I, pag. LIII sqq.

33) Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. II Tomi in 8. Lipsiae 1850, 1856 und 1864.

34) Hienach gab J. D. Michaelis den griech. Text 1773 (in 8), mit den Zugaben der römischen edit. 1774 in 4, ähnlich Segaar c. animadvers. et praef. Traj. 1775 in 8, besser als beide (mit dem Syrus des Bugati) Aug. Hahn jun. Vratisl. 1845 in 8.

35) Eichhorn, Repert. I, 217 f. VI, 195 f.

36) Animadversionum duo Specc. 1781. 1796. S. Rosenm., Handbuch II, 465 f.

Montfaucon'schen Werkes von C. F. Bahrdt (1769. 70) kürzte zu viel Wichtiges, um wesentlich zu fördern und auch Trendelenburgs hexaplarische Chrestomathie (1794) konnte nur zum Studium der wichtigen Fragmente anregen[37]). Neuestens hat sich Fred. Field entschlossen, diese Fragmente möglichst vollständig und kritisch genau zu ediren (Otium Norvicense. Oxford 1864): die Probe verspricht eine vortreffliche Leistung. — Die syrische Uebertragung des hexaplar. Textes der LXX, (durch Paul von Tela 617), besessen und gebraucht von A. Masius, ward in der Ambrosiana zu Mailand resp. zu Paris zum Theil wieder aufgefunden, durch Bugati, Norberg, Hasse stückweise, am tüchstigsten von Middeldorpf herausgegeben[38]). Grosse Hoffnungen erregte (vorz. durch Stroth 1795) die Kunde von einer sehr treuen griech. Uebersetzung vieler BB. des A. T., die nach Zanetti und Bongiovanni sich in der Markusbibliothek vorfinde — daher die graeco-veneta genannt. Schon die Veröffentlichung einiger Proben (durch Bruns, Michaelis), mehr noch die fast aller Fragmente (durch Villoison 1784 und Ammon 1790. 91) enttäuschte völlig[39]): obwohl aus dem hebr. Original geflossen, fördert sie nicht wegen ihres geringen Alters und ihrer sklavischen Abhängigkeit von unserm heutigen punctirten Texte. — Unter den Töchtern der LXX wurden von der koptischen Version (Wilkins, Mingarelli) und sehr gut von der äthiopischen (Dillmann) einzelne Theile veröffentlicht. — Der Itala wandten (nach dem grossen Werke von Sabatier 1749—51) Münter (1819) und am meisten Ranke (1860)[40]) fruchtbringenden Fleiss zu; ihr textkritischer Werth wurde genauer bestimmt und als brauchbar für Herstellung des vorhexaplarischen Textes der LXX erkannt. — Für die Hieronymianische Vulgata blieb es, trotz ihres kanonischen Ansehens in der römischen Kirche, beim Alten. Die Ausg. von Leander van Ess (1822. 24) lehnt sich ganz an den Clement. Text von 1592, verbessert nur einige offenbare Druckfehler und fügt die Varianten von 1590, 93, 98 bei[41]); mehr Varianten begann Vercellone zu liefern. Allein weder ist das A. T.[42]) nach dem besten Codex

37) Genaueres s. v. de Wette Art. Hexapla in Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie 2 Sect. 7. Theil.

38) Cod. Syr. hexapl. ed. et comment. illust. Midd. Berolini 1835 in 4, 2 partes. (Das 2. Buch der Könige.) Roordam edirte später Richter und Ruth, und Ceriani bereitet die Herausgabe des Restes vor, der BB. Gen. Exod. Num. Jos. 1 König, soweit dieselben im brit. Museum enthalten sind.

39) S. Näheres bei Rosenm. Hdb. II, 473 ff., sammt den Urtheilen von Zeitgenossen.

40) Vgl. auch theol. Stud. und Krit. 1856, 2. 1858 Bleek, Einl. ins A. T. S. 791 (782).

41) Vgl. auch seine pragm. krit. Gesch. der Vulgata. Tüb. 1824. Eine solche (von Ungarelli) findet sich auch im 1. Tom. der Variae lectiones vulg. lat. edit. von Vercellone. Romae 1860 in 4.

42) Das Neue T. durch Tischendorf 1851. 54.

(dem Amiatinus) edirt[43]), noch auch existirt eine wahrhaft kritische Ausgabe dieser Version. Durch diesen Mangel wird ihre erspriessliche Benutzung für Kritik des Originaltextes stark beeinträchtigt. — Ueber den Grad des textkritischen Werthes der LXX ist das Urtheil noch nicht fest geworden. Ueber den Pentateuch (Töpler 1830, Thiersch 1841), über Hiob (Bickell 1862), vorzüglich über die Rec. des Jeremias (Küper 1837, Wichelhaus 1847) lieferten monographische Arbeiten schätzbares Material. Für die Güte des Textes in den 4 BB. der Könige trat besonders Thenius ein[44]), während Frankel[45]) und die meisten Exegeten den Text der LXX im Allgemeinen dem masorethischen Texte nachstellen. Für diesen traten z. B. bei Jeremias sogar Forscher wie Eichhorn, Rosenmüller, Gesenius, neuestens in strenger Kritik Graf[46]) ein. Emendationen zu Gen. 1 und 2 versuchte Plüschke (1837), indem er besonders die Neigung der LXX, den Text durch Parallelen zu verbessern, gänzlich verkannte. In den prophetischen BB. verwerthete sie Hitzig mit Erfolg. Denn so abgestuft auch die Güte der Version in den einzelnen BB. sein mag, wird sie doch dem umsichtigen Kritiker in vielen Fällen zur Herstellung des Textes sehr erspriessliche Dienste leisten können. —

§ 61.

Die Kritik des Kanons.

Die bisher von den Orthodoxen geächtete Richtung, welche »eine freie Untersuchung des Kanons« forderte und übte, gewann vorzüglich durch Semler, sowie unter dem Einflusse der freieren theologischen Strömung der ganzen Zeit bald breiten Boden und durch Eichhorn die Herrschaft in der öffentlichen Meinung. Diese Richtung durchlief, strenge ihren wissenschaftlichen Gesetzen folgend, drei Stadien. Die principielle Befreiung von dem drückenden Gewichte der bisherigen Tradition, deren Hohlheit an der wirklichen Geschichte des Kanons sich stets deutlicher erwies, schloss keineswegs einen allseitigen Gegensatz gegen die bisherigen Vorstellungen ein, nur dass dieselben fortan lediglich als disputable

43) Vgl. über neue Collationen dess. durch Heyse in Bunsen, Bibelwerk I p. LXXVII; V p. XXI; Kamphausen, das Lied Mosis. Leipzig 1862 p. 315 ff. Der Codex giebt hienach nicht den rein Hieronymianischen, sondern einen durch die Itala stark beeinflussten Text.

44) Kurzgef. exeg. Handbuch zum A. T. V. VI.

45) Vorstudien zu den LXX p. 204 ff.

46) Ueber die ganze Frage vgl. dessen Werk „Der Prophet Jeremia‘ Leipzig 1862. p. XLI — LVII, welcher der alex. Rec. des Jer. „jeden kritischen Werth abspricht“. Dagegen vgl. Hitzig, Comm. z. Jerm. 2. Ausg. 1866.

Meinungen gelten durften, nicht mehr als Glaubenskriterien. Die Kritik beschäftigt sich mit den Fragen nach den Verfassern, nach dem Zeitalter, nach der Zusammensetzung der einzelnen Schriften; die Tradition giebt nur Fingerzeige, keine Normen. Es entsteht eine »historisch-kritische Einleitung ins A. T.« unter Eichhorn's genialer, formgewandter und grundgelehrter Führung und löst die Disciplin der alten critica und jenes Conglomerates von Fächern, das man isagoge nannte, glücklich ab, immer mehr das historische Princip wahrend. Erst im zweiten Stadium (Vater bis Bohlen) gelangt die subjective Meinung, unter der Firma der höheren Kritik, zu einer Ausgestaltung, welche die letzten Bande der Ueberlieferung sprengt, aber die richtigen Grenzen und die objectiven, in der Sache selbst liegenden Normen noch nicht findet. Bei der Entstehung der einzelnen Bücher lässt man jetzt gerne den geistlosesten Zufall herrschen, den die Nachlässigkeit der Sammler nur vermehrt habe. Das Urtheil über den Inhalt der Bücher trübt oft rein historische Fragen und findet eine Art von rächender Genugthuung darin, diesen Inhalt der grössten Unglaubwürdigkeit und Unkultur zu zeihen, entstanden in einem Volke voll fanatischen Wahnes. Luftige Hypothesen müssen dann nicht selten noch die Stelle der Vermuthungen vertreten, welche aus den Trümmern alter Ideen mit umsichtigen Fleisse den Neubau wahrer Erkenntniss zu errichten streben. Vor allem rückte man die hebr. Literatur in möglichst späte Zeiten, meist ins oder nach dem Exil. — Das dritte Stadium sucht alle die Härten und Schärfen einseitiger Reaction, welche die eben geschilderte Bewegung vielfach kennzeichnen, gänzlich zu beseitigen. Es beginnt mit dem Versuche (Bleeks 1822), eine bedeutende Reihe von Gesetzen des Pentateuchs wieder dem mosaischen Zeitalter vindiciren. Man scheidet so scharf zwischen literargeschichtlicher und inhaltlicher Kritik, dass der organische Zusammenhang beider Thätigkeiten erst wieder neu gefunden werden musste. Die skeptische Zweifelsucht wird als ebenso grosser wissenschaftlicher Fehler erkannt wie der blinde Traditionsglaube. Der Zufall spielt nicht mehr die Hauptrolle in der Sammlung der hebräischen Literatur; den Autoren wie den Sammlern wird (Ewald 1823) verständige Umsicht nicht von vornherein abgesprochen; man findet die Erstlinge der hebr. Literatur

schon im Zeitalter Sauls, ja früher, und erkennt einen grossen Umfang vorexilischen Schriftenthums an, während wiederum mehrfache Abweichungen von der Tradition fast bis zu axiomatischer Gewissheit gebracht werden. Der ganze Bau der Disciplin erhält durch stricte Durchführung des historischen Princips einen strenger wissenschaftlichen Typus, nicht nur in der Detailmethode, sondern auch in den architectonischen Grundrissen (Hupfeld, Bleek). Und alle diese Forschungen durchdringt mehr und mehr eine gesteigerte Achtung vor der weltgeschichtlichen Bedeutung Israels und die Anerkennung naher Verwandtschaft mit dem Christenthume.

Während noch Semlers erste kühne Untersuchungen einen lebhaften Widerspruch zu Gunsten der alten Tradition wachriefen, so verstummte derselbe bis zu fast unhörbarem Geflüster um die Scheide des Jahrhunderts — theils weil die positive Richtung, dem Pietismus damals ohnehin verwandter als der Orthodoxie, sich überwiegend der practischen Frömmigkeit widmete, theils weil die ersten Vertreter der neuen Richtung mehr oder minder als Gegner des Deismus und »Naturalismus« auftraten. J. D. Michaelis galt als Säule des »Supranaturalismus« und Semler machte gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten so entschieden Front, dass er sogar seinen bisherigen Ruhm aufs Spiel setzte. — Erst als jenes zweite Stadium sich fast ausgelebt hatte, begann (mit Hengstenberg's Beiträgen z. A. T. 1831 ff.) eine sehr lebhafte Reaction, für fast alle Artikel der alten Critica sacra die Lanze einzulegen, ohne den Beginn und ruhigen Fortschritt der Wissenschaft (im dritten Stadium) zu bemerken oder zu würdigen. Der talentvolle Führer, nothdürftig gehüllt in die rostige Rüstung der alten Orthodoxie, aber geübt in den Streichen moderner Journalistik, wähnte in allen Leistungen der Kritik nur Ausgeburten des extremsten Rationalismus vor sich zu sehen; es galt ihm den Kampf fürs Kreuz gegen »die Ungläubigen«. Die strengmosaische und durchaus einheitliche Abfassung des Pentateuchs, die Authentie des zweiten Jesajas, des Daniel, des Sacharja und andre Sätze wurden zu Schibboleths des rechten Glaubens gestempelt. Die Apologetik, von den Principien wahrer Kritik fast unberührt, glaubte Triumphe zu feiern gegen die »Afterkritik“, welche den eignen Gesetzen strenger Wissen-

schaft folgend unbekümmert ihren Weg fortsetzte. Jener Eifer weckte manche mehr rührige als klare und kundige Geister zu gleichem Streben — nur dass diese in demselben Grade zu der neuen kritischen-Richtung sich hinüberneigten, als sie Fähigkeit für wissenschaftliche Evidenz und unbefangenen Wahrheitssinn besassen, so dass die Differenzpuncte sich stetig minderten [1]). Doch erscheint den Einen noch oft die jüdische Tradition als solche »riesengross und riesenstark [2])«, den Andern mangelt jede Vorstellung alter Zeit, während sie für die Geschichte heiligen Schriftenthums durchweg Ausnahmen fordern, oder sie ringen mühevoll, redlich und vergeblich unter dem Banne des dogmatisch längst überwundenen Wahnes, dass Schrift und Offenbarung sich deckten, um Wissenschaft und Missglauben zu vereinigen, während zugleich unter ihren practischen Anhängern die theologische Barbarei epidemisch zu werden droht und selbst den mit nicht feinem Ruhme reichbeladenen Führer zu den geistlich Todten zu werfen Miene macht.

Erläuterungen.

1. Die Herrschaft der orthodoxen Vorstellungen über Kanon und Inspiration war in Deutschland trotz der bisherigen Angriffe unversehrt geblieben; die desultorische und tumultuarische Art derselben lockte zunächst nur den Widerspruch der zünftigen Gelehrten hervor. Nach vereinzelten Vorgängen [1]) aus ihrem engsten Kreise erfuhr sie aber vernichtende Schläge durch die Untersuchungen von Joh. Sal. Semler (geb.

---

1) S. die treffliche Ueberschicht in Bertheau's Vorrede zur Auslegung der Chronik. Leipzig 1854.

2) S. Delitzsch in Drechsler's Jesaja III, 412.

1) Oeder, freie Untersuchung über einige BB. des. A. T. hgg. v. Vogel 1771 (verfasst 1756). Die Abhandlung betrifft Esther, Chronik, Esra, Nehemia und die ersten 9 Kapp. Ezechiels. Ihre Inspiration sei nicht zu erweisen: sie enthalten menschlich kluge Nachrichten und sind brauchbar für die Juden. Vgl. die Recens. in Michaelis orient. Bibl. II, 1—58, die im Princip nicht wesentlich abweichend zur Besonnenheit mahnt und die etwas leichtfertige Skepsis rügt. Für Esther traten ein Chr. F. Schmid, Crusius, Sartorius (alle 1772); der letztere dringt auf Betrachtung der Geschichte als eines Ganzen und auf den ascetischen Werth. Ebenso erörtert Jacobi (Abh. über wichtige Gegenstände der Rel. III St. 16. 1777) die Vorzüge der BB. des A. T. in dem unkritischen Tone eines seichten Apologeten.

1725, gest. 1791)[2]. Durch seine Erziehung in den Kreisen des Pietismus einheimisch, durch seinen Lehrer Baumgarten dogmenhistorisch und philosophisch geschult, beobachtete er an sich selbst die erbauende Wirkung, welche die Lectüre der einzelnen bibl. Bücher, vornehmlich mehrerer histor. Bücher des A. T. hervorbrachte. Und diese entsprach keineswegs derjenigen, welche das System forderte und behauptete, erwies sich vielmehr als sehr ungleich. Dazu kam, dass eine genaue Prüfung aller Gründe, welche die durchgängige Kanonicität der Bibel in allen ihren Theilen stützen sollte, zu Ungunsten derselben ausfiel. Der Kanon (als „Verzeichniss der heil. Bücher") ist eine historische Thatsache (nicht ein relig. Glaubensartikel), seinem Umfange nach erst spät festgesetzt. Die gemeine Ansicht von der stehenden Einförmigkeit und Gleichheit desselben erweist sich als irrig. „Es ist unbegreiflich, wie denkende Christen die heiligen Schriften der Juden und das hie und da darin enthaltene, eingekleidete Wort Gottes verwechselten" (I, 48). Haben dies doch nicht einmal die Juden selbst gethan! Und auf diesen Unterschied legt Semler den stärksten Nachdruck, der nicht nur die Erbauung sondern auch den dogmatischen Beweis erst möglich und erspriesslich mache. Vieles gehöre ja zu den Provincial- und Familienhistorien, an denen, ausser den Juden, Niemanden etwas liegen könne. Selbst „was die Propheten weissagten, waren Begebenheiten, so die Juden als Juden, als einen besondern Staat, angingen" (I, 84). Seine Ansichten über den Kanon stellte er kurz zusammen und verband sie mit der liter. Kritik der einzelnen Bücher in s. Apparatus ad liberalem V. Ti interpretationem (Halae 1773 in 8), so dass derselbe fast den ganzen, später in den Lehrbüchern der Einleitung ins A. T. befindlichen Stoff enthält. In diesem Detail ist er weniger selbständig und neigt sehr zu den Ansichten von Richard Simon. — Die Behauptung jenes fundamentalen Unterschiedes war übrigens theils geschichtlich wohl begründet theils eine richtige Consequenz aus der Art des doppelten (ascetischen und dogmatischen) Schriftgebrauches. Sehr Vieles ward von ihm so sicher festgestellt, dass es heute fast den Rang eines Axiomes hat; in Manchem griff er seiner Zeit vor, besonders in dem Satze, dass die Kirche stets in der Bildung des Kanons begriffen sei; Anderes trug den Stempel des Willkührlichen, wie z. B. dass er die Bestimmung des Kanons von dem subjectiven Urtheile jedes Einzelnen abhängig zu machen schien. Seine Hauptforderung indess, dass eine freie Untersuchung des Kanons zu gestatten und nothwendig sei, wie sie auch in der patristischen Zeit thatsächlich obgewaltet, errang sich bald die allgemeine Zustimmung — freilich unter dem Einflusse des Zeitgeistes, der überhaupt den gesammten Ueberlieferungsstoff in lebendigen Fluss zu bringen bestrebt war.

2. Das achte Jahrzehend sah jedoch noch viele Kämpfer gegen die

---

2) Abh. von freier Uutersuchung des Kanon. 1771—75. Vier Theile. Den Gang dieser U. skizzirt gut Eichhorn, Allg. Biblioth. V, 1, 88 ff. Vgl. auch meinen Aufsatz: Zur Würdigung Semler's in d. Jahrbb. f. deutsche Theologie 1867. XII, 471 ff.

neue Anschauung. Die überwiegende Menge der Stimmen sprach sich wohl in thesi für die freie Untersuchung aus[3]), die alten Meinungen selbst wollte man aber aufrecht erhalten. Gleichwohl nahmen diese Ansichten unter der Hand des Vertheidigers eine andre Gestalt an, und dies erleichterte dem Gegner wiederum den Nachweis, dass die specifisch-orthodoxe Lehre gefallen oder aufgegeben sei. F. Walch[4]) urgirt den (von Calixt aufgestellten, früher für sehr heterodox gehaltenen) Unterschied zwischen Offenbarung und Eingebung, beruft sich auf die unendliche Weisheit Gottes, der man nicht Gesetze vorschreiben dürfe, und gesteht die Unterschiede im Werthe der biblischen Bücher als bekannt und geläufig zu. Der „Ritter“ Michaelis fragt gereizt[5]), ob Semler denn nur Theologen des 17. Jahrhunderts vor sich habe; auch rede er zu verächtlich von den Israeliten, deren heilsgeschichtliche Bedeutung er anerkannt wissen will; wie könne die Schrift beim Gebrauche eines blossen „Auszuges“ (eine Idee, welche ein Anonymus übrigens bald mit taubem Witze persiflirte) noch principium fidei bleiben? Durchgängig griff man die Meinung an, dass das religiöse Bedürfniss des Einzelnen oder, wie man sagte, die freie Willkühr den Umfang des biblischen Kanons bestimmen solle, und wies auf den Widerspruch hin zwischen dieser Willkühr und der biblischen Auctorität. Häufiger waren aber die Pointen seiner Gegner stumpf und ihre Schlüsse bewiesen nicht die angegriffenen Thesen: die Kategorieen der Brauchbarkeit, Nützlichkeit, Wichtigkeit mussten sich oft stillschweigend an die Stelle von Unfehlbarkeit und Heilsnothwendigkeit schieben lassen. Andre stellten sich auf den rein historischen Standpunct und glaubten dadurch auch die dogmatische Seite der Frage erledigen zu können. Welche Bücher zum A. T. gehörten, hänge nicht von unserm Gebrauche derselben ab sondern von der Stellung, welche Gott zum Volke Israel eingenommen habe. Sein Königthum motivire hinlänglich die Offenbarung von Ceremonien, bürgerlichen Vorschriften, Polizeigesetzen. Und auch die Mittheilung der Geschichte musste absolut zuverlässig sein, da der Heiland ihren Schlusspunct bilde[6]). Noch entschiedener legte Pitiscus[7]) den Maassstab der Theokratie an: durch eine Reihe von bestimmten Indicien, die diesem Gesichtspunkte entnommen waren, konnte ein Buch leicht als ein göttlich eingegebenes erwiesen werden; schon in den ersten Zeiten des israelit. Staates lasse sich ein Kanon wahrnehmen; aus dem blossen Begriffe der Theokratie ergebe sich die Nothwendigkeit fortgesetzer göttlicher Unterweisungen. Wir erblicken bei ihm die Anfänge einer eigentlichen Theorie des alttestamentlichen Kanons, welche zwischen streng historischer Ob-

3) Vgl. Franz Walch, Neueste Religionsgeschichte. Lemgo 1779. VII, 291—344.

4) Von ihm rührt die wichtige Recension in den Gött. gel. Anz. 1771 St. 97. her.

5) Orient. Bibl. III, 28—98.

6) So die Rec. in Ernesti, neueste theol. Bibl. II, 429 ff.

7) Abh. über den Kanon der BB. des A. T. Hamburg 1776.

jectivität und einer apriorisch schliessenden Idee von Heilsgeschichte (Gesichtspuncte, welche viel später die Keime entgegengesetzter Auffassungen lieferten) die unklare Mitte hält, aber selbständiges Nachdenken und Studium verräth. — Nur Wenige unternehmen die Vertheidigung der alten Lehre in ihrem ganzen Umfange. Sehen wir von den kleineren Schriften von Kommerell, Reuss, Roos und Müller ab, so sind doch Chr. Fried. Schmid[8]) und Schubert[9]) nicht zu übergehen. Jener sucht den "historischen" Beweis, dass die Juden und die ersten Christen die Schriften des A. T. für göttlich gehalten haben, möglichst stricte zu geben, ohne dass er genauer anf die einzelnen Instanzen einginge — ein Denkmal des ächten Supranaturalismus jener Zeit. Dieser will die h. Schriftsteller nur als „Schreiber" betrachtet wissen, hält die Anwendbarkeit der strengen Inspirationslehre auf alle Theile des Kanons aufrecht und findet die göttliche Autorität des A. T. in diesem Sinne begründet durch Joh. 5, 39; Röm. 3, 2; 2 Tim. 3, 16; 2 Petri 1, 20. 21, da man nicht annehmen könne, Jesus und die Apostel hätten die Juden in ihren Vorurtheilen bestärken wollen. Kurz — man machte es dem Gegner leicht, die alten Dilemmata als schief und brüchig darzustellen. Viele hielt nur die Scheu, als Anhänger der „naturalistischen" Religion[10]) verschrieen zu werden, von der offenen Billigung aller wesentlichen Sätze der kühnen Heterodoxie zurück.

3. Eine der glänzendsten liter. Erscheinungen liess aber bald alle jene kleinen apologetischen Lichter völlig erbleichen. Die alten Disciplinen der critica sacra und der introductio vereinigend und verjüngend, aber in ihrer wissenschaftlichen Richtung antiquirend, begründete Johann Gottfried Eichhorn (geb. 1752, gest. 1827, lehrte in Jena und in Göttingen) die Disciplin „der historisch-kritischen Einleitung" [11]). Ebensowohl die umfassende Gründlichkeit und der eindringende Scharfsinn, wie die ungewöhnlich klare Darstellung, deren Lebhaftigkeit bisweilen an Lessing erinnert und mit Unrecht rhetorisch gescholten wird, vielmehr als Gegensatz gegen die matte Schwerfälligkeit des Gelehrtenstyls jener Zeiten stark berechtigt erscheint, erwarben dem Werke schnell einen ausserordentlichen Beifall. Seine Eintheilung (in allg. u. besondre

---

8) Zuerst in s. Inauguraldissert in Tübingen, dann in der: historia antiqua et vindicatio canonis sacri Veteris Novique T. libri II. Lips. 1775 — nach F. Walch „ein Buch, das in der Materie vom Kanon stets klassisch bleiben wird!"

9) Des Verf. (er war zuerst Prof. zu Helmstädt, dann zu Greifswald) Schrift: „Abh. von der heil. Schrift und deren Kanon. Halle 1774" bewog Semlern zur Widerlegung im 4. Theile seiner „freien Untersuchung" (1775).

10) Die stille weite Ausbreitung derselben wird schon constatirt in dem anonymen „Sendschreiben eines aufrichtigen und wohlwohlenden Naturalisten an Alle, die es lesen wollen." Lübeck 1772 in 8.

11) Zuerst 1780—83 in drei Theilen (2. Aufl. 1787, 3. A. 1803), vierte Auflage (trotz zwei starker Nachdrucke) 1823. 24 in 5 Bänden, stark vermehrt.

Einleitung) blieb bis auf die neuere Zeit hin maassgebend. Hatte Semler durch die schillernde Doppelheit verwirrt, in welcher er die historische Kritik des Kanons vom Standpunkte der Wissenschaft aus forderte und die rein religiöse ganz freigegeben sehen wollte, so stützte sich Eichhorn in seiner Untersuchung lediglich auf das geschichtliche Princip und warf kühn jede werthlos erscheinende Tradition bei Seite. Im Gegensatze gegen die frühere Behandlung, welche stets das A. T. als Ganzes und seinen kirchlichen Gebrauch im Auge hatte, fasst er dasselbe nur als eine Sammlung von Schriften „aus dem fernen Asien und aus dem grauen Alterthum" und nimmt lediglich das gelehrte theils literarische theils culturgeschichtliche Interesse in Anspruch [12]. Er betont stark die reinhistorische Ansicht vom Kanon: „es wäre zu wünschen gewesen, man hätte vom A. T. nie den Ausdruck Kanon gebraucht" (I, 106, 4. Aufl.). — Darum findet er auch kein Buch des heutigen Kanons „unkanonisch" — und verwirft entschieden alle apriorischen Urtheile über Kanonicität. — Denn der Kanon enthalte eben den Rest der hebr. Nationalbibliothek, die Nachahmung einer älteren Tempelbibliothek. In seiner spec. Einleitung zerstört er vorab das Dilemma, dass das A. T. entweder völlig ächt und inspirirt sei oder von Betrügern herrühre. Die „Aechtheit" der Schriften bestimmt sich aber nur im Sinne jenes histor. Begriffs vom Kanon. Während er (im allg. Theile) die Ideen der Cappellus, Simon, Clericus mässigend und berichtigend adoptirt, so — und Dies ist das Neue — fordert er zugleich die Anwendung der („den Humanisten längst wohlbekannten") höheren Kritik d. h. genaue Unterscheidung der ursprünglichen und der späteren Bestandtheile innerhalb eines Buches. Denn „kein alter Schriftsteller, irgend einer Nation hat die Zeit überlebt, ohne dass mancherlei an seinem Text geändert oder Zusätze in derselben eingeschaltet wären." „Die wenigsten Schriften kamen in der Form, in der wir sie jetzt besitzen, aus der Hand ihrer Verfasser" (I, 92 ff.). Manche Bestandtheile waren lange vorher als eigne Werke vorhanden. Die Erweiterung erzeugte oft der Zufall — z. B. mochte „das Stück Haut oder Leinewand", das die 16 ersten Kapitel der Richtergeschichte enthielt, noch Raum bieten, daher denn die fünf Schlusskapitel hinzugefügt wurden, um den leeren Raum nicht ungenützt zu lassen." Diese „höhere Kritik", deren Ergebniss erst das Urtheil über die „Aechtheit" im engern Sinne begründen konnte, war also wesentlich Compositionskritik. Gleichwohl sind die schliesslichen Urtheile vielfach sehr besonnen und die Ueberlieferung eher zu- als abgewandt. So ist der Pentateuch „aus mosaischen Aufsätzen zusammengesetzt und nur von einer späteren Hand geordnet." Hiob stammt aus dem mosaischen Zeitalter; ausdrücklich

12) Seine „theologische" Ansicht vom A. T. gehört nicht hier hin; und es ist ungerecht, das Urtheil über seine isagogisch-krit. Leistungen davon beeinflussen zu lassen, wie selbst Bleek a. a. O. S. 17 beide Gesichtspuncte nicht scheidet. Freilich hat E. zu dieser Vermischung selbst einigen Anlass gegeben, vgl. die Vorrede zur 2. Aufl. u mehrere einleitende Partieen seines Werkes.

streitet E. gegen jede spätere Abfassungszeit. Er weist principiell (III, 14) und im Einzelnen alle Hypothesen ab, die sich nicht gut begründen lassen. — Solche conservative Ergebnisse, mit denen doch die Grundsätze der freiesten Prüfung Hand in Hand gingen, trugen viel zur Beruhigung der durch Semler aufgeregten Gemüther bei, während die in den siebziger Jahren stark geänderte theologische Strömung nicht minder zu seinen Gunsten sprach. Ueberdies schien der bei den Supranaturalisten wohlgelittene J. D. Michaelis mit Eichhorn meist übereinzustimmen, so sehr auch dessen Werk das seinige[13]) verdunkelte.

4. Bald hemmte kein positiv dogmatisches Urtheil die Freiheit der Forschung — weder die Idee einer absoluten göttl. Eingebung noch die der ausnahmsweisen Bewahrung des A. T. Richtete sich die „niedere Kritik" mehr auf die Frage nach der Integrität, die höhere mehr auf Entstehung, Verfasser, Zeitalter, so spielten doch beide Seiten leicht einander. Es schwand die doppelte Scheu sowohl ältere (verlorene) Schriften als Grundlagen der heutigen anzunehmen, als auch der mündlichen Ueberlieferung einen starken Einfluss einzuräumen. Es war nur die Folgerung aus Eichhorn's Vorstellung vom hebr. Alterthume, wenn eifrige Mitforscher die eigentliche Schriftstellerei in Israel tiefer hinabrückten — denn wie vermochte das „kindliche" Volk solche Werke hervorzubringen? Und werden ferner nicht grade die ältesten Schriften auch die meisten Veränderungen, Glossen, Zusätze aufzuweisen haben, worauf ihr conglomeratartiger Charakter ja von selbst hinführt? Es fruchtete wenig, dass Corrodi[14]), die Ansicht Eichhorn's vom Kanon modificirend, ins richtige Geleise zurückstrebte: freilich sei, meint er, das Merkmal der Göttlichkeit d. Schr. erst seit Sirach aufgetaucht, indess habe man doch nur solche Schriften gesammelt, welche Nationalreligion oder Volksgeschichte betrafen. Denn man (z. B. Lor. Bauer) erwiederte: fast alle jüdischen Schriften hatten „religiöse Gestalt". — Die Pentateuchfrage ward zunächst der bedeutendste Tummelplatz der Kritik. Wohl hatten bereits Vitringa, R. Simon, Clericus, Fleury für die Genesis vormosaische Aufzeichnungen postulirt, aber einen sichern Boden schuf dieser Hypothese erst der französische Arzt Astruc (1753)[15]) durch die Entdeckung, dass die meisten, den Gottesnamen Elohim enthaltenden Stücke sich zu Einer wohl zusammenhängenden Erzählung an einander fügen liessen. Daneben nahm er zehn besondre mémoires an; doch galt ihm Moses als Verfasser. Wenngleich schon der Abt Jerusalem[16]) auf diese Entdeckung hinwies, so ward sie doch erst durch die Bearbeitung wissenschaftliches Gemeingut, welche Eichhorn ihr gab. Die mündliche Ueberlieferung erschien als die erste Haupt-

---

13) Einl. ins A. T. 1787, I, nur Pentateuch u. Hiob.

14) Beleuchtung des jüdischen und christlichen Bibelkanons. 2 Theile. Halle 1792. I, 10.

15) Den Titel seines Werkes u. die Hauptstellen s. bei Eichhorn III, 22 u. in den Commentaren zur Genesis.

16) Briefe über die mosaischen Schriften u. Philosophie. Braunschw. 1762.

quelle, aber doch gebrauchte der Jehovist schon schriftliche Aufzeichnungen, bes. Gen. 2, 4 — 3, 24, auch wohl c. 14; der Elohist entlehnte Einiges (Capp. 5 u. 11) einem genealogischen Vorgänger, selbst den Phöniciern (c. 10) und andern Völkern. „Ausgelassen wurden vollkommen gleichlautende Erzählungen; aber der übrige Inhalt beider Urkunden wurde ganz, ohne etwas zu übergehen, eingerückt" (III, 99). Die vier andern BB. sind von Moses, nur mit Interpolationen gleichzeitiger und späterer Verfasser. Abgesehen von den Fragen über Autor und Zeitalter ist die ganze Behandlung mit solchem Scharfsinn und mit so grosser Umsicht geführt, dass die Kritik, soweit sie in der richtigen Bahn blieb, kein wesentlich neues Moment gefunden hat, wenn sie gleich den Werth der Scheidungskriterien beträchtlich modificirte. — Ilgen[17]) mehrte die Zahl der Urkunden durch Annahme eines jüngeren Elohisten, bereits die Scheidung bis ins Einzelnste versuchend. Auch die Abfassung durch Moses ward später angefochten. Fulda[18]) schrieb nur einige Gesetze, Gedichte u. das Register der Lagerstätten Mosen zu; hieraus entstand zu Davids Zeit eine Gesetzsammlung, nach dem Exil unser Pentateuch durch geschichtliche Ergänzungen, Wiederholungen (Deuter.) und Voranstellung der Genesis. Otmar (eig. Nachtigal)[19]) vindicirte Mosen nur den Dekalog und das Lagerbuch, seiner mündlichen Urheberschaft mehrere gottesdienstliche Anordnungen und einige Lieder. Nach Ge. Lor. Bauer[20]) (Prof. in Altorf und Heidelberg) entnahm der Verf. d. Pent. drei Fragmente aus Mosis Zeit, nämlich das Lagerregister, drei Gesetze (Bundesbuch mit Dekalog, Gesetz gegen Amalek und — das Deuteronomium), drei Lieder (Exod. 15, Deut. 32. 33), manches Andre aus älteren Büchern („Kriege Jehovahs"), aus Liederbüchern, Sprüchen, Sagen, Denkmälern. — So drängte die Kritik dahin, die Abf. des Pent., überh. der histor. BB., sehr tief, in die Nähe des Exils zu setzen, wenn nicht nach demselben. Die lange mündliche Ueberlieferung oder die späte Erdichtung, aus denen man allein Vieles begreifen zu können meinte, schienen überdies die immer stärker werdenden Zweifel am Inhalte auch literarhistorisch zu unterstützen. Die Annahme zahlreicher Glossen und längerer Interpolationen (schon bei Eichhorn) führte bald dahin, dass man fast überall den Zusammenhang vermisste und die Unterschiede des Styls stark überspannte. So schien dem einseitig scheidenden Verstande zuletzt nur eine Fülle blosser Fragmente vorzuliegen, welche gedankenlose Sammler aneinanderfügten, um alle vorhandenen lit. Reste der Vergessenheit zu entreissen. So besonders Joh. Severin Vater[21])

---

17) Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs. Halle 1798 in 8.

18) In Paulus' neuem Repertorium f. bibl. Lit. III, 180—256.

19) Fragmente über die allmählige Bildung der den Israeliten heil. Schriften, bes. der sog. historischen — in Henke's Magazin f. Relig. Philos. II, 433—523. u. IV, 1—36. Gegen ihn schrieb Eckermann, theol. Beiträge V, 1.

20) Entwurf einer histor. krit. Einleitung in die Schriften des A. T. (erste Aufl. 1795) 3. Aufl. Nürnberg 1805 S. 330 ff.

21) Commentar z. Pentateuch. 3 Theile. Halle 1802—5 in 8.

(1771—1826) und Anton Theodor Hartmann[22]) († 1838). Nur darin lag ein Fortschritt, dass man die Untersuchung, welche bei Eichhorn und Ilgen noch zu sehr an der Genesis gehaftet hatte, auf den ganzen Pentateuch ausdehnte; fast erreichte in diesen Hypothesen die mehr negative Seite der isagogischen Bewegung ihren Höhenpunct. — Auch andre Bücher wurden untersucht, wenn auch nicht mit der Genauigkeit, wie d. Pentateuch. Schon 1783 (gleichzeitig mit Eichhorn) erneuerte Corrodi die alten Bedenken an der Aechtheit des Daniel; immer loser wurde nach und nach das Band, das die geschichtliche Person des Propheten mit dem Buche ganz oder theilweise verbinden sollte, bis Bertholdt's fleissige Bearbeitung (Erl. 1806. 1808) der Forschung einen gewissen Ruhepunct darbot. Den zweiten Theil des Jesaja erkannte Eichhorn als exilisch, und auch die Aechtheit der sechs letzten Kapitel des Sacharjabuches, welche schon englische Gelehrte (Mede, Bridge, Hammond, Kidder, Whiston, Newcome) auf Grund von Matth. 27, 9 dem Jeremias zugeschrieben hatten, wurde seit Döderleins, Eichhorns, Flügge's[23]) Forschungen vielfach bezweifelt; doch schwankte man zwischen sehr später (Alexanders Zeit s. Eichhorn, Einl. IV § 605) und vorexilischer Zeit. Seit de Wette's Erstlingsarbeit (1805) unterzog man auch das Deuteronomium einer gesonderten Durchforschung, während man es bisher mit dem ganzen Pentateuche oder mit den 4 letzteren BB. vereint betrachtet, meist aber in die Nähe des Exils gerückt hatte. Fortan blieben die genannten Fragen gewissermaassen Schibboleths, an denen man die freiere oder mehr traditionelle Richtung erkannte und unterschied. — Schon mehr in ein andres Gebiet hinüber geht die Frage nach der Zuverlässigkeit der geschichtlichen Bücher, unter denen besonders die Chronik stark bestritten wurde (durch de Wette, Beiträge I, 1806 u. Gramberg 1823) und erst später Apologeten fand; ebenso die pentateuchische Gesetzgebung und Geschichte, welche de Wette als „hebr. Nationalepos“ betrachtete (Beiträge II, 1807). — Schlossen sich die Lehrbücher von Güte (Halle 1787) und von Babor (Wien 1794) sehr enge an Eichhorn an, so bewegt sich G. L. Bauer (s. oben) schon freier und selbständiger. Diesem „Entwurfe“ sieht man noch das Ueberwiegen des Interesses an der Gesch. d. hebr. Schrift und Sprache an, welche so lange das Hauptfeld des Kampfes gewesen war, indem die „allgem. Einl.“ (295 S.) die specielle (219 S.) unverhältnissmässig überwiegt. Unter dem Einflusse von Vater, de Wette, überhaupt der mehr negativen Kritik steht Augusti[24]) († 1841), ausgezeichnet durch leichte gefällige Schreibart, doch ohne Originalität. Auf einem ähnlichen

22) Historische-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der 5 Bücher Mose's. Rostock u. Güstrow 1831. Andre Schriften ders. Verf.: Aufklärungen über Asien. Oldenb. 1806. 2 Bde. in 8. Linguistische Einl. in die Schriften des A. T. Bremen 1818. 8.

23) Die Weissagungen, welche den Schriften des Zacharias beygebogen sind, übersetzt und krit. erläutert. Hamb. 1784 in 8.

24) Lehrbuch einer histor. krit. Einl. ins A. T. 1806. 2. Aufl. 1827.

Standpuncte steht Leonh. Bertholdt[25]) († 1822), bisw. vermittelnd — eine reiche Fundgrube zur Kenntniss der damaligen Ansichten, nicht ohne Scharfsinn, aber in ermüdender Breite ohne Tiefe und Geschmack und mit unbequemer Anordnung des Stoffes. — Schon in das folgende Stadium leitet hinüber das didactisch tüchtige vielgebrauchte Lehrbuch von de Wette (geb. 1780, gest. 1849)[26]). Die bisherigen sichern Ergebnisse der isagogischen Kritik, gleichviel ob positiv oder negativ, stellt er gründlich, geschmackvoll und scharfsinnig zusammen, mit vielfachem Verzicht auf eigene positive Ansichten und den Schein des Skepticismus nicht scheuend. Dem Gange der Forschung genau folgend, wagte er bald (in den späteren Ausgaben) selbständigere Ansichten, der Belehrung stets zugänglich und deshalb von bedeutendem Einflusse auf die theologischen Zeitgenossen.

5. Im Beginne des dritten Jahrzehends unsres Jahrh. begann aber die isagogische Kritik manche Vorurtheile auszuscheiden, welche unter der Maske wissenschaftlicher Axiome das letzte Stadium der Forschung beherrscht hatten. Die Vorstellung von der Unkultur der alten Zeiten, wie sie bei Eichhorn oft grell hervortritt, hatte die jüngeren Forscher theils zu dem Schlusse verleitet, dass bedeutsame schriftstellerische Werke überhaupt nicht in alter Zeit entstehen konnten, theils zu der Meinung, dass man bei den Sammlungen der Dokumente dem blinden Zufalle fast Alles, der verständigen Absicht fast Nichts zuzuschreiben habe. Beide Folgerungen zeigten den geraden Gegensatz gegen die frühere Anschauung, welche Alles auf die Idee einer absolut treuen adamitischen Tradition und, was den Schriften eine gewisse unterschiedene Eigenthümlichkeit gab, auf Zwecke göttlicher Weisheit zurückführte. Früher sah man nur ein durchaus absichtsvolles Machen, jetzt nur ein blindes Werden und Gewordensein. Mit der Begründung jener wie dieser Anschauung stand es fast gleich übel. Indem man alsdann die Eigenthümlichkeit der semitischen Cultur zu ahnen begann, scheute man sich mehr und mehr, den Maassstab der classischen oder der heutigen oder gar der rein profanen Cultur fernerhin anzulegen — nicht durch religiöse Motive sondern lediglich durch klarere Erfassung der rein wissenschaftlichen Principien geleitet. Auch hier spiegelt sich der Geist der Forschung am deutlichsten in der pentateuchischen Kritik[27]). Während die stark negirende Richtung jede Art von Mosaicität des Pentateuchs leugnete und seine Vollendung ins babylonische Exil setzte (Hartmann), — wäh-

25) Historisch-krit. Einl. in die sämmtlichen kanon. und apokr. Schriften des A. u. N. T. 6 Theile. Erlangen 1812—1819.

26) L. d. hist. krit. Einl. in d. kan. u. apokr. BB. d. A. T. Berlin 1817. Die Ausgabe letzter Hand 1845, die 7. (1852) von Stähelin besorgt. Vgl. die treffende Kritik von Bleek l. c. S. 22.

27) Vgl. Vaihinger, Art. Pentateuch in Herzog's Realencykl. XI, 292—370.

rend Einige (Bohlen[28]), Vatke[29]), George[30])) zwar die deuteronomische Gesetzgebung in die Zeit des Josias rückten, aber die andern BB. für später und den gesammten historischen Inhalt für mehr oder minder mythisch erklärten: hatte Bleek[31]) (ähnlich wie früher Fulda) eine Reihe von levitischen Gesetzen als ächt mosaisch nachgewiesen, hatte Ewald[32]), an Eichhorn's Forschungen sich anlehnend, in der Genesis einen wahrhaft schriftstellerischen Plan als das geistige Band aller Theile zu einem organischen Ganzen entdeckt, — einen Plan, dessen feine und geistvolle Nachweisung die Meinung, als liege hier ein Haufen alter Bruchstücke vor, stark erschütterte. Die weiteren Nachweise des mos. Ursprungs der Gesetzgebung, die Bruno Bauer[33]) lieferte, mehr noch der geniale Versuch von Ernst Bertheau[34]), sieben Gruppen mosaischer Gebote, jede von 7 Reihen zu je 10 Geboten, aufzuzeigen, kamen der isagogischen Kritik, welche mehr und mehr den literarischen Gesichtspunkt vom sachlichen zu trennen suchte, wenigstens mittelbar zu Gute. Viele Forscher nahmen eine (elohistische) Grundschrift an, die, in den Zeiten vor David verfasst, dem Pentateuch (u. d. Buche Josua) zu Grunde liege und erst später Ueberarbeitung durch den Jehovisten empfangen habe, der entweder mit dem Verf. des Deuteronomiums identisch (Stähelin[35])) oder von ihm verschieden gewesen sei (Bleek u. die Meisten). Diese Ansicht, von Bleek in den Grundzügen (Programm gegen Bohlen 1836) entwickelt, von Tuch[36]) scharfsinnig durchgeführt, nannte man „die Ergänzungshypothese". Nur Ewald suchte mit grossem Scharfsinne die Spuren einer Reihe von Urschriften und die Federn mehrerer Bearbeiter im Pent. zu unterscheiden[37]). Die Kluft zwischen beiden Auffassungen, deren erstere sichtlich die Spuren einer Reaction gegen „die Fragmentenhypothese" trug, begann sich auszufüllen, als Her-

---

28) Die Genesis historisch-kritisch erläutert. Königsb. 1835.

29) Bibl. Theologie des A. T. I. Berlin 1835.

30) Die älteren jüd. Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs. Berlin 1835.

31) In Rosenmüller's bibl. exeget. Repertorium I, 1—79, u. in Theol. Stud. u. Krit. 1831. S. 488—524.

32) Die Composition der Genesis. 1823.

33) Zeitschrift f. specul. Theol. I, 1. Berlin 1836.

34) Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs. Gött. 1840.

35) Krit. Untersuchungen über den Pentateuch, die BB. Josua, Richter, Samuels u. der Könige. Berlin 1843; specielle Einl. in die kanon. BB. des A. T. Elberfeld 1862.

36) Commentar über die Genesis. Halle 1838.

37) Nach mehreren Modificationen, die aber weniger Aenderungen, als nähere Ausführungen seines ersten Entwurfes (1831) waren, geschah die umfassendste Darlegung seiner Ansicht im 1. Bd. d. 2. Ausg. seiner Gesch. des Volkes Israel 1851, nur wenig modificirt in der 3. Auflage.

mann Hupfeld[38]) (Ilgen sich nähernd) für die Existenz zweier unabhängiger Quellenschriften, deren Inhalt der Redactor aus einem andern Sagenkreise („jüng. Elohist") vermehrt habe, eintrat. Eduard Böhmer[39]) ging weiter, indem er diese dritte Quelle als besondre Schrift bestimmte und zugleich dem Redactor eine Reihe von Stellen zuwies, die man früher in die Quellenschriften eingereiht hatte, — unter theilweiser, jedoch eigenthümlich begründeter Zustimmung von Eberhard Schrader[40]). Zugleich vermittelten diese Forschungen ein ungleich richtigeres Bild der eigentlichen Entstehung dieser ältesten Literatur und für viele Puncte eine sichrere Begründung. Auch Knobel ging von der Ergänzungshypothese im Verlaufe seiner epochemachenden Erklärung des Pentateuchs zur Annahme mehrerer Urkunden über, die er mit grösstem Fleisse und Scharfsinne auszuscheiden suchte (1852—1861). Aehnliche Ansichten entwickelten Vaihinger (Art. Pent. b. Herzog theol. REnc.) und Bunsen[41]). — So kehrte die Kritik dahin zurück, viele im Beginn der neuen Forschungsära aufgetauchte Ideen aufs Neue zu verwerthen. Und auch der Gedanke einer umfassenden Schlussredaction aller histor. BB. wurde wieder aufgenommen[42]), ebenso die Frage nach der Entstehungszeit der einzelnen Gesetze im Verein mit der nach ihrer liter. Redaction. Denn man erkannte, dass jene Sonderung des literarischen und des den Quellenwerth prüfenden Gesichtspunctes, wie sie vor Allem bei Bleek erscheint, eine Schranke habe, wollte man nicht auf die Lösung vieler wichtiger Fragen beinahe verzichten. — Geringer waren die Wandlungen, welche in diesem dritten Stadium die Ansichten über die prophetischen Schriften und über die Hagiographen erfuhren. Manche Hypothesen fielen über Bord oder vertieften sich zu sichern Erkenntnissen; Irrthümer im Einzelnen wurden ausgemerzt; man verlangte und gab festere Begründungen; die Schranken der Forschung, die das Object selbst stellte, fanden häufiger Anerkennung. Die Ansichten der wissenschaftlich strengen Forscher erlangten dadurch in einer Reihe wichtiger Fragen fast gänzliche Uebereinstimmung, und nur bei Wenigen blieb eine solche Kluft bestehen, wie etwa bei den Psalmen, deren Mehrzahl hervorragende Forscher (Hitzig, Olshausen) gegen den entschiedenen Einspruch Andrer (Ewald, Hupfeld, Dillmann, Bleek) dem makkabäischen Zeitalter zuwiesen. — Die wichtige Frage über den Abschluss

---

38) Die Quellen der Genesis u. die Art ihrer Zusammensetzung, von neuem untersucht. Berlin 1853. 8.

39) Das erste Buch der Thorah. Halle 1862.

40) Studien zur Kritik und Erkl. d. bibl. Urgeschichte. Gen. I—XI. Zürich 1863.

41) Bibelwerk für die Gemeinde V, 293 ff.

42) Nach Andeutungen von Bertheau bes. in der bedeutsamen Schrift von Karl Heinrich Graf: Die Geschichtsbücher des A. T. Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Leipzig 1866. Vgl. jedoch die wichtige Kritik von E. Riehm in d. theol. Stud. 1868 S. 350—379.

des Kanons erhielt eine wesentliche Förderung durch die geistvollen Winke Dillmann's[43]). — Die Auffassung der ganzen Disciplin gewann aber auch eine strenger wissenschaftliche sowie theologische Haltung. Der Name „Einleitung" erschien viel zu unbestimmt, zumal er aus einer Zeit stammte, welche an strenge Abgrenznng dieser Disciplin nicht dachte. Der gleiche Fehler lag in der Hauptabtheilung in allgemeine und specielle Einl. Andrerseits durfte die Einleitungswissenschaft ihren Platz im Kreise der theol. Disciplinen nicht fernerhin behaupten, sobald man als ihren Gegenstand „die Reste der hebr. Nationalbibliothek" ansah; vielmehr war ja die eigenthümliche Geschichte dieser Büchersammluug nur durch ihr kanonisches Ansehn bedingt. Was daher längst als Moment der rechten Methode gefordert war, konnte an die Spitze treten; und aus der Einleitung gestaltete sich die klare Disciplin „Geschichte des alttestamentlichen Kanons[44]). Daraus ergaben sich leicht als die Haupttheile: Gesch. des Ursprungs der einzelnen Bücher; Gesch. der Entstehung ihrer Sammlung als eines Kanons; G. dieses Kanons bei den Juden und bei den Christen. Zugleich entsprach die Voranstellung der speciellen Untersuchungen dem Hauptinteresse der Zeit, im Unterschiede von der früheren Periode (bis 1800).

6. Während so die kritische Strömung, nach ihrer productiven Seite hin den eigensten Principien der Wissenschaft folgend, bald den richtigen Weg wiederfand, schwieg selten der Widerspruch derjenigen Theologen, welche mit den orthodoxen Axiomen noch nicht gebrochen hatten. Die blendende Erscheinung Eichhorn's mit den kühnen Principien und den positiven Resultaten liess denselben, gegen welchen noch eben (in den siebziger Jahren) Semler so hart gekämpft hatte, fast ganz verstummen, bis die scharfen Negationen Vater's und de Wette's ihn wieder wach riefen. Die Ursache hiervon lag viel weniger in eigentlich isagogischen Fragen als vielmehr in den Angriffen auf die Glaubwürdigkeit des Pent. und der Chronik. Jene suchten zu retten[45]) G. W. Meyer (1811), Kelle (1811. 12), Fritzsche (1814), Jahn (1818), Kanne (1819. 20), Stäudlin (1825), Sack (1829) u. A. — Der apologetische Eifer musste sich steigern, je mehr das religiöse und kirchliche Interesse erwarmte und „der rationalistischen" Denkungsart entgegentrat. Die kühne Kritik, welche für die heil. Bücher keine Ausnahmen zuliess, schien den kirchlichen Glauben stark zu gefährden und das A. T. sowohl als geschichtliche Urkunde wie als Erbauungsbuch der Gemeinde zu vernichten. Da nun jene sachliche Kritik, wie wir sahen, vielfach in enger Verbindung mit der literarischen auftrat und die Isagogik längst die Freiheit von allen dogmatischen Axiomen proklamirt hatte, so glaubte die nun

43) Jahrb. f. deutsche Theologie 1858. III, 419—491.

44) Hupfeld, Begriff und Methode der sog. bibl. Einleitung. Marburg 1844. S. 39—48; Bleek, Einl. ins A. T. S. 1—4.

45) Die genaueren Titel d. BB. s. bei Hengstenberg, Authentie des Pentat. I p. LXVII sqq.

auftauchende „Apologetik" in der isagogischen Kritik eine der Hauptburgen des Rationalismus und eine Feindin des kirchlichen Christenthums zu erblicken — eine principwidrige Selbsttäuschung, da die Autorschaft der einzelnen BB. niemals Moment kirchlichen Bekenntnisses gewesen und da es dem strengen Inspirationsglauben sehr gleichgültig sein konnte, welche Menschen Gott zu irgend einer Zeit als seine tabelliones der Offenbarung gebraucht hatte. In jenem Sinne begann unter dem Vorgange Hengstenbergs eine lebhaftere Bestreitung fast aller bisherigen Ergebnisse der frei gewordenen isag. Wissenschaft, jedoch mit Ausnahme der meisten Fragen der sog. „allgemeinen" Einleitung. In seinen „Beiträgen zur Einleitung ins A. T." suchte H. die Authentie des Daniel und des Sacharja (Bd. I, 1831) und später die Mosaicität des Pentateuchs (Bd. II, 1836; III, 1839) zu retten[46]) — mit einer Viele blendenden Mischung richtiger Observationen und haltloser Sophismen. Mit einer Unbefangenheit, welche über Quell und Werth seiner Leistungen hätte die Augen öffnen können, proklamirte er die dogmatische Gebundenheit der Wissenschaft und überliess ihr nur Handlangerdienste zu Gunsten einer Tradition, die nach evang. Grundsätzen kaum das Prädikat der Kirchlichkeit, viel weniger den Werth einer bindenden Auctorität in Anspruch nehmen durfte. Gleichwohl brandmarkte er jede Abweichung von dieser jüdisch-christlichen Tradition als Zeichen oder Frucht „des Unglaubens", soweit er nicht selbst von ihr abzuweichen für gut fand. Er sucht ausführlich nachzuweisen, dass die Leugnung der Aechtheit des Pent. „nicht in der allg. Hinneigung des Zeitalters zum histor. Skepticismus" sondern „in dem Hange desselben zum Naturalismus und in der Entfremdung von Gott selbst wurzele" (II p. XXXV). Den Naturalisten stehe das Resultat vor aller Untersuchung fest; ebenso stehe dem Gläubigen z. B. die Aechtheit des Pent. im Voraus fest[47]). Und diese Sorte von Vertheidigung gilt ihm als Princip und System; denn „die ganze Kette (!) der göttl. Offenbarung reisst, wenn Ein Glied willkührlich herausgelöst wird". Nicht war es ihm darum zu thun, die irrige Art der Forschung zu berichtigen, sondern mit Hülfe derselben Methode, deren Vorurtheile er züchtigt, nur die traditionellen Ansichten an die Stelle zu setzen. Unzugänglich jeder ächt wissenschaftlichen Beweisführung, gefiel er sich in jener schlauen Spitzfindigkeit, der Car-

46) Isagogisches findet sich ausserdem im Schlussbande seines Psalmencommentars, wie in seinen andern Erklärungen und in vielen Aufsätzen seiner Ev. Kirchenzeitung.

47) Authentie des Pent. I p. LXXVI: „Der Pent. wird vom Herrn und s. Aposteln bezeugt, u. ihr Zeugniss wird dem, der sich mit gläubigem Gemüthe in den Inhalt dieser BB. versenkt, durch den heiligen Geist versiegelt. Die wissensch. Untersuchung soll nicht dazu dienen, den Glauben an die Göttlichkeit dieser Bücher, der ihren mosaischen Ursprung zur Voraussetzung hat, hervorzurufen, sondern nur sich und Andern Rechenschaft zu geben von dem bereits vorhandenen". —

ricatur des wahren Scharfsinns, welche, mehr blendend als erhellend, das Geistesauge gegen alle kritische Wahrheit in verhängnissvoller Weise abstumpft. Bald suchte er durch die Masse numerirter Gründe zu betäuben, bald ersetzte er den Beweis durch Behauptungen voll einer, schwachen Seelen imponirenden Dreistigkeit. So wagt er z. B. (Vorwort zur Ev. KZtg. 1866) Jes. 34, 16 als vollgültige Beweisstelle für die Inspiration des „Codex des A. T." „in altkirchlichem Sinne" hinzustellen.

Sein Schüler H. A. Chr. Hävernick († 1845), obgleich gelehrter, talentvoller und mit einer Ahnung von ächter Wissenschaft, unternahm es eine ausführliche Einleitung abzufassen, die auf ähnlichen Principien beruhte und von der Ueberzeugung der Heiligkeit der Tradition ausging [48]). Er starb zu frühe, als dass er sich von den überlieferten Fesseln völlig befreien konnte [49]). Ihn erreicht nicht an Scharfsinn und Gelehrsamkeit Keil, der durch sein gewandt geschriebenes Lehrbuch [50]) das von de Wette zu verdrängen suchte. An dieser apologet. Restaurationskritik [51]) betheiligten sich in rühriger Arbeit andre Kräfte — ausser Kleinert († 1834), Drechsler († 1851), Ranke, Caspari, Kurtz, Stier († 1863), welche sich nach und nach als die allein „Bauverständigen" betrachteten und den Sieg der „wahren Kritik" gern in voreiligem Triumphe verkündeten, getäuscht durch den Beifall, der ihnen von der reactionslustigen Masse in der ev. Kirche freigebig gespendet ward. — Ohne es einzugestehen, nähert sich jedoch diese Richtung fast widerwillig der wissenschaftlichen Strömung, und stellt sich nach und nach, wenn nicht freundlicher, so doch unbefangener zu den Ergebnissen der freieren Richtung, während dagegen die Anhänger derselben in der practischen Geistlichkeit (vgl. die Gnadauer und Berliner Conferenzen von 1868) eine buchstäbliche Bibelgläubigkeit vertheidigten, die der ersten Elemente aller Erkenntniss spottet, und zugleich den Altmeister der Reaction übler Concessionen an den Rationalismus bezüchtigen. — Das Erstere zeigt sich deutlich in der Pentateuchfrage. Die Versuche der Partei, die hier vorliegenden Thatsachen genügend zu erklären, sind sämmtlich fehlgeschlagen. Mit mehr Eifer als Einsicht in das ganze Wesen der Frage widerlegte man die Frag-

---

48) Handbuch der histor. krit. Einl. ins A. T. 3 Theile 1837—49. Der dritte Th. ist zum Theil aus H.'s hinterlassenen Papieren von Keil bearbeitet, der auch die zweite Aufl. (1854 ff.) so „verbesserte", dass sie nicht mehr H.'s Werk heissen konnte.

48) Vgl. hierüber bes. Dorner's Vorwort zu den Vorlesungen über die bibl. Theol. des A. T. hgg. v. Aug. Hahn. 1848.

50) Lehrbuch der histor. krit. Einl. in die kanon. (und apokr.) Schriften des A. T. 1853. 2. vermehrte Aufl. 1859.

51) Vgl. die gute Charakteristik dieser Richtung bei Bleek l. c. S. 25, und von Ad. Kamphausen: „Ueber das Verhältniss des christlichen Glaubens zur heil. Schrift, insbes. zur wissensch. Kritik des A. T." in der Allg. kirchl. Zeitschrift. Elberfeld 1860. I, 5, S. 9—39 — ein Aufsatz, der viele treffende und ernste Wahrheiten sagt.

menten-[52]) und die Ergänzungshypothese[53]): statt der Nähte und Fugen sah man nur den schönsten Zusammenhang und, um die Möglichkeit einer elohistischen Grundschrift gleich a priori zu zerstören, wies man die völlige Unentbehrlichkeit jedes einzelnen Stückes sowie die Lückenlosigkeit der Erzählung nach. Aber der Wechsel der Gottesnamen in der Genesis? Hengstenberg, Sack (1821) folgend, zeigte, der Autor habe überall den begrifflichen Unterschied von Jehova und Elohim mit sinnvoller Erwägung festgehalten. Aber die Leute seiner Richtung bestimmten diese Bedeutungen bald ganz anders; jede derselben wurde, um nur jenen Kanon durchführen zu können, so weit ausgedehnt, dass endlich Tiele offen erklärte[54]): an jeder Stelle der Genesis könnten die beiden Gottesnamen verwechselt werden, ohne den Sinn zu alteriren; sie seien eben promiscue gebraucht. Und gleichzeitig bekannte sich Franz Delitzsch[55]), früher ein Kämpfer für die literarische Einheit der Genesis, zur Annahme einer zwiefachen historiographischen Strömung und unterschied eine „elohimische" Grundschrift (die zu Mosis Zeit verfasst sein sollte) und einen jehovistischen Ergänzer (aus der Zeit Josuas) — in der Hauptsache also ähnlich wie Tuch. Selbst die directe Abfassung durch Moses wollte er nicht auf alle fünf Bücher ausgedehnt wissen und vindicirte ihm nur den grössten Theil des Deuteronomiums. Alsbald liess auch H. Kurtz seinen lebhaften Widerspruch fallen und adoptirte im Allg. diese Ansicht seines Erlanger Freundes[56]). (Sonst ist die freie Bewegung der sog. Erlanger Schule nur eine scheinbare. Eines ihrer bestimmtesten Axiome ist, dass die Kanonbildung in allen Einzelnheiten ausschliesslich ein Werk des heil. Geistes gewesen sei, und man betrachtet darum jedes einzelne Buch als integrirendes Glied in dem „Schriftorganismus", der selbst ein Moment ist im Kreise der Thatsachen der Heilsgeschichte. Ihr Urtheil über das Buch Daniel ist ganz eigentlich durch diese Anschauung bestimmt.) — Aehnliche Erscheinungen, wie beim Pentateuch, gewahren wir in andern Fragen. Das Buch Koheleth halten selbst Hengstenberg und Keil nicht für ein Werk Salomo's; die unverrückliche Glaubwürdigkeit der Psalmenüberschriften, bisher fast ein Glaubensartikel, war durchbrochen, sobald manche Lieder nur „nach Davidischer, Salomonischer, Assaphischer Art" (Delitzsch) gedichtet sein sollten. Die jüngeren Gelehrten dieser Richtung suchen überhaupt das Gebiet von Fragen, in welchen das Dogma oder „der Glaube" das letzte entscheidende Wort zu sprechen habe, mehr und mehr zu begrenzen und stellen sich anerkennend zu den Arbeiten der Ewald, Bertheau u. A. Die herbe Schärfe der Polemik mildert sich allmählig; die Geg-

---

52) Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik. 2 Bde. Erlangen 1834. 40.

53) Heinr. Kurtz, die Einheit der Genesis. 1846 in 8.

54) S. s. Aufsatz in d. Theol. Stud. und Krit. 1852.

55) Die Genesis erklärt. Leipzig 1852. 1853. 1860.

56) Gesch. des alten Bundes (1855) II, 531 ff.

ner sind nicht mehr „Ungläubige“; die Abweichung von der jüd. Tradition erscheint nicht mehr als Verrath an der „Kirche;“ die Differenzen gewinnen mehr den Character rein wissenschaftlicher Meinungsverschiedenheit — vollends nachdem sich Männer orthodoxen Rufes (wie Kahnis in seiner lutherischen Dogmatik. I, 1861) mit den Ergebnissen Bleek's einverstanden erklärten. Nur auf wenigen Puncten blieb die Dissonanz so grell, wie in der Frage über das Buch Daniel, dessen Aechtheit in Hävernick, Auberlen, Delitzsch[57]), Zündel lebhafte Vertheidiger, in Bleek (1822), Lengerke u. A. gewichtige Bestreiter fand; ähnlich in der Controverse über den jesajan. Ursprung von Jes. 40 — 66. Dagegen traten für die Aechtheit von Sach. 9 — 14 (deren Abkunft von zwei versch. Verfassern Ewald, Hitzig, bes. Bleek, E. v. Ortenberg schlagend nachwiesen) selbst Umbreit, de Wette, Stähelin[58]) ein. — Allein trotz jener Annäherung beider Richtungen entwöhnte sich die grosse Masse des theol. Publikums, dem Drucke eines confessionalistischen Materialismus nachgebend, mehr und mehr des wissenschaftlichen Verständnisses und schmückte gern den Traditionsglauben mit dem Heiligenscheine ächter Biblicität und „Bekenntnisstreue“.

Dass die Gelehrten in der katholischen Kirche sich mehr an die Tradition hielten, entsprach nur ihrem wirklichen Bekenntnisse. Einzelne freiere Ideen wagten Jahn[59]) († 1816) und Herbst[60]) († 1836), dessen Herausgeber Welte indess der Kritik jedes Zugeständniss versagte. Aehnlichen Geistes ist das ausführliche Handbuch von Scholz († 1852), und das kürzere, formell tüchtige Lehrbuch des gründlich gelehrten Reusch (1859) verwerthet die Leistungen der Hengstenbergischen Schule. In den monographischen Arbeiten von Movers († 1856) über Chronik, Jeremia, Pentateuch spürt man einen selbständig forschenden und feinen Geist, den leider die Rücksicht auf seine Kirche vielfach band. Eine gleiche, fast noch stärkere Gebundenheit zeigen die spärlichen Werke der englischen Theologen. Ein Versuch, die isagog. Kritik in etwas freierem Geiste zu üben, raubte dem Autor[61]) sein theologisches Lehramt, obgleich sein Standpunct dem von Delitzsch vielfach nahe kommt. Doch beginnt sich auch hier (seit dem Erscheinen der kühnen Oxforder Essays and Reviews 1859), trotz des heftigsten Widerspruches fast des ganzen Klerus aller Denominationen (mit

---

57) S. den Art. Daniel in Herzogs th. Real-Encyklopädie.

58) Specielle Einleitung (1862) S. 320 ff.

59) Einl. in die göttlichen Bücher des A. T. Wien 1793; die 2. Aufl. 1803 f. in 2 Bden. war ein neues Werk; die introductio in libros sacros 1805 (1815) ein compendiöser Auszug.

60) Histor. krit. Einleitung in die heil. Schriften des A. T. hgg. v. Welte. Karlruhe 1840. 44.

61) Samuel Davidson, An introduction te the Old Testament, critical, historical and theological. London 1862. 1863. 3 voll. Vgl. die gute Beurtheilung von A. Kamphausen, Theol. Stud. und Krit. 1863, 4.

Ausnahme der Unitarians), ein besserer Geist zu regen, der die Aufgaben ächter Wissenschaft anerkennt und achtet. —

IV. Die Hermeneutik des A. T.

§ 62.

Weniger die tüchtigen Vorarbeiten eines Turretin und S. J. Baumgarten als vielmehr die günstige Strömung des Zeitgeistes bereiteten den Lehren jener gesunden Hermeneutik den Boden, welche Ernesti und Semler zuerst fest begründeten — der erstere wirksam durch seine klassische Klarheit, logische Schärfe und durch die weise Schonung der noch herrschenden Meinungen, der letztere durch seinen unermüdlichen Eifer und durch die Anwendung seiner hermeneut. Grundsätze auf das A. T. Der Streit über mystischen Sinn musste schweigen, die Herrschaft der Dogmatik aufhören, als man das ausschliessliche Ziel des Exegeten lediglich darin erblickte, den Originalsinn des Autors aufzufinden und klar darzustellen. Ernesti ging mehr von der philologischen, Semler mehr von der historischen Seite aus; beide trafen zusammen in dem Grundsatze der grammatisch-historischen Auslegung, welche neben dem reinen Wortsinn auch alle Zeitumstände und Lebensverhältnisse des Autors zum Verständnisse des Textes verwerthet sehen will. Das Ergebniss der Auslegung sollte (nach Semler) das Siegel der höchsten geschichtlichen Objectivität tragen — gleichviel was die Kirchenlehre dazu sage, gleichviel ob es wahr sei oder nicht. Denn mit Ausnahme weniger Gruppen des N. T. (Reden Christi und die lehrhaften Schriften der Apostel) biete die Schrift für den Christen nichts, was seine Frömmigkeit wirklich fördern könne. Die wissenschaftliche Strenge schien hienach Gleichgültigkeit gegen die Hauptmasse des Schriftgehaltes zu fordern, sofern der blos erbauliche Gebrauch fast nie den ursprünglichen, sondern nur einen eingetragenen Sinn zu verwenden vermöge. Dagegen sträubte sich schon der von Semler selbst behauptete moralische Zweck der Schrift und führte (bei Kant) zu der Forderung der moralischen (resp. der vernunftphilosophischen) Auslegung, ohne indess unter den Theologen viel Anklang zu finden. Doch bald genügte dieses Compromiss weder dem neu erwa-

chenden religiösen Gefühle, noch dem anfangs leiser gährenden Triebe, in die Hermeneutik ein Moment aufzunehmen, welches den Zusammenklang der Exegese mit der Lehre irgendwie verbürge. Daraus entwickelte sich das Postulat der theologischen Interpretation, ohne dass dieselbe im Stande gewesen wäre, durch weise Cautelen dort die Gewissheit des exeget. Ergebnisses, hier die Unabhängigkeit der Forschung zu garantiren. Dieser Mangel wurde anfangs weniger fühlbar, da sich die hermeneutische Discussion mit grösserer Lebhaftigkeit dem Neuen, als dem Alten T. zuwandte. Folgte man den Normen der rein rationalen Hermeneutik, so schien die Schrift einen gar dürftigen Gehalt an geistlichem Lebenswasser zu spenden. Statt die Bibel nur als Quellensammlung zweier Religionen anzusehen, betrachtete ein neues Theologengeschlecht dieselbe lieber als Urkunde einer, wenn auch mannigfachen, so doch in Wesen und Hauptinhalt einheitlichen Offenbarung. Und als sie aufs Neue aus der Zahl aller nur menschlichen Bücher herausgehoben war, konnte dieser eigenthümlich erhabenen Stellung nur eine besondre, rein »biblische« Hermeneutik entsprechen, die sich von einer blossen Anwendung der allgemeinen Herm. auf die bibl. Bücher specifisch zu unterscheiden habe. Demgemäss vereinigt sich die Forderung gewisser religiöser Qualitäten des Auslegers bald mit der Aufstellung dogmatisirender Gesichtspuncte, welche die biblische Exegese zu beherrschen hätten, ohne jedoch die Scylla eines bedenklichen Doppelsinnes zu vermeiden (Stier). Nur in andrer Weise als früher, mehr oder minder geistvoll, christianisirte man das A. T. Man reagirte besonders gegen die Verachtung alles historischen Stoffes im A. T. und legte einen besondern Nachdruck auf die Offenbarungs- und Heilsgeschichte. Schon dieser Gesichtspunct, mehr noch die erneuerte Auctorität des N. T. in seinen alttestamentlichen Allegationen, berechtigte, überall höhere Winke, göttliche Weisungen, christliche Typen wahrzunehmen. Das nannte man die biblische Auslegung. — Ohne diese geschichtliche Grundideen, aber auch ohne (in der äussern Form) die Grundsätze der richtigen Hermeneutik ganz zu verleugnen, forderten oder vollzogen Andre eine bequemere Uebereinstimmung des exeget. Gewinnes mit dem Dogma oder mit der repristinirten Tradition. — Von diesen Tendenzen beeinflusst, sucht

die hermeneutische Theorie das Princip der grammatisch-historischen Auslegung zu ergänzen, entweder durch die pneumatische (Beck), oder durch die panharmonische (Germar) oder einfach durch die theologische. Urgirt die pneumatische A. die centrale Einheit des Schriftgeistes, so will die panharmonische alle Factoren gleichmässig betonen, stellt aber doch den sensus communis als das Hauptkriterium der Auslegung hin und unterschätzt die philologischen und sachlichen Schwierigkeiten. Die theologische schwankt zwischen objectiver und subjectiver Haltung, zwischen allgemeiner Anerkennung des Offenbarungsgehaltes, die doch auch keinen eigentlich dogmatischen Schlüssel an die Schrift heranbringen soll, und zwischen Bewährung religiösen Sinnes. Selten ahnte man in der Vertiefung des historischen wie des grammatischen Momentes den Schlüssel zur Lösung der hermeneutischen Fragen. — In der kath. Kirche geht die Neigung mit den Protestanten in der herm. Arbeit zu wetteifern bald vorüber und das Traditionsprincip gewinnt wieder eine Geltung, welche die Freiheit der exeget. Arbeit grundsätzlich einschränkt.

Erläuterungen.

1. Kaum auf einem andern Gebiete zeigt sich der Umschwung der ganzen theol. Denkweise in so epochemachender Weise und so früh, wie auf dem Gebiete der Hermeneutik. Die leisen Vorklänge bei Turretin und bei S. J. Baumgarten (vgl. S. 385) füllen lange nicht die Kluft zwischen Rambach einerseits, Ernesti[1]) und Semler[2]) andrerseits — jener bedeutsam durch die Klarheit, mit welcher er die Principien der allgem. bibl. Herm. aufstellte, dieser durch die Anwendung derselben aufs A. T. Das neue Moment lag in der unbedingten Voranstellung des Zweckes der Auslegung: sie strebe dahin, den Originalsinn des menschlichen Autors zu finden und treu darzustellen, ohne jede Rücksicht auf dogmatische Meinungen. Den typisch-mystischen Sinn wies Ernesti zurück, sofern er über den menschlichen Autor wegsehend auf den heil. Geist zurückgreift: consilium Spiritus Sancti intelligi a nobis, nisi ipsius indicio non potest (p. 10). Ziel und Mittel der Auslegung

1) Institutio interpretis Novi Ti. Lips. 1761; 5 ed. Amon. 1809.

2) Vorbereitung zur theol. Hermen. 4 Stücke. Halle 1760—69. — Manches in seinem apparatus ad liberaliorem interpretationem V. Ti sowie Novi Ti. — Vorzüglich wegen treffender Kürze in den Noten und d. Vorrede zur Schrift: philos. script. interpres, die Semler 1776 neu edirte.

verloren das Recht heiliger Willkühr und wurden methodisch, geordnet, natürlich. Da der sprachliche Gedankenausdruck auf conventioneller Symbolik beruht, so gilt es diesen usus loquendi zu erkennen. Sofern dies Sache des Grammatikers ist, kann man den erzielten Sinn den grammatischen nennen, oder, wenn man will, auch den historischen, sofern nämlich der usus loquendi durch eine Fülle rein historischer Momente bedingt und bestimmt wird. Und dass dies Letztere sich wirklich so verhalte, das ist recht eigentlich Semlers Ziel, der hier an Ernesti anknüpft. Nach S. steht jeder Autor der heil. Schrift in einer uns fremden Zeit; all sein Reden und Schreiben ist durch seine Lebensumstände (Land, Sitte, Religion, Volks- und Zeitgeist) bedingt sowie durch die seiner Hörer und Leser. Früher das treueste Organ des schlechthin universalen, des heiligen Geistes, gilt er jetzt nur als Kind seiner Zeit und als Sohn seines Volkes. Der „hermeneutisch wahre" Schriftsinn besteht lediglich in der treuen Darstellung dieses vom menschlichen Autor beabsichtigten Sinnes, gleichviel ob er heute für wahr oder unwahr gilt, für uns wichtig oder unwichtig ist. Apriorische Bestimmungen über exeget. Ergebnisse sind ein Unding. Wohl könnte man die Philosophie (mit L. Meyer) als hermen. Schriftschlüssel ansehen, doch eigentlich nur dann, wenn man unter Philos. die Geschichte der menschl. Erkenntniss versteht [3]). Das eigentliche Pathos seiner hermen. Deductionen richtete sich gegen jeden dogmatischen Zwang. Denn über die objective Wahrheit der Lehre sind die Ansichten der verschiedenen Zeiten, Confessionen, Individuen sehr verschieden gewesen — durchaus nach Gottes Willen. Und die Mannigfaltigkeit der Schriftauslegung entsprang eben aus der Neigung, die eigne Ansicht biblisch zu begründen. Unermüdlich erweist er diese varietas intelligendi als ganz unvermeidlich — und diese Nothwendigkeit gewinnt ihm unter der Hand manchmal das Aussehen eines objectiven Rechtes. Die rudes et imperiti haben die Schrift stets anders verstanden und verstehen müssen als die perfectiores. Diese geistlich Reiferen verlangen höheren Lehrgehalt als jene und finden ihn nur, wenn sie lediglich der hermeneutischen Wahrheit folgen wollten, in den Reden Christi und den lehrhaften Stellen der Apostelschriften. In andern Schriften und Schriftstellen nur insofern, als sie einen höhern Gehalt in dieselben hineinlegen. Nach dieser Seite hin ist es erlaubt und recht, von einem mystischen Sinne zu reden (oder selbst von mehreren), der indess im Grunde nur Anwendung, nie Auslegung ist und darum nie mit dem hermen.-wahren verwechselt werden darf. Nach dem Maasse ihres relig. Bedürfnisses wie ihrer Erkenntnisskraft haben die Menschen zu allen Zeiten die Schrift verschieden ausgelegt (ein Satz übrigens, der eine wirkliche Geschichte der Auslegung erst möglich machte und auch factisch begründete) — und Gott hat diese Verschie-

3) — ista incrementa cognitionis perpetua, quae hominum et temporum quasi mensuram efficiunt, si philosophiam dicimus, quorum sapientissimus dispensator profecto Deus solus est atque auctor. (Praef. p. IX zu dem Buche Meyer's das Semler mit Zusätzen neu edirte.)

denheit deshalb gewollt, weil die Schrift eine institutio divina ad fidem et ad mores darbietet[4]), und dieser rein practische Zweck eine individuelle Schriftanwendung nothwendig macht. Sie ist mithin nur der Schlüssel zum Verständniss der Geschichte der Auslegung, niemals aber birgt jenes subjective Bedürfniss resp. Fähigkeit den Schlüssel zur Schriftauslegung selbst. Denn Semler ist wohl eingedenk des tiefen Unterschiedes zwischen Vernunft im absoluten (objectiven) und im relativen (subjectiven) Sinne[5]) — den die späteren Rationalisten oft verkannten. Was die (alten und neuen) Supranaturalen an ihm rügten, lag viel weniger innerhalb seiner hermen. Regeln als darin, dass er auf seinem einseitig practischen resp. moralischen Standpuncte die eigenthümliche Bedeutung des A. T. selbst nach seinen historischen und prophetischen Theilen nicht zu schätzen vermochte, bei dem an sich richtigen Satze stehen bleibend, dass aus den histor. Stücken des A. T. die Dogmatik des Christenthums keine Stützen empfangen dürfe[6]). Eür die rudiores streitet er den Nutzen derselben nicht ab und lobt sogar die diligentia satis ingenua der Rabbinen, welche jenen histor. BB. einen höheren und reicheren Sinn beilegten. Er gesteht auch ein, dass überall, wo Gott wirklich rede, der hermen. wahre Sinn sich mit dem dogmatischwahren völlig decke, nur nicht bei den Menschen.

2. Diese neuen Ideen drangen erst allmählig durch. In dem Werke von Joachim Ehrenfried Pfeiffer[7]) lassen sie sich nur insofern spüren, als er selten den mystischen Sinn finden will und die analogia fidei mehr als negative denn als positive Norm betrachtete; gleichwohl setzte er Verbalinspiration voraus, und die Weisung, den vollkommensten Sinn, den eine Stelle geben kann, dem heil. Autor beizulegen, ist summa scripturae interpretandae lex (p. 127 ff.). Aehnlich, doch objectiver Joh. Benedict Carpzov[8]), während Zachariae[9]) sich bereits entschieden an Ernesti anlehnt und G. F. Seiler[10]) schon die Vernunftprincipien für das Regulativ aller Interpretation erklärt. Zuvor musste aber die

4) Dieser Zweck lautet auch: instit. div. ad hominum felicitatem maximam; instauratio animi; interna κατόρθωσις; moralische Ausbesserung; geistliche Vollkommenheit.

5) Vgl Notae l. c. p. 225; 255: quis est tam ignarus et imperitus, ut suum hujus temporis et loci sui usum intelligendi putet fontem esse, ex quo hauriatur explicatio ejus orationis, quae tot ante saecula est prodita? ... Certum est, theologos jure optimo vetare, ne philosophia nostra fiat principium cognoscendi sensum illum istius tam vestustae orationis.

6) S. Notae p. 191: Falsum est, doctrinae christianae, quatenus est christiana, fundamentum et argumentum jam inesse in libris Mosis et ceteris historicis.

7) Institutiones hermeneuticae sacrae. Erl. 1771 in 8.

8) Primae lineae hermeneuticae cum V. tum N. Ti. Helmst. 1790. 8.

9) Einl. in die Auslegungskunst der heil. Schrift. Gött. 1788. 3.

10) Biblische Hermeneutik. Erl. 1800. 8.

Meinung fallen, welche bisher (selbst noch bei Semler) die Entwickelung der Hermen. des A. T. behindert hatte, dass nämlich die Citate im N. T. irgendwie dem Exegeten eine Norm sein könnten für die Ermittelung des Originalsinnes. Dies geschah durch Eckermann in s. theol. Beiträgen (Altona 1790), nachdem schon Manche[11]) jene Benutzung wenigstens als exegetischen Beweisgrund verworfen hatten. — Am deutlichsten trägt das Gepräge des blühenden Rationalismus die Schrift des fleissigen Compendienschreibers Georg Lorenz Bauer[12]), deren Druck ein Censuredict der Hallenser theol. Facultät (unter Knapp's Decanat) in Halle selbst inhibirte. Jenes Gepräge verräth sich theils darin, dass die Interpretation des A. T. durchaus von rein literarischem, sog. profanem Standpuncte betrachtet wird, und jeder specifisch theologische Gesichtspunct völlig fern bleibt, theils darin, dass das A. T. ausschliesslich als eine Sammlung von „monumenta e cara vetustate ad nos transmissa ideoque genium seculi inculti redolentia" (p. 47) betrachtet wird. Von einer solchen Auslegung, welche die Erkenntniss der weltgeschichtlichen Grösse Israels annähernd vermittelte, konnte hiebei keine Rede sein, noch weniger von irgend einem Nebensinne, sei derselbe allegorisch, mystisch oder moralisch. Zu voreilig, wie wir sehen werden, hielt er den ersteren für einen ganz überwundenen Standpunct[13]). Gleichwohl bietet B. in technischer Beziehung manches Tüchtige und Lehrreiche. — Wenngleich auch G. W. Meyer[14]) das A. T. mehr als „Literator", denn als Theologe betrachtet, so zeigt sein gründliches und besonnenes Werk, obschon unter ähnlichen Gesichtspuncten verfasst, doch einen Fortschritt, da man bei ihm gerne jene kühle Herbigkeit vermisst, welche jeder reagirenden Richtung eigen ist, auch der des specifischen Rationalismus. Denn M. strebt offenbar in vollster Unbefangenheit darnach, die Bedeutsamkeit des Volkes Israel und damit der alttestamentlichen Studien recht zu würdigen (I § 10), und in Erwägung des ächt religiösen Geistes dieser Schriften erkennt er „die Schwierigkeit, sich ganz in den Geist des hebr. Autors zu versetzen". Er ahnt es, dass das Streben, die Auffassung des A. T. von jedem dogmatischen Vorurtheil gründlich zu reinigen, für sich allein die Richtigkeit der Methode noch nicht verbürge. Und wie die Herm. durchaus als strenge Wissenschaft erscheint, so sind auch die einzelnen Puncte mit grosser Umsicht behandelt: weder die Vergleichung der Parallelstellen, um Einzelnes zu nennen, noch die Regeln aus dem

---

11) Sie sind erwähnt von Martini, Comment. in loc. Jes. LII, 13 sqq. Rostoch. 1791. p. 1. 2.

12) Hermeneutica sacra V. Ti. Lips. 1797 in 8 — obgleich sie eigentlich eine Umarbeitung des entsprechenden Theiles der philol. sacra von Glassius sein soll, doch ein ganz neues Werk. Sein „Entwurf einer Herm. des A. und N. T. zu Vorlesungen. Leipzig 1799" ist viel kürzer.

13) Daher p. 50: — sensus ille mysticus, quem dispulsis barbariei et ignorantiae tenebris tandem ex ἐξηγήσει sacra ejecimus et exterminavimus.

14) Versuch einer Hermeneutik des A. T. Lübeck 1799. 1800. 2 Bde. 8.

Contexte den Sinn zu erschliessen, noch die Benutzung der Dialecte, so werthvoll sie als Hülfsmittel sind, werden in ihrer hermen. Bedeutung überschätzt. Selbst die bedeutenden Fortschritte der bibl. Wissenschaft in sprachlicher wie in historischer und kritischer Hinsicht haben das Werk nicht völlig antiquiren können.

3. Um die Scheide des Jahrh. standen die neuen hermen. Grundsätze in voller Geltung, zumal soweit sie allen Dogmatismus gänzlich ausschlossen. Das A. T. kam meist nur als Glied der allgem. bibl. Herm. in Frage; in der lebhaften herm. Discussion blickte man überwiegend auf das N. T. Denn gerade in Semlers Ansichten lagen disparate Momente, welche eine Ausgleichung heischten. Den Originalsinn des A. T. hatte er durchaus als Moment der Vergangenheit (weil »historisch“) gefasst und zugleich seiner (erbaulichen oder lehrhaften) Verwerthung in der Gegenwart scharf gegenübergestellt, so dass man fragen musste: wo bleibt jener »moralische“ Hauptzweck der Schrift, wenn die grösste Maasse ihres Inhalts, eigentlich verstanden, für uns bedeutungslos ist? Auch wurde die Neigung Semlers, alles Mosaische und Jüdische als dem Christenthum ganz fremdartig aufzufassen, von Vielen auf den Gipfel getrieben, indem sie, in schärfster Reaction gegen die frühere totale Christianisirung, das A. T. ausschliesslich profan zu deuten und aller höheren relig. Ideen zu entkleiden suchten, mehr jedoch in der Auslegung selbst als in der ausgesprochenen Theorie. Dabei wirkte jene Ansicht mit, dass die alten Zeiten durchweg nur rohe oder sehr »kindliche“ Vorstellungen hätten hegen können. Um nun trotz der Entwerthung des A. T. (in seinem Ursinne) jenem practischen Zwecke der Schrift zu genügen, stellte Kant[15]) das Princip der moralischen Interpretation auf »nach den allgemeinen practischen Regeln einer reinen Vernunftreligion“ und »um den empirischen Glauben mit dem moralischen zu vereinigen.“ Eine, wie Kant selbst gesteht, oft »gezwungene“ Auslegung der Schrift sollte den Kitt abgeben zwischen dem alten Volksglauben und der neuen Vernunftmoral. Damit legt ein zweideutiges Utilitätsprincip dem wissenschaftlichen Wahrheitssinne Schweigen auf und verleiht der kirchlichen Praxis einen bonzenhaften Character. Fast nur die hohe Autorität Kant's, weniger die Ahnung, dass eine practische Verwerthung des A. T. und der Schrift möglich sein müsse, veranlassten eine sehr lebhafte Erörterung dieses Vorschlages[16]). Doch fand derselbe im Ganzen wenig Billigung, theils weil der Rationalismus hier einen Zusammenhang mit dem

---

15) Vgl. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in den S. Werken v. Rosenkranz und Schubert (Leipzig 1838) X, 130 ff. Wie nahe übrigens diese Idee sich mit Semlers Ansichten berührt, zeigt die Stelle S. 132: „Denn das Lesen dieser heil. Schriften hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen, das Historische aber, das dazu Nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will“.

16) Vgl. zur Literatur: Fuhrmann, Handbuch der bibl. Lit. Leipzig 1819. II, 70; und Eichhorn, Allg. Bibl. der bibl. Lit. VIII, 965 ff.

mystischen Principe ahnte [17]), mehr noch aus gesteigertem wissenschaftlichen Sinne, welcher von der Pflicht historischer Objectivität und treuer Wahrhaftigkeit in Sachen der Exegese bereits höhere Begriffe hegte. — Auf die Anregung Semlers ist aber auch das erwachende Interesse an der Geschichte der bibl. Interpretation bes. der allegorischen zurückzuführen, zu der Eichhorn (Allg. Bibl. V. 203 ff.), Ernesti (opp. theol.), Rosenmüller (historia interpret. vgl. oben), Plank (de princip. et causis alleg. interpr. Gott. 1806) u. A. gute Beiträge lieferten. — Der lange Streit zwischen Keil [18]) (Schüler von Ernesti und Morus) und Stäudlin bewegte sich wesentlich um die Frage, ob die grammatisch-historische Auslegung, wie jener wollte, völlig ausreiche, oder, wie dieser meinte, durch die moralisch-philosophische zu ergänzen sei. Mochte die letztere Forderung ein berechtigtes Bedürfniss andeuten, so erzeugte sie dennoch, nach Gablers treffendem Urtheil [19]), nur „theils religiöse Entwickelungen des bereits aufgefundenen Sinnes theils kritische Operationen des philosophirenden Theologen", und durfte ihre Erfüllung nur in einer bibl. Theologie oder aber in erbaulicher Anwendung des exeg. Ergebnisses zu finden erwarten.

4. So tief auch im Allgemeinen die Ueberzeugung wurzelte, dass die grammatisch-historische Auslegung die feste Basis bilden müsse, so brachte doch die Reaction gegen den Rationalismus die Forderung eines dritten Momentes, des theologischen, mehr und mehr zur Geltung. Genauer betrachtet, mischte man hier drei verschiedene Forderungen in einander: theils verlangte man von dem Ausleger als besondere Qualität ein gewisses religiöses, näher „christlich-jüdisches" Verständniss [20]) des Schriftinhaltes, theils fixirte man als Ziel und Norm der Auslegung entweder eine bestimmte dogmatische Vorstellung von der Schrift als Offenbarungsorgan (indem man die analogia fidei, scripturae, doctrinae in mannigfachen Formen und Wendungen erneuerte), oder den Ge-

---

17) C. F. Ammon, Ueber die Aehnlichkeit des innern Wortes einiger neuen Mystiker mit dem moral. Wort der kantischen Schriftauslegung. Göttingen 1796 in 4. Den gleichen Zusammenhang betont die Schrift: Observationes ad moralem sive practicam ll. ss. interpr. pertinentes. Scripsit φιλαληϑης Ἐριδαιρων Lipsiae 1796 in 8.

18) Vgl. diss. de historica librorum sacrorum interpretatione ejusque necessitate (1788) in Keilii opuscc. academ. ed. Goldhorn. Lips. 1821 p. 84—99, Deutsch von Hempel 1793. Später: Keil, Lehrb. der Hermen. des N. T. Leipzig 1810. — Die Acten des Streites ausführlich bei A. Th. Hartmann, die enge Verbindung des A. T. mit dem Neuen, vom rein bibl. Standpuncte entwickelt. Hamburg 1831 S. 704—710.

19) Journal für auserles. theol. Lit. VI, 1, 152—168.

20) S. Matthäi, Neue Auslegung der Bibel. Gött. 1831. Aehnliche Arbeiten von Kaiser, Stark (Beide 1817), Rätze (1824), Höpfner (1827) s. bei Hartmann l. c. 711, und bei Pelt, Encykl. S. 111; sie gehen sämmtlich nicht näher auf das A. T. ein.

brauch des A. T. im N. wieder für massgebend erklärte, unter der schiefen Anwendung des an sich unklaren Satzes, dass die Schrift am besten sich selbst auslege, — theils endlich dehnte man den Begriff der Auslegung so weit aus, dass auch eine gewisse Verarbeitung des Stoffes in ihren Bereich fiel. Die unklare Vermischung und Verknüpfung dieser Momente, welche das bisher geltende Auslegungsprincip weniger durch Vertiefung als durch äussere Ergänzung oder durch sachliche Einengung der hermen. Thätigkeit zu corrigiren suchen, kennzeichnet die meisten Versuche der positiven Theologie. So findet z. B. Lücke [21]) (freilich zunächst nur an das N. T. denkend) das theol. Moment in dem Zwiefachen, dass „die Schrift eine heilige ist, der Kanon der christlichen Wahrheit, — und dass der Ausleger ein christlicher Theolog ist, Mitglied der christl. Kirche". Der Exeget habe (vgl. ibid. 438) „die Einheit und Zusammenstimmung des Geistes in der ganzen Schrift nachzuweisen, wenn nicht die Idee des Kanons verloren gehen soll". Diese Idee ist aber ein kirchliches Dogma. Und lag nicht die Schranke der orthodoxen Hermeneutik in dem gleichen Zwecke? Nur die Form sollte also geistreicher werden und die Censur durchs Dogma milder. — Doch schon fehlte es nicht an deutlichen Warnungszeichen. Der Geist der Romantik berührte auch unser Gebiet, spiegelte sich am lebhaftesten wieder in J. A. Kanne und J. F. v. Meyer und stellte allen wissenschaftlichen Gewinn seit Ernesti in Frage. Wie jener Geist, die Natur verachtend, in unklarer Sehnsucht nach einem mystischen Ideal strebt, so erzeugt er, ähnlich wie im Mittelalter, auf dem Gebiete der Exegese jene Sucht nach Allegorie, welche in frommer Selbsttäuschung im Schriftworte einen Zeugen für das bunte Spiel des eignen Geistes zu gewinnen hofft. Bei Kanne behält die Auslegung trotz allem gelehrten Scheine kaum noch die Fühlung mit den Elementen hermeneutischer Wissenschaft [22]) und treibt neben einfachen, aber höchst willkührlichen Schriftanwendungen exotische Blüthen voll träumerischer Phantastik. Die verachteten Theosophen werden hervorgesucht, die Kabbalisten gepriesen. Auch Johann Friedrich v. Meyer's bedeutende Wirkungen [23]) stehen in umgekehrtem Verhältniss zu seiner hermen. Erkenntniss, die den Mangel an theol. Bildung überall empfindlich durchfühlen lässt. Was Methode sei, ahnt er nicht und ist erstaunt, wenn christliche Ausleger messianische Stellen anders deuten, als es das N. T. „befiehlt", und ihre jeweilige Uebereinstimmung mit den besseren jüdischen Interpreten erscheint ihm als schier unbegreiflicher „Rabbinismus" (Bibeld. S. 145—154). Alle Offenbarungen Gottes in Natur, Geschichte, Bibel — meint er — enthalten wechselseitige Gegenbilder, sind Ein Ganzes und müssen in diesem grossen Zusammenhang angeschaut werden. Daraus ergiebt sich für die

21) Theol. Stud. und Krit. 1830 S. 421. Vgl. auch s. Hermeneutik des N. T. 1817, geistreich, doch noch unreif.

22) Christus im A. T. 2 Bände. Nürnberg 1818. 8.

23) Vgl. bes. „Bibeldeutungen" Frankfurt 1812. Dann: Blätter für höhere Wahrheit passim.

Schrift eine ganze Fülle von Sinnen, deren Auffindung, der Wirklichkeit nach, dem blinden Ungefähr frommen Witzes anheimfällt[24]). Der Kern seines Strebens geht dahin, das A. T. so auszulegen, dass der Christ als solcher daraus Erbauung schöpfe, vor Allem aus dem A. T. So lässt er bei Hiob 19, 25 ff. (Bibeld. 81 ff.) den richtigen Wortsinn als möglich stehen, „für uns" aber geht die Stelle auf die dereinstige Bekleidung mit „dem unverweslichen Lichtfleische Adams". Den mosaischen Leuchter fasst er, nach zahlreichen, sprachlichen und archäologischen Details, als Bild des dreieinigen Gottes (Bibeld. 225 ff.), sofern er, wie man ihn auch zeichnen möge, immer ein dreifaches Schin (ש) gebe, — aber er ist auch „das dreifache Feuer der Allgegenwart des Dreieinigen in den Lichtwirkungen des Geistes und der Gnade, durch den alle Dinge wunderkünstlich gebildet sind" — und darum endlich „eine Schule der Weisheit des heil. Geistes"[25]).

5. In wissenschaftlicher Verklärung erscheinen diese Ideen bei Hermann Olshausen[26]). Die Behauptung eines tieferen Schriftsinnes verbindet sich bei ihm mit ernster Warnung vor phantastischem Allegorisiren und entspringt aus drei Quellen. Fürs Erste verlangt er, dass die heil. Schrift „religiös" ausgelegt werde, d. h. dass der Interpret mit relig. Gemüth begabt sei, um die Schrift in ihrer relig. Eigenthümkeit zu erkennen, — ein Postulat, das schon bei G. W. Meyer angedeutet wird und nur eine Consequenz der histor. Seite der modernen Anslegung bildet. Zugleich erweitert er aber diese Forderung dahin, dass man den organischen Schriftzusammenhang, den er jedoch mehr als Einheit geistlichen Lebens denn als Identität dogmatischer Vorstellungen fasst, in allen Theilen der Bibel im Auge zu behalten habe. Zweitens entspringt jene Annahme aus der Neigung, die Schrift in ihrer subjectiv befruchtenden Weise zu verwerthen, ohne ihre objectiv historische Bedeutung zu beeinträchtigen. So gesteht er der Exegese zu, dass keine Stelle des A. T. auf „Jesus" gehe, überhaupt in ganz anderem Sinne messianisch sei, als man früher angenommen, auch oft zunächst einen andern Sinn habe, aber das Recht will er retten, diese ausserdem auf den erschienenen Christus zu deuten. So zieht er die Anwendung in die Auslegung mit hinein. Und jenes Recht findet

---

24) „Da die Worte der Bibel harmonisch vieldeutig sind, so giebt es sowohl einen sachlichen wie einen sprachlichen Untersinn, die beiderseits mehrfältig sein können und oft in einander greifen." Blätter f. höh. Wahrheit. Auswahl in 2 Bänden. Stuttg. 1853. II, 35. Jedoch vgl. Bibeld. 218 Note.

25) Auch wo er sich in rein grammt.-histor. Deutungen versucht, ist er nicht eben glücklich. 1 Mose 49, 15 bedeutet (Bibeld. 103): Isaschar zahlte eine hohe Einkommensteuer und befand sich sehr wohl dabei.

26) „Ein Wort über tieferen Schriftsinn" 1824; dann noch klarer in s. Schrift: „die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tieferen Schriftsinn", Hamburg 1825, bes. S. 61—69. Ueber s. Streit mit Steudel s. Pelt, Encyklop. S. 112.

er in der Art und Weise, wie Christus und die Apostel die heilige Schrift ausgelegt haben, ohne indess eine strenge Pflicht für den Ausleger hieraus entnehmen zu wollen. Daher der Name: biblische Schriftauslegung als Ergänzung der von ihm sonst hoch gewürdigten grammatisch-historischen. — Dem gegenüber erwiesen die letztere als ausreichend Steudel und Aug. Hahn[27]) — beide positiv und fast auf demselben Standpuncte wie O., beide auch (wie noch Semler) in der neutestam. Auffassuug der A. Tl. Citate nur den „eigentlichen" Sinn gewahrend. Daher war es recht erspriesslich, dass Döpke[28]) die unverkennbare Zeitfärbung in der eigenthümlichen Verwendung des A. T. im N. T. schlagend darlegte (ohne freilich den vorhandenen Unterschied von der rabbinistischen genug zu würdigen) und ihre Unfähigkeit, für unsre Exegese Normen zu liefern, nachwies. — Der Zucht des klaren Dogmas sowie einer strengen Methode gleichmässig abhold, repristinirte Rudolf Stier[29]) mit stürmischem Eifer alle Grundsätze der vorsemlerischen alten Hermeneutik, indem er, mehr auf v. Meyer als auf Olshausen fussend, das Princip der „biblischen Schriftauslegung" näher zu bestimmen suchte. Die Allegationen des A. T. im N. sind ihm Anweisungen zur Exegese (ja „hier ist ein Wundergebiet des heil. Geistes"), und liefern bindende Normen im strengsten Sinne. Das N. T. „betrachtet die Schrift als ein vollkommenes Ganzes, dessen Glieder und Theile in planmässiger Einrichtung auch des Einzelnsten zusammengefügt sind". Diese Einheit bestehe in dem durchgehenden Reichsplane, die ganze Schrift sei als Werk Eines Autors zu betrachten und zu behandeln. Daraus folgert er auch die Berechtigung, durchgängig einen „Unter-, Inner- oder Voll-Sinn" anzunehmen. Vor jener Einheit schweigen alle Unterschiede, um phantastischer Typik und Allegorese den Weg zu bahnen. Von Olshausen unterscheidet er sich vor Allem dadurch, dass er nicht eine Ergänzung zur gramm.-histor. Ausl. sucht, sondern vielmehr den Gegensatz aufs schärfste markirt, dass er das Bedenkliche der Allegorie lange nicht so deutlich einsieht und die Fühlung mit der besonnenen strengen Wissenschaft aufgiebt. Er repräsentirt den entschie-

27) „Ueber grammat.-histor. Interpretation." S. Theol. Stud. und Krit. 1830 S. 301—330. Gleichwohl erscheint hier noch das alte Princip: „Der eigentliche Sinn ist der von Gott bei seiner Offenbarung beabsichtigte und wird erst dann wirklich und vollkommen verstanden, wenn die von den heil. Schriftstellern in Worte gefasste höhere Mittheilung — ihren Gründen und Zwecken nach begriffen wird."

28) Hermeneutik der neutestam. Schriftsteller. Leipzig 1829. I, — wenn auch hie und mangelhaft, so doch mehr des Lobes würdig, das ihm Lücke spendete (Theol. Stud. 1830, 452 ff.) als des Tadels, den ihm Landerer (Theol. Realencykl. V, 798) ertheilt.

29) Die conciseste und klarste Darlegung seiner hermen. Grundsätze giebt er wohl in s. „Andeutungen für gläub. Schriftverständniss im Ganzen und im Einzelnen". Leipzig 1828. II, 476—485.

den practischen Gesichtspunct, der, im Bewusstsein strömender Gedankenfülle, die Zucht richtiger Methode verschmäht. Weniger der Theorie als dem Wesen nach berührt sich mit diesen Grundsätzen jene pneumatische oder geistliche Auslegung, welche T. Beck[30]) (in Basel und Tübingen) forderte. Er knüpft an die Forderung der rel. Ausrüstung des Interpreten an; dieser Geist des Glaubens überzeuge von einem „organischen Zusammenhange des Schriftganzen". Da derselbe aus den „klaren" Stellen der Schrift folgen soll, so haben wir die analogia fidei der alten Hermeneutik. — Alle diese hermeneut. Anregungen fanden einen günstigen Boden in der theosophirenden neueren Erlanger Schule. Hofmann's „Weissagung und Erfüllung" (Nördlingen 1841. 44) führt eigentlich den Satz Olshausens durch (a. a. O. Seite 69): „Die heilige Schrift ist die Geschichte der Menschheit in ihren innersten Lebenspulsen aufgefasst; indem also Alles in ihr Geschichte ist, ist zugleich alles Weissagung", wie sich Franz Delitzsch mit J. v. Meyer und Stier vielfach berührt. Auch diese Beiden stellen die göttliche Reichsgeschichte in den Mittelpunct und folgen dem Worte Stier's (a. a. O. S. 140): „Die Schrift ist Ein Ganzes, das Ende bezieht sich auf den Anfang und die letzten Aufschlüsse reichen wieder erst den Schlüssel zu den ersten Geheimnissen, durch Moses geredet" — ein Satz, der auch auf die Coccejanische Exegese passt. Und Delitzsch's Auffassung der Messianität vieler Psalmen entspricht völlig der Ansicht von Olshausen, wonach derselbe Psalm zugleich auf David resp. Salomo und auf Christus gehen kann. Alles dies dient mehr oder minder, nur theilweise mit neuen Mitteln, die altorthodoxe Tradition aufzufrischen, während Hengstenberg, nur in einigen seiner Schüler mit den Erlangern sich berührend, den gleichen Zweck mit weniger Geist, aber mit mehr Nüchternheit und rücksichtsloser Klarheit verfolgte. Doch weder hier noch dort kam es zu umfassender Darlegung der hermeneut. Principien.

6. Vereinzelt stehen die gutgemeinten Bemühungen des verständigen Germar[31]) um Herstellung einer „panharmonischen" Interpretation, welche wie ein Friedensengel alle theol. Zwiste beilegen sollte. Ihr Princip geht dahin, „dass der Gedankengehalt der Offenbarung Gottes in dem Grade richtig aufgefasst wird, als derselbe mit den verschiedenen Aeusserungen der Offenbarung und mit Allem, was sonst entschieden war und gewiss ist, in der vollkommensten Harmonie steht" (Panharm. Interpret. 305). Leicht sah man ein, dass diese Panacee den Schaden Josephs nicht heilen könne, sofern jeder Theolog sich unter Offenbarung und Wahrheit eben sehr verschiedene Dinge vorstellt. Irrig ist das

---

30) Vgl. Tüb. Zeitschrift 1831, 75—84. Und im Anhange zu s. „Einl. ins System christl. Lehre". Stuttgart 1838, S. 266—95.

31) Die panharm. Interpret. der Schrift 1821. Beitrag zur allg. Hermeneutik und deren Anwendung auf die theologische 1828 — und noch eine Reihe andrer Schriften und Aufsätze. Schulthess stimmte ihm bei: theol. Nachr. z. d. Annalen 1829 S. 335—59. Eine gründliche, meist treffende Recension der ersten Schrift gab Olshausen: Stud. und Krit. 1828.

Princip darin, dass es den Ertrag der Exegese an fremden Normen misst, mögen diese in der Kirchenlehre oder in der Philosophie des Einzelnen liegen. Ein Satz, der allen Interpretationsweisen Raum lässt, sichert am wenigsten eine Panharmonie, und involvirt eine Verzichtleistung auf das exeget. Ideal. Später urgirte er mehr die Bedeutung des exegetischen Tactes in dankenswerther Weise — nur vergessend, dass dieser eine sehr individuelle und dabei bildsame Geistesgabe ist, kein Ariadnefaden für Jedermann. — Hieran knüpfen wir am besten die Erwähnung der ganz eigenthümlichen hermen. Theorie von Richard Rothe[32]). Da die Schrift selbst eine Erklärung des ganzen Begriffsapparats, mit dem sie operirt, nicht giebt, so muss diese gesucht werden in dem speculativen Systeme des Theologen, das allein aus dem relig. Denken hervorwächst. Dieses bildet den Schlüssel zur Schrift, deren specifischer Inhalt nach strenger Methode nicht alterirt wird. Denn schliesst jener Schlüssel nicht, so ist er eben unrichtig construirt und muss geändert werden. Die Prämisse dieser Folgerung ist dahin zu corrigiren, theils dass die Schrift mehr mit Vorstellungen als Begriffen operirt, theils dass sie genügendes Material bietet, um alle wesentlichen Merkmale jener Vorstellungen aus ihr selber zu eruiren — unangesehn, die grosse Gefahr, mehr einzutragen als auszulegen. — Gründlich, klar und voll gesunder Anschauungen ist die Hermeneutik von L. G. Pareau[33]). Die Gesetze der allg. Herm. gelten auch für die Schrift; die bes. Modificationen resultiren lediglich aus der Eigenthümlichkeit der bibl. Schriftsteller. Diese zu würdigen bedarf es eines christlich-religiösen Sinnes, aber die Verwerwerthung des Schriftgehaltes fällt erst in den Bereich der bibl. Theol., der Dogmatik, der Encyklopädie (p. 47). Zwar fügt er die logische, psychologische (beide zus. interpr. spiritualis) und ästhetische Auslegung der grammatisch-historischen bei, doch ohne Noth, da schon Ernesti diese Momente dem Begriffe der „grammat." Interpr. einverleibt hatte. Zu berücksichtigen seien stets der allgemeine Geist des Alterthums, der der heil. Schrift und die idiotismi der einzelnen Autoren. Nur in der Ausführung im Einzelnen steht er nicht ganz auf der Höhe deutscher Wissenschaft. — Den gleichen Geist, doch ohne diesen Mangel zeigt das verdienstliche Werk von Samuel Lutz[34]). Hienach (S. 172) „soll die Bibel unter dem in der allgemeinen Hermeneutik bestimmten gegenseitigen Aufeinanderwirken aller der dem Begriffe des Auslegens entsprechenden Auslegungsmomente erklärt werden". Die historisch-grammat. Interpret. ist die Grundlage, aber „die Voraussetzung und das Interesse sind durch den pneumatischen (religiösen) Stand des Auslegers bedingt und bestimmt", dass die Schrift sich in ihrem Ganzen dem

---

32) Zerstreut in s. theol. Ethik 1845 ff. und sonst.

33) Hermeneutica Codicis Sacri. Groningae 1846 —, nicht zu verwechseln mit J. H. Pareau, institutio interpretis V. Ti. Trajecti 1822, die sich wesentlich auf altorthodoxem Standpuncte bewegt.

34) Biblische Hermeneutik. Nach dem Tode des Verf. hgg. von Adolf Lutz. Pforzheim 1849 (1861).

pneumatischen Leben des Menschen erweckend und nährend zuwende. Wie sich aber das Pneuma zu den einzelnen Autoren verhalte, darf nicht hist. Voraussetzung sein, sondern ist frei zu ermitteln. Das sei auch der wahre Sinn aller kirchlichen Forderungen. S. 101 — 154 giebt L. eine Geschichte der bibl. Hermeneutik und 452 — 482 die Anwendung seiner Grundsätze auf die theologisch-exegetische Behandlung des Lehr-Inhaltes des A. T.

Auf ausserdeutschem Gebiet wäre etwa der Däne Henrik Nikolai Clausen[35]) zu nennen, der sich indess auf das N. T. beschränkt und vor allem die theol. Ausleg. hervorhebt, welche auf der Anerkennung „einer geistigen Lebenskraft, einer organischen Einheit in der Schrift" basire. — In der evangelischen Kirche Englands begegnen wir nur selten Schriften, welche sich auf die Höhe wissenschaftlicher Strenge und Klarheit erheben. Tüchtiges lieferte Samuel Davidson[36]), und ohne jede Concession an den Traditionalismus seiner Kirche vertheidigte Benjamin Jowett (in Oxford) mit Kraft und Gewandtheit das Princip der grammatisch-historischen Interpretation[37]).

7. Die römisch-katholische Kirche musste in d. Herm. von den evangelischen Grundsätzen schon deshalb abweichen, weil in ihrem Traditionsprincipe eine kirchliche Norm für alle Schriftauslegung gegeben war. Sie konnte sich deshalb an der Lösung aller jener hermen. Probleme nur wenig betheiligen, so zahlreich und umfassend auch die Werke waren, welche sie auf diesem Gebiete erzeugte. — Die Hermeneutik des A. T. behandelte ausschliesslich J. J. Monsperger (Instit. hermen. V. T. Vindobonae 1776 f. 2 Tomi), die bibl. Herm. im Allgemeinen Sebastian Seemüller (instit. ad interpr. S. S. Aug. Vind. 1779), Georg Mayer (inst. interpretis sacri. Vindeb. 1789), J. Nep. Alber (inst. herm. s. Pesthini 1818), Balth. Gerhauser (bibl. hermen. ed. Lerchenmüller. Kempten 1829) — doch weder eigenthümlich noch den hermen. Stoff von andern Disciplinen genugsam scheidend. Dagegen zeigte wissenschaftlichen Geist und Unbefangenheit Joh. Jahn (enchiridion hermen. generalis. Viennae 1812) und besonders Altmann Arigler (hermen. bibl. gener. Viennae 1813), mit Correcturen in kirchlichem Geiste hgg. v. Caspar Unterkirchner (Oeniponti 1831. 34), dessen Buch wieder vermehrt und verbessert J. V. Hofmann edirte (Oeniponti 1846). Dieser nimmt, wie auch Georg Riegler (Bibl. Hermen. Augsb. 1835), einen mehrfachen Literalsinn an, während Jos. Ranolder (herm. bibl. principia. Quinqueecclesiis 1838) wenigstens Sinn für technische Fragen und Kenntniss des wissensch. Standes der Disciplin verräth. Ungleich geistvoller und unbefangener ist J. M. Athan. Loehnis (Grundzüge der bibl. Hermen. Giessen 1839), der auch die Späteren (Vinc. Reichel, introd. in herm. bibl. Viennae 1839; Ant. Schmitter, Grundlinien der bibl. Hermen. Regensb. 1844; Conr. Lomb, bibl. Hermen. nach den Grund-

35) Herm. des N. T., Deutsch von Schmidt-Phiseldek. Leipzig 1841.

36) Sacred hermeneutics developed and applied, including a history of biblical interpretation. Edinb. 1843.

37) In den berühmten Essays and Reviews. Oxford 1860 p. 330—434.

sätzen der kath. Kirche dargestellt. Fulda 1847; G. J. Guentner, herm. bibl. juxta princ. cath. Pragae 1849) sehr in Schatten stellt. Auch der fleissige und gründliche Kohlgruber (herm. bibl. gen. Viennae 1850) benutzt viel die Werke der »Akatholiker“ und hält an der Einheit des Literalsinnes fest, den sensus mediatus mehr andern Disciplinen überweisend. Als Princip stellt er (p. 14) auf: cura, ut e S. S. idem percipiatur sensus, quem hagiographi consideratis legibus, quibus biblicum cogitationum commercium tenetur, in ea deposuisse censendi sunt. Dies hindert ihn aber nicht (p. 250), ad concordiam doctrinae servandam eine Abweichung von den allgemeinen Regeln der Hermen. zu fordern. Nach Christ. Gottlob Wilke[38]), ohne Zweifel dem bedeutendsten Hermeneuten der heut. kath. K., muss der kath. Schriftausleger zugleich »die Glaubensanalogie, nach welcher Schrift und Erblehre zusammengehören, das einstimmige Urtheil der Kirchenväter und die Entscheidungen der Kirche“ zur Norm nehmen[39]). In der Systematisirung geht er sehr ins Einzelne, begründet die Rechtmässigkeit des mystischen Sinnes durch das N. T., welches auch für den Gebrauch desselben die nöthigen Grenzen ziehe, und verwerthet wohl am meisten, obgleich er in aller Strenge dem kath. Principe huldigt, die Arbeiten der Protestanten. Verdienstlich sind viele Untersuchungen über die hermen. Ideen der Kirchenväter (z. B. Augustins) und der Scholastiker, wenn auch nicht frei von apologetischer Tendenz.

8. Schluss. Der Rückblick zeigt uns zwei principiell verschiedene, wenn auch mannigfach verschlungene Richtungen. Die eine fusst ganz auf den Grundanschauungen von Ernesti und Semler, soweit dieselben rein hermeneutischer Art sind: sie stellt die Bibel in Eine Reihe mit andern menschlichen Büchern, macht den Exegeten nur für die Methode, nicht für den Ertrag seiner Thätigkeit verantwortlich und weist jede Verarbeitung des gewonnenen Schriftinhaltes in rein geschichtlicher, speculativer und asketischer Hinsicht andern Disciplinen (bibl. Theol., Dogmatik, Ethik) und Thätigkeiten (Predigt und Katechese) zu. Indem sie die grammatische und historische Seite der Auslegung in ihrem ganzen Umfange erfasst, und unter die nothwendigen Qualitäten des Auslegers den christlich-religiösen Sinn stellt, der ihn zum vollen Verständniss des wesentlich religiösen Schriftinhaltes befähige, glaubt sie allen gerechten Anforderungen (auch der Gegenseite) genügt, dabei die strenge Objectivität und Unbefangenheit am besten gewährleistet und das Wahre in der Forderung der theologischen Auslegung durch Vertiefung des historischen Momentes hinreichend gesichert zu haben, um mit gutem Fug jede äussre Norm ablehnen zu dürfen. — Die an-

38) Bibl. Hermeneutik nach kath. Grundsätzen in streng system. Zusammenhange und unter Berücksichtigung der neuesten approbirten hermen. Lehrbücher, insbesondere der lib. I. II. de interpret. s. scripturae des Rev. P. F. X. Patritius, Romae 1844 — Würzburg 1853 in 8.

39) Vgl. auch M. Arneth, die Unterschiede zwischen der blos rationellen und der kathol. Schriftauslegung. Linz 1816.

dere Hauptrichtung, mannigfach bestimmt durch Reaction entweder gegen bibelfeindlichen Naturalismus oder theol. Rationalismus, will die Schrift anders ausgelegt wissen als jedes menschliche Buch, macht den Exegeten dafür verantwortlich, dass seine Auslegung einem a priori gefassten Begriffe von der Schrift nicht widerspreche, und bindet ihn deshalb an Normen materialer Art. Unter diesen erscheint (auf evang. Gebiete) freilich die „Kirchenlehre" am seltensten, wohl aber die Idee des Kanons, göttlicher Reichsplan, Einheit des Schriftgeistes, durchgängige Erbaulichkeit und Aehnliches — Normen, in denen die alte analogia scripturae in neuem Gewande wiederkehrt und einem eklektischen Traditionalismus mit mehr oder minder orthodoxer Färbung den Weg ebnet. Bei grösserer Klarheit muss und wird diese Richtung dahin auseinandergehen, dass die Einen jede Gebundenheit des Auslegers in dem specifisch-göttlichen Ursprunge der ganzen Bibel in allen ihren Theilen, die Andern in ihrem eigenthümlichen (gottmenschlichen) Inhalte begründet finden. Jenen bedeutet der Mensch als Autor Nichts, Gott Alles; sie müssen als das allein genügende Organ des Schriftverständnisses den heiligen Geist im Gläubigen betrachten, die wissenschaftliche Methode verachten und den Maassstab für die Richtigkeit des gewonnenen Sinnes ausschliesslich in dem *θεοπρεπές* finden, der schliesslich in theosophisch-asketischer Willkühr endet. Diese dagegen können sich der erstgenannten (theologischen) Richtung mehr und mehr nähern, sobald sie die Abhängigkeit der Schriftauffassung von der Exegese selbst stärker betonen als die von dogmatischen Apriorismen und in jener eine höhere Bürgschaft der Wahrheitserkenntniss gewahren als in speculativen Voraussetzungen. Ja, sie können auf die grammatisch-historische Interpretation anregend einwirken, damit diese ihre Principien mehr und mehr vertiefe und eingedenk bleibe, dass sie, zwar nicht der Dogmatik, wohl aber der biblischen Theologie den bereiten Stoff zu liefern habe.

V. Die Exegese des A. T.

§ 63.

Der Entwickelungsgang der Hermeneutik spiegelt sich wieder in den verschiedenen Arten der Exegese. Bleibt die Durchführung jener wissenschaftlichen Kunstregeln oft genug hinter dem Ideal zurück, so bringt sie ebenso häufig die Mängel derselben zur concreten Anschauung. — Der Uebergang aus den alten Formen in eine völlige Neubildung der Exegese zeigt eine starke Einwirkung englischer Theologie, die in ihrer apologetischen Richtung vom Deismus nicht unberührt geblieben war, und zwar auf der Basis der pietistischen Schultradition und unter Aufnahme jener antiquarischen Gelehrsamkeit, die, früher in Holland gepflegt, jetzt auch

in Deutschland eine rein objective, ächt historische Anschauung des A. T. anbahnte. Die Lehren von Ernesti und Semler kehrten das alte Verhältniss zwischen dem theologischen und philologischen Elemente völlig um: dies empfing fast allein Sitz und Stimme, wo es bisher kaum in der Vorhalle erscheinen durfte, und jenes trat völlig in den Hintergrund. Nun sollen sprachliche und archäologische Kenntnisse nebst klarem Verstande den Gewinn des allein richtigen Sinnes verbürgen. Das tiefere Studium der Grundsprachen, ein treuer Einblick in das Wesen des Alterthums macht die Beihülfe aller dogmatischen Hülfsmittel entbehrlich. Mehr und mehr fällt die alte Erklärung der messianischen Stellen (Ernesti); der Strom der Reaction zerreisst die Bande zwischen A. und N. T. Der fast unwillkührliche Trieb nach Werthschätzung des A. T. erzeugt indess, vornehmlich durch Herders Anregung, eine hervorragende Beschäftigung mit den poetischen Büchern, deren dichterischer Werth Ersatz geben soll für den Verlust der theologischen, geschichtlichen, practischen Bedeutung des A. T. Denn jene Objectivität drohte Entfremdung zu werden; man war in Gefahr, das A. T. als theologisches Forschungsobject einzubüssen. Musste man den Gegensatz der »hebräischen« zu der »geläuterten« Religion in vielen Puncten eingestehen, so sollte doch die Bibel im Uebrigen den Ansichten des Auslegers zustimmen. Der Sinn des A. T. sollte vernünftig, fasslich, practisch-nützlich sein — ein ähnliches Postulat, wie in der orthodoxen Zeit, nur mit völlig veränderten Maassstäben. Daher denn jene natürlichen oder mythischen Auslegungen und moralisch-philosophirenden Deutungen, die sämmtlich die Harmonie des bibl. Gehaltes mit den Meinungen des Auslegers herstellen sollten. — Lag schon diesen rationalisirenden Ausschreitungen der theologische Trieb zu Grunde, so sah grade hierin eine neue Zeitströmung die Berechtigung, unter ähnlicher Einschränkung der strengen Methode, dem A. T. einen höheren (dogmatischen und practischen) Werth exegetisch zu vindiciren. Die prägnantesten Formen dieser neuen Richtung sind theils die theosophirende Auslegung, anlehnend an Bengel und Oetinger, mit entschiedener Abneigung gegen alle Kritik, vornehmlich die sachliche, theils die alttraditionelle, welche in der ganzen exeget. Bewegung seit Ernesti nur eine grosse Abirrung sieht und möglichst

eng an die Zeit der Orthodoxie anzuknüpfen sucht. Gleichwohl standen die allgemeinen Normen der bibl. Exegese so fest, dass diese Gegenströmung in dem steten Conflicte zwischen der strengen grammatisch-historischen Methode und den besondern sachlichen Tendenzen das Bild vielfachen Schwankens darbieten musste. — Durch solche Wendungen gewarnt, steigerte die rationale Auslegung ihre Forderungen nach der linguistischen und historischen Seite, um den genuinen Geist des israelitischen Alterthums in seiner eigenthümlichen Grösse treuer wiederspiegeln zu lassen. Die Würdigung der Dichter führte nach und nach zu der der Propheten und Historiker des A. T. Und während daher der reagirenden Richtung die Bildung einer neuen Tradition nicht gelingen will, kann diese, mehr und mehr die Fehler der rationalistischen Exegese ausmerzend, einen immer grösseren Umfang an gesicherten exegetischen Erkenntnissen constatiren.

Erläuterungen.

1. Bibelwerke und Uebersetzungen. Die von der hallischen Schule angeregte Richtung auf Verallgemeinerung des Schriftverständnisses erzeugt im Bunde mit der Neigung der Zeit, die religiöse Erkenntniss zu popularisiren und von den Fesseln gelehrter Zünftigkeit zu befreien, umfassende Erklärungen der ganzen Bibel, meist mit neuen Uebersetzungen und Anmerkungen für „Ungelehrte". Sie bieten vor Allem Gradmesser dar für den theologischen Geist. — Den Uebergang bilden zwei grössere Werke. Das eine, das sog. englische Bibelwerk [1]), leitete den Strom exegetischer Erkenntniss, den England in den letzten hundert Jahren errungen, nach Deutschland hinüber. Einige der benutzten Ausleger (Willet st. 1621, Ainsworth st. 1623, Cartwright st. 1658) sind älter; am meisten sind benutzt die „englische Bibel" (dritte vollständigste Ausg. in 2 Bdn. fol. 1657), Sim. Patrick's Auslegungen (st. 1707), für den Pentateuch Rich. Kidder (st. 1703), ausserdem Matth. Poole (st. 1679), Edw. Wells, Will. Walls, Matth. Henry, Thomas Pyle (1738); ausserdem andre Schriften von Jos. Mede (st. 1638), Usher, Selden, Knatchbull, Pococke, Clarke, Stackhouse, Sherlock u. A. — fast sämmtlich antideistisch, einige jedoch bereits latitudinarisch, alle

1) Erschien in 19 Bänden in 4 Leipzig 1749—70, hgg. von Romanus Teller, der jedoch schon 1750 starb. Den übrigen Theil des A. T. edirte Joh. Augustin Dietelmaier († 1785), das N. T. Brucker. Das Original erschien zuerst französisch, dann holländisch. Die beiden ersten Bände der deutschen Bearbeitung sind aus dem Französ., die übrigen aus dem Holländ. übertragen.

hie und da die freiere Richtung der reformirten Exegese verrathend. Das Bibelwerk gesteht gleich Eingangs seine apologetische Tendenz; „die Feinde der geoffenbarten Religion nehmen Anlass von der vermeinten Dunkelheit der Schrift und der Mannigfaltigkeit der Auslegungen, ihr göttliches Ansehen zu bestreiten.“ Man muss die Schrift mit Verstand lesen, der durch die Gnade geheiligt wird, — muss den Zusammenhang beobachten, Zweck und Absicht des Verf. kennen lernen. Die Einl. behandelt dogmatische (von der Nothwendigkeit, Wirklichkeit der göttl. Offenb.) und isagogische Fragen. Gott habe die Verf. nicht des freien Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt; es gäbe keine Verbalinspiration. Das Maass der Eingebung richtete sich nach den Materien; oft hat Gott nur das Gedächtniss gestärkt und vor Fehlern bewahrt. Die letzte Redaction (nicht nur Sammlung) des A. T. vollzog Esra. Der Pentateuch ist von Mose und enthält spätere Zusätze, doch hängt der Glaube nicht an der Aechtheitsfrage. — Viele Erklärungen finden sich, welche die orthodoxe Exegese verpönte. So enthalte ברא an sich keineswegs den Sinn creare ex nihilo. Mancher feinen Bemerkung begegnen wir; gern wird die Zustimmung der Vorstellungen der Griechen (selbst im Hexaemeron) aufgewiesen, wogegen der Bearbeiter, Romanus Teller, fleissig remonstrirt. Doch sollen z. B. die Vögel noch aus dem Wasser herkommen, zumal sie ja mit den Fischen viel Aehnliches haben: Eierlegen, Zahnlosigkeit, schnelles Fortbewegen mittelst der Schwänze. Offenbarung und Vernunft müssen übereinstimmen; auf den Adel der menschl. Natur wird Nachdruck gelegt (zu Gen. 1, 26). Man muss mit den mosaischen Ausdrücken keine Begriffe verbinden, die der Allmacht und vollk. Einheit Gottes etwas benehmen. Doch steht Mede mit seiner Deutung von Gen. 3, 15 (auf den Abscheu zwischen Mensch und Schlange) noch allein. Den Kopf der Schlange zertreten sei bekannte Redensart für: das Joch der Tyrannei abwerfen. Dass die Gottessöhne (Gen. 6, 1) Engel gewesen, streite „gegen die Begriffe, die wir von geistigen Wesen haben“ — eine Abwehr, deren Princip sich bald eine sehr rationale Richtung zu Nutzen machte. Auch die physische Möglichkeit wird gern erwiesen: dass z. B. alle damaligen Thiergeschlechter in der Arche Raum hatten. Weil eingeschlossen, frassen sie wenig und brauchten insgesammt an Futter nur so viel wie 500 Pferde, — wenig für ein Schiff mit 42,413 Tonnen Gehalt. Das Stillstehen der Sonne (Jos. 10) wird mehr natürlich erklärt. Doch hier, wie sonst häufig, zeigen sich Dissonanzen, ohne dass der Herausgeber sie höbe oder nur anzeigte. Jephtha's Tochter wird nach Einigen geopfert, nach Andern nicht — die Gründe für Beides fast genau dieselben, wie heute. Das philologische Element tritt sehr zurück. Im Ganzen gewährte das Werk der mehr stagnirenden luther. Exegese Leben und Befruchtung und bahnte rationaleren Ansichten den Weg, so vielfach sonst die Tradition festgehalten wird.

Noch weiter geht auf dieser Bahn, aber gleichfalls mit entschieden apologetischem Zwecke, Joh. David Michaelis, vorzüglich in den Anmerkungen zu s. Uebersetzung[2]). Die Lesarten sind von ihm sehr häu-

2) Deutsche Uebersetzung des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte.

fig geändert, meist durch andre Vokalisation oder auf Grund alter Uebersetzungen. Reisebeschreibungen werden viel verwerthet; man müsse sich in »die arabischen Situationen« ganz hineinversetzen. Ein Unterschied zwischen der eignen Ueberzeugung und dem biblischen Gehalte blickt durch, wird aber meist verdeckt; unverhüllter ist die Dissonanz mit der exeget. Tradition, der er jedoch nach Möglichkeit Rechnung trägt. Gern wird der Grad des Wunders ermässigt; der Apologet weist wohl auch die physische Möglichkeit einer Thatsache, die kluge Zweckmässigkeit einer Einrichtung, eines Gebotes nach. Mit »den Naturkündigern« weiss er sich gern eins; die Correctheit medicinischer Vorgänge liegt ihm sehr am Herzen und er bemüht sich deshalb um Gutachten. Das dogmatische Interesse ist noch vorhanden, aber sehr verdünnt: nicht um die Kirchenlehre selbst, aber um die Grösse, Güte, Weisheit Gottes, um die Vorsehung, um die Würde und Unsterblichkeit der Menschen ist es ihm ernstlich zu thun. — Mit Hiob beginnt er als dem ältesten Buche der Bibel, das die Unsterblichkeitsidee nicht nur 19, 25 enthält, sondern auch an vielen andern Stellen. Er weiss (zu 24, 18), dass sich die Hebräer die Wohnungen der Todten jenseits einer weiten See vorstellten; daher 11, 7: „Nach einem schwülen Mittage wird selige Unsterblichkeit aufstehen; du wirst seegeln und werden wie der Morgen." K. 20 droht Zophar »die Strafen jenes Lebens". Einen Aussätzigen hat der Ritter vom Danebrog selbst beobachtet und ausgefragt, um die Leiden Hiobs zu verstehen. Zu 9, 5 erinnert er an den Bergsturz zu Plürs (Schweiz) 1618. Zu Gen. 17, 10: wäre die Beschneidung ein unbekannter Gebrauch gewesen, so hätte Gott dem Abr. eine weitläufige chirurgische Beschreibung geben müssen. Bei Gen. 38, 28 wird viel obstetrische Gelehrsamkeit entwickelt. Die Strafe Ex. 20, 5 bis zum 4. Glied ist der Aussatz, der nur bis ins 4. Glied forterbt. — Bei Gen. 1 steht er auf Seiten Mosis. „Die Spöttereien werden schwinden, wenn man erwägt, dass Moses nicht Glaubenslehre abhandelt, nicht als Naturforscher redet, sondern als Geschichtschreiber des Erdbodens." Die versteinerten Wasserthiere bezeugen Gen. 1, 2, nicht die Sintflut. Licht ohne Sonne erinnert ans Nordlicht, an Meerleuchten. Die ersten 3 Tage waren unbestimmbar lang. Die Gestirne wurden schon am 1. Tage erschaffen; doch erst am 4. „gerieth die Sonne in Brand". Ueber das Wesen des göttl. Ebenbildes (Gen. 1, 26) entscheidet nicht ein Ausleger, „der für alle Religionspartheien schreiben will". Die Sintflut war ganz allgemein, sonst wäre das Wasser früher abgelaufen: es kam aus tiefen Erdhöhlen, wo es ins Kochen gerieth. Die Zerstreuung der Menschen (Gen. 11) ist ein wahrer Segen; sie verhütet „das allerfürchterlichste Uebel, die Universalmonarchie". Gen. 19, 26 heisst: »ihr (dem Weibe Lots) ist ein Salzhaufen zum Denkmahl aufgerichtet« sc. von den Moabitern (also wie H. v. d. Hardt); »ihr Leichnahm verbrannte ohne Zweifel". Gen. 49, 10 übersetzt er שִׁלֹה, »weil die allgemeine Meinung ist, diese Stelle handle

Göttingen u. Gotha 1769—83. 13 Thle. in 4. Die Uebersetzung erschien unabhängig 1789 in 2 Bdn. 4.

von Christo und ich auch nicht mit Gewissheit sagen kann, sie handle nicht von ihm". Blos nach seiner Einsicht würde er übersetzen: bis dass seine Ueberschwemmung kommt. Die Verhärtung Pharao's, Ausrottung der Amalekiter u. Aehnl. wird ernstlich vertheidigt. Ex. 23, 20 übersetzt er Bote, „um den Lesern in ihrem Urtheil nicht vorzugreifen, ob hier ein Engel oder ein Heerführer der Israeliten gemeint sei". Die ägypt. Wunder fasst er mehr quantitativ wunderbar, als qualitativ. — So tauchen manche Deutungen auf, sehr schüchtern freilich, die bei Grotius, Clericus, H. v. d. Hardt nur vereinzelt anklangen, aber jetzt unter dem berühmten Namen und bei der Gunst der Zeitumstände leichter Beifall finden konnten. Immerhin war das Band der Tradition stark gelockert; das selbständige Nachdenken gerieth in Fluss; die geschichtlich objective Auffassung erschien unerlässlich. — In ähnlichem Geiste, aber mit viel geringeren wissenschaftl. Mitteln gearbeitet ist die „Uebersetzung und Erklärung des A. T." von Joh. Heinr. Daniel Moldenhawer (Quedlinb. u. Blankenburg 1774—78. 6 Bde. in 4).

Der eigentliche Rationalismus tritt deutlicher hervor in den Erläuterungen in Hezel's Bibelwerk. Doch auch hier fehlt nicht eine apologetische Tendenz; ja es zeigt sich deutlich, wie dieselbe mehrfach die Brücke zu der rationalistischen Auslegung gewesen ist. In der Worterklärung wird stark arabisirt, in der Sacherklärung naturalisirt. Was physisch unmöglich, sei abzuweisen. Und doch wird dem Wunder ein nicht geringer Raum gegönnt; und doch ist der Pentateuch durchaus von Moses, selbst ohne spätere Einfügungen! Kühne Uebersetzungen beseitigen alle Gegengründe. Denn nicht heisst es: „die Cananiter waren damals im Lande", sondern אָז bedeute hier „ein zahlreiches Volk". Der Styl schwankt zwischen lebhafter Kürze und alberner Breite. Die philol. Erklärung ist überaus mangelhaft, die sachliche originell, bizarr bis zur Abgeschmacktheit. Hauptzüge der Deutung, gleichsam Schlüssel, sind: Moses schreibt optisch-sinnlich, ursprünglich hieroglyphisch, und „im Buchstabentransscript" blieb manches Bildliche stehen (bes. in Gen. 3); er berechnet sein Wort stets für „ein rohes, ungelehrtes, sinnliches Volk". So, wie er verstanden werden muss, konnte er sich nicht ausdrücken. H. begründet z. B. wohl zuerst die (von Jac. Böhme u. A. aufgestellte) Ansicht, dass Mose in Gen. 1 nur eine Neubildung der Erde darstelle, exegetisch dadurch, dass Tohu vabohu stets eine „Zerstörung" andeute, dass die Erde selbst Millionen von Jahren gestanden habe (allein die Baumannshöhle deute auf 20,000 J.) und viele Versteinerungen darauf hinwiesen: schon oftmals hat sie einen „jüngsten Tag" erlebt. Diese Meinung (die heute so viel Beifall gewinnt, ohne dass ihre Liebhaber des Vorganges von Hezel erwähnen) entsprang aus der Neigung, zwischen Naturkunde und Bibel gewaltsam zu harmonisiren. Den Plural Gen. 1, 26 zum Beweise für die Dreieinigkeit zu gebrauchen, räth er denen ab, die es mit den Freidenkern zu thun haben. Bei Gen. 3 will er „den Teufel von der Schuld nicht ganz freisprechen, um wenigstens den gemeinen Mann nicht irre zu machen". Dem „Bilde Gottes" giebt er gleichzeitig die socinianische, deistische (Vernunft) und ortho-

doxe (Unschuld und Heiligkeit) Deutung. Moses predigt oft Moral, auch wo er Geschichte schreibt. Die Bekleidung der Protoplasten mit Schürzen sollte das Volk von der Kleiderpracht abhalten; noch häufiger sind versteckte Winke gegen Götzendienst. Die ägyptischen Plagen erklärt er (sehr ähnlich wie später Hengstenberg): das Wunderbare lag im Vorherwissen Mosis und in der Grösse der sonst natürlichen Calamitäten. „Gott sprach" bedeutet stets: er wollte. Stimme Gottes bezeichnet den Donner, Cherubim sind Donnerpferde nach Ps. 18, 11. Zu Gen. 11, 5: „Darf ich hier nach meinem Gefühl entscheiden, so heisst das Sehen Gottes hier nichts anders als Blitzen". Als Beleg für seine naturwissenschaftliche Auffassung diene die Ansicht, dass, angeblich auf die Auctorität des Astronomen Euler hin, anfangs die Erde still gestanden habe, dann aber habe sie begonnen, sich zu drehen, zuerst indess nur sehr langsam, daher die viel grössere Länge der ersten Tage. So bleibt „Tag" = Einer Umdrehung der Erde um ihre Axe und doch genügt die Zeit den Forderungen der damaligen Geologen.

Eine mittlere Stellung, aber von nüchterner Haltung, zeigt sich in den kurzen Anmerkungen, mit denen Dathe [3]) seine lateinische Uebersetzung des A. T. ausstattete; am liebsten verweilen sie im philol. antiquar. grammat. Gebiete und zeigen hiemit schon die Richtung auf eine gewisse esoterische Wissenschaftlichkeit. — Das Letztere gewahren wir auch in den Scholien [4]), mit denen Schulze (Schoder) und Bauer das A. T. erläuterten, wenn auch noch sehr mangelhaft. Eine unfruchtbare Textkritik bildet ein Hauptaugenmerk der Herausgeber; die Erläuterungen arabisiren in lexikalischer Hinsicht, während der eigentlich hebr. Sprachgebrauch wenig beachtet ist, und grammat. Akribie fast fehlt. Die sporadische Form der Scholien erweist sich als ungenügend. Der Geist der Exegese ist noch strenger, aber nüchterner rationalistisch als bei Hezel, ohne die apologetische Absicht ganz abgestreift zu haben. Aber die Rücksicht auf die Tradition ist fast aufgegeben, und wo sie noch auftritt, erzeugt sie ein unmethodisches Schwanken. So z. B. bei Ps. 110, wo Bauer eine doppelte Deutung ganz durchführt, auf David und auf den Messias, damit man wählen könne. Die Resultate der Compositionskritik (so beim Pentateuch) werden erwähnt, aber nicht exegetisch verwerthet. Die Genesis (selbst cap. 1) ist voll von polemischen Seitenblicken auf Aegyptisches und Heidnisches überhaupt (die Schöpfung des Lichtes — אוֹר — ist ein polemischer Hieb gegen die selbständige Gottheit des äg. Horus), aber auch voll moralisirender Tendenzen, die oft mit Breite erläutert werden: jenes eine Carricatur der historischen,

3) Zuerst erschienen die prophetae minores ex recensione textus hebraei et Versionum antiquarum, latine versi, notisque philologicis et criticis illustrati. Halae 1773. Dann 1779 die proph. majores, der Pentateuch 1781, die übrigen histor. BB. 1784, die Psalmen 1784 u. s. w. bis 1789.

4) J. C. F. Schulzii scholia in V. T. Vol. I—III, quae libros histor. complectuntur. Norimb. 1783—85 (eig. von Schoder verfasst), continuata a G. L. Bauer. Vol. IV—X. 1790—98 in 8 — aber nicht ganz vollständig.

dieses der moral. Interpretation. Die accuratior physices telluris nostrae cognitio fordert, Gen. 1, 2 ff. nur von einer transmutatio der Erde zu verstehen. Die Drohung 2, 17 gilt vom natürl. Tode. In 2, 19 bedeutet alle Thiere — „viele", wie oft. Die Schöpfung des Weibes wäre symbolisch zu deuten, wenn nicht Paulus sie 1 Cor. 11, 12 bestätigte. Die Stimme Gottes bedeutet zwar meist Donner und Gewitter, so auch Gen. 3, 8, indess doch auch ein wirkl. colloquium mit Adam, nicht blos Gewissensstimme. Die Verfluchung der Schlange soll von Schlangenverehrung fernhalten. 3, 15 geht zwar nur auf die Feindschaft zwischen Menschen und Schlangen, wenn aber die Menschen erst den Betrug des Teufels gemerkt hätten, dann würden sie daraus wohl die Hoffnung auf einen Erlöser entnehmen. Die Cherubim sind equi tonantes. Die Fluth traf nur die damals bewohnten Gegenden, d. h. einen kleinen Theil Asiens. Gen. 49, 10 ist Schiloh = schello = cujus est (sceptrum), also der Messias; der Sinn: die Judäer behalten die Herrschaft bis Christi Zeit. Die Allegationen des A. T. im N. werden unter den Begriff der Accommodation [5]) gestellt und haben deshalb keine exegetische Auctorität, was J. D. Michaelis noch nicht zu behaupten wagte. Während daher die Messianität von Ps. 16. 110 u. a. unentschieden bleibt, geht Ps. 40 nur auf David, unter Zurückweisung aller Vermittelungen. Und obgleich die Alma eine virgo adhuc intacta sed matura bedeuten soll, so bezeichnet sie doch (mit Faber und Isenbiehl) nicht Maria, sondern des Propheten Frau resp. Braut. Bald verdrängten bessere Werke diese im Ganzen leicht gearbeiteten Auslegungsversuche.

Sowohl die Form der Paraphrase (besonders in England gebräuchlich), noch mehr die entgegengesetzte des Scholion hatten die relative Leichtverständlichkeit der Bibel zur Voraussetzung, welche nur hie und da einer Nachhülfe bedürfe. Auf dem Gebiete des A. T. war die Scholienform ein Kind der pietistischen Richtung, welche wie mit der luth. Heilsordnung, so mit dem orthodoxen Satze, dass das Wort Gottes selbst den erleuchtenden Geist bringe, Ernst machte — im Gegensatze gegen die frühere Anschauung, welche das Wort Gottes wegen seiner göttlichen Erhabenheit und Dunkelheit als besonders auslegungsbedürftig behandelte, während andrerseits aus dem Heilszwecke desselben sich eine weitreichende Leichtverständlichkeit der Schrift folgern liess. Die Entwickelung der Exegese erwies beide Sätze als unvollkommen und constatirte die Abhängigkeit der Schrifterklärung von den herrschenden religiösen Richtungen. Die Erlösung aus diesem Schwanken heischte eine Steigerung und Reinigung des wissenschaftlichen Triebes, der nun zur Anwendung strenger Methode schritt. Mit der Annahme leichter

---

5) Diese Vorstellung kennzeichnet recht die Uebergangszeit der theol. Denkweise. Denn sie setzt voraus ein die Culturbedingungen seiner Zeit weit überragendes, exeget. Wissen Jesu, und sagt Handlungen aus, bei denen der Zweck irgendwie das Mittel heiligen soll — also metaphysische Grösse neben sittlich bedenklicher Haltung, eine Combination, die sich sogar bisweilen als Form oder Folge der kirchlichen exinanitio darstellen will.

Verständlichkeit der Schrift, welche grade der ächt historische Standpunct vom A. T. am wenigsten aussagen konnte, zerfiel auch die Scholienform, wenn gleich sehr allmählig. — Die äussere Gestalt derselben und den Namen zeigt noch das umfangreiche Auslegungswerk, das Ernst Friedrich Karl Rosenmüller[6]) unternahm, in der Sache bereits dem modernen Commentare, der den Zusammenhang der Rede erläutern und reproduciren will, stark zuneigend. Die alten Uebersetzungen, Erklärungen der Rabbinen sind, wie überhaupt das exegetische Material, reichlich zusammengetragen und sichern dem Werke eine bleibende Brauchbarkeit. Ohne Tiefe und Selbständigkeit ist seine Haltung doch rein sachlich, verständig und gesund; — seine grosse Verbreitung bewies, dass es einem lebhaften Bedürfnisse genügte. Noch heute ist es in Aller Händen und darum bedarf es keiner Beispiele. — Sehr unvollkommen und in den Anfängen stockend war ein ähnl. Versuch von Höpfner und Augusti[7]). In gleichem Geiste wie Rosenmüller, nur mehr die Fortschritte der Exegese berücksichtigend, nicht ohne exegetischen Tact, aber anfangs gar zu compendiarisch, begann Maurer[8]) (in usum gymnasiorum et academiarum) das A. T. mit latein. Erklärung zu erläutern.

Auf der Höhe der exegetischen Wissenschaft steht aber die fortlaufende Erklärung des A. T. (seit 1838), an welcher sich neben Hirzel (Hiob) und Olshausen (Psalmen) besonders Hitzig (Propheten ausser Jes.; Koh., Hoheslied), Knobel (Pentat., Jos., Jesaja), Thenius und Bertheau (histor. BB., Prov., Threni) betheiligten[9]). Obgleich auch in conciser Kürze abgefasst, sucht sie in voller Selbständigkeit die hermeneutische Aufgabe in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Nicht in sporadischen Scholien will sie nur einzelne Puncte des Textes beleuchten, sondern den Gesammtnexus klar ins Licht rücken. Gründliche Kenntniss des semitischen Sprach- und Religionsgebiets dient hier nicht zum blossen Schmucke, sondern zur wirklichen Erforschung des Sinnes in seiner grammatischen Bestimmtheit und historischen Objectivität. Die Kritik des Textes wird meist umsichtig, selten zu kühn gehandhabt, jedoch stets nach gesunden Principien; die Erklärung selbst, wie sie der isagogischen Kritik vorarbeitet, erprobt zugleich die Ergebnisse derselben. Die Grundanschauung des israelit. Volkes verräth freilich, bes. bei Hitzig und Knobel, den Mangel rechter Tiefe, sofern der wahrhaft religiöse Geist und

---

6) Scholia in Vetus Test. P. I vol. 1 erschien Leipzig 1788 (1798. 1821), p. XI vol. 2 (im Ganzen 24 Bände) 1835. Ein Auszug in 5 Bänden erschien 1828—33, über Pent., Jes., Psalmen, Hiob, Ezechiel.

7) Exeget. Handbuch des A. T. Leipzig 1797—1800. (Josua, Richter, Ruth, Sam., Jes., Kön.)

8) Commentarius grammat.-critic. in V. T. Vol. I. Lips. 1835 (enth. alle histor. BB. bis Esther, Jesaja, Jeremia mit Klagel.); II 1836 (Ezechiel, Daniel, kl. Propheten); III 1838—41 (Psalmen, Proverbien). Fortgesetzt von Aug. Heiligstedt: Hiob 1847, Prediger u. Hoheslied 1848.

9) Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T. in 17 Lieferungen. Leipzig 1838—62.

die weltgeschichtliche Bedeutung Israels im Unterschiede von andern Völkern nicht zu ihrem vollen Rechte kommen; doch selbst nach dieser Seite nähern sich die spätern Arbeiten mehr und mehr der richtigen Anschauung. — Um den Einfluss dieser ächt wissenschaftlichen und rationalen Richtung zu paralysiren, begannen C. F. Keil und Franz Delitzsch [10]) ein ähnliches Werk, das im Sinne der luth. Orthodoxie die „gläubige" Tradition wieder erneuern und die Exegese so treiben soll, dass das christl. Bewusstsein sich den ganzen Gehalt des A. T. aneignen könne. Es richtet sich ausschliesslich auf „die im A. T. niedergelegten göttl. Offenbarungs-Thatsachen und -Wahrheiten" und verspricht „Belehrung über das Verständniss der alttestamentl. Heilsökonomie, soweit die kirchlich-theol. Wissenschaft dasselbe bis jetzt erfasst hat". Die kritische Thätigkeit nach jeder Seite tritt völlig zurück, die apologisirende und dogmatisirende stark in den Vordergrund.

Unter den populären Bibelwerken [11]) der neuern Zeit schlossen sich das von Lisco und das von Gerlach sehr eng an die Richtung Hengstenberg's an, ähnlich die kürzere Calwer Bibelerklärung für Schule und Haus. Dagegen suchte Chr. Josias Bunsen in einem Bibelwerke [12]) in wahrhaft wissenschaftlichem Geiste und aus grossen Gesichtspuncten die Ergebnisse der neuern bibl. Wissenschaft „der Gemeine" (der Gebildeten) zugänglich zu machen. „Die Bibel ist die That von Abrahams und Israels Kindern, aber der griechisch-römische und der germanisch-romanische Geist hat das weltgeschichtliche Verständniss der Bibel gefunden und verschafft ihr fortdauernd geschichtliche Geltung [13])." — Manche andre Versuche, die Bibel neu zu übersetzen und mit Anmerkungen zu versehen, kamen nicht über den Pentateuch hinaus und lieferten nichts Bedeutendes [14]).

In der katholischen Kirche gab H. Braun eine neue Uebersetzung der Bibel nach der Vulgata mit „kurzen Anmerkungen für Nichtgelehrte" (Nürnberg 1786 in 8) [15]). Viel ausführlicher sind die Erklä-

---

10) Bibl. Commentar über das A. T. Bd. I (Genesis u. Exodus). Leipzig 1861 (2. Aufl. 1866). Von Keil die histor. BB. u. kl. Propheten Ezechiel 68; von Delitzsch bes. Hiob (1864), Jesajas (1865), Psalmen (1860. 67).

11) Dahin gehört auch: Die Biblia oder die ganze h. Schrift mit Summarien, Anmerkungen, Nutzanwendungen hgg. von M. Pfaff. Speyer 1767—78 in 8. Neun Bände.

12) Vollständiges Bibelwerk für die Gemeine. In drei Abtheilungen. (Die erste ist eigentlich exegetisch, die zweite mehr isagogisch, die dritte sollte „eine Bibelgeschichte" enthalten.) Leipzig 1858 ff. Seit dem Tode des Verf. (1860) wird es von Adolf Kamphausen (Prof. in Bonn) fortgeführt, der von Anfang an für die Exegese den Hauptapparat geliefert hat. Die ersten 3 Bände enthalten eine Uebersetzung des A. T. mit erklärenden Anmerkungen.

13) Vgl. Vorwort zu den Bibelurkunden. 1860. V. S. V.

14) So von K. Gottfr. Keller (Freiberg 1815—19); von Euch. F. Ch. Oertel (Ansbach 1817); von Schott und Winzer (1816).

15) In 2. Aufl. verb. v. Mich. Feder 1803 (3 Thle. 8), und mit Berichtigun-

rungen in seinem grössern Werke (Augsburg 1788—1805 in 13 Bdn. 8), der treue Ausdruck einer exegetisch sehr unvollkommenen Tradition. — Dagegen verräth schon die Anknüpfung an den Grundtext einen freieren und mehr wissenschaftlichen Geist das Bibelwerk von Domin. v. Brentano und Theod. Ant. Dereser [16]: von dem Ersteren sind der Pentateuch und die Psalmen bearbeitet; den Schluss (kl. Propheten) lieferte Augustin Scholz. Am schätzbarsten sind die Anmerkungen von Dereser. Indess spiegeln auch sie, mehr noch die Brentano's, den rationalisirenden und doch auch supernaturalen Geist der Zeit mit seiner apologetischen Harmonistik wieder. Selbst isagogische Kritik ist nicht ausgeschlossen: es wird klar erwiesen, dass mit Gen. 2, 4 „ein ganz neues Fragment“ beginne, ein „Excerpt aus den Annalen der Urgeschichte“. Gott „nahm“ den Menschen (Gen. 2, 15) bedeutet: „er bewegte ihn durch eine übernatürliche Stimme, sich in jene Lustgegend zu begeben“. Der Satan war nicht in der Schlange; diese sprach auch nicht, sondern Eva merkte, als sie vom Baume ass, dass die Frucht unschädlich sei. Die Theophanieen sind real. Jos. 10, 10 ist ein wirkliches Wunder, aber nicht abenteuerlich zu fassen; J. bedient sich „optischer“ Ausdrücke. Characteristisch heisst es in Jephtha's Geschichte: „Ich möchte ihn nicht gerne zum fanatischen Menschenmörder machen.“ Die Füchse Simsons sind keine Strohwische, sondern lassen sich aus Reisebeschreibungen belegen, selbst aus Berichten dänischer Missionare. — Eine neue Erklärung des A. T. begann Anton Theiner in der Weise dieses Bibelwerkes, kam jedoch über das 5. B. Mose (1831) und die kl. Propheten (1830) nicht hinaus.

Aehnliche Bibelwerke, grösseren oder geringeren Umfangs, entstanden recht zahlreich in England — so von J. Baskerville (1769), Al. Geddes (London 1792—97, 2 voll. 4 — mehr rationell), Ad. Clarke (London 1810 ff. in 8 voll. 4), J. Hewlett, von G. d'Oyly und R. Mant (Oxford 1817), Broothroyd (1818), von Th. Scott (in 6 voll. 4) u. A. Neuerdings beabsichtigt man ein grosses apologetisches Bibelwerk zu ediren, eine Rüstkammer gegen Colenso und die „rationalistische“ Exegese, die mehr und mehr in England Boden zu gewinnen scheint, freilich überwiegend ausserhalb der kirchlich leitenden Kreise.

Mit den meisten dieser Bibelwerke waren Uebersetzungen verbunden. J. D. Michaelis erörtert (in der Vorrede zum 1. Bde.) unter hoher Anerkennung Luthers die Grundsätze. Die Treue bis zur Unverständlichkeit festzuhalten, widerstrebt dem ersten Gesetze jeder Uebertragung: daneben ist jetzt das Ziel eine „Wohlanständigkeit“, welche das Gefühl des deutschen Lesers nicht beleidigt und der Erhabenheit der Bibel entspricht. Jene „Treue“ wird daher oft zur verwischenden Paraphrase: Hiob lebte (nicht im Lande Uz, sondern) „in dem anmuthigen Thal von

---

gen nach dem Grundtexte von Joseph v. Allioli. Nürnberg 1830—32. 6 Bde. in 8.

16) Die heil. Schrift des A. T. aus dem Hebr. übersetzt und erklärt von D. v. B. u. s. w. Frankf. a. M. 1796—1832. 4 Thle. in 12 Bdn. in 8.

Damaskus". Der Satan ist „Ankläger", die Söhne des Ostens „Saracenen". Die Kinder Hiobs werden nicht geheiligt, sondern „zum bevorstehenden Opfer bereitet". Das Weib spricht (Hiob 2, 9): „sage Gott gute Nacht" — und Gott (Gen. 2, 18): „ich will ihm eine Gehülfin machen und sie ihm vorstellen". Die Rakia ist „Fusboden" oder „Fusbank". — Die Wohlanständigkeit verbietet völlig Ausdrücke wie „Bauch und Lenden" (zu Hiob 15, 2; Gen. 3, 14 u. sonst); für Knecht steht besser „Bedienter, Diener". Sehr häufig nimmt er kühne kritische Textconjecturen in die Uebersetzung auf, wenn er gleich manche zurückhält. Gen. 6, 17 kommt die Ueberschwemmung „von der See her". 49, 5 haben Simeon und Levi „ihre Bluthochzeit vollendet", und nicht den Stier gelähmt, sondern „Mauren geschleifft". Sonach wird die Uebers. zeitgemäss bis zur unerträglichen Geschmacklosigkeit. — Dathe zwingt die alten Propheten, Ciceronianisch zu reden und opfert nicht selten die Treue dem falschen und erfolglosen Streben nach Eleganz; weit genauer ist die Uebertragung Rosenmüllers, in dessen Fusstapfen Maurer trat. — Die älteren deutschen Ueberss. treten völlig zurück hinter der von Augusti und de Wette [17]), welcher letztere das Werk später allein ganz umarbeitete und vorzüglich in der dritten Auflage das Werk auf die Höhe der Wissenschaft stellte. Der ausserordentliche Aufschwung der deutschen Literatur erzeugte eine bedeutende Uebertragungsfähigkeit, die auch dem A. T. zu Gute kam — meist in den Einzelcommentaren. Aus den übrigen deutschen Ueberss. ragt die des Bunsen'schen Bibelwerkes hervor, nur entstellt durch manche barocke Ansichten des geistreichen Herausgebers, mehr in den ersten als in den späteren (von Kamphausen) edirten Büchern. Meyer und Stier bemühten sich, die Luther'sche Uebersetzung zu verbessern, ohne ihre kraftvolle Eigenthümlichkeit zu versehren. — Auf katholischem Boden gewannen die Ueberss. von Jos. v. Allioli und van Ess am meisten Eingang, ohne Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung. — Eine Uebersetzung des A. T. durch Moses Mendelssohn u. A. (Friedländer, Euchel, Wolfssohn), zunächst für Israeliten (Dessau u. Berlin 1816) blieb Fragment. Ein grosses Bibelwerk (vollendet 1854) edirte auch mit Uebersetzung und Anmerkungen der Rabbiner Ludw. Philippson, ganz vom traditionellen Standpuncte aus und unter sehr starker Benutzung der besten jüd. Commentatoren.

2. Die einzelnen Bücher des A. T. Die bibl. Exegese wird in unserem Zeitraum zuerst überwiegend durch die Neigung bestimmt, statt der früheren supernaturalen eine durchaus natürliche Anschauung der Bibel zur Grundlage des Verständnisses zu machen, mit mehr oder minder Gegensatz zur exeget. Tradition. In diesem ersten Stadium (das etwa bis 1820 reicht) wendet man sich mit besondrer Neigung den poetischen Büchern des A. T. zu; es dominiren die Anregungen von Lowth und Herder. Das zweite Stadium beginnt

17) Die heil. Schrift des A. u. N. T. Heidelb. 1809—14; 2. Aufl. 1831; 4. Aufl. 1858.

mit dem Commentar über den Jesajas von Gesenius und leitet eine ungleich gründlichere, die hermeneutischen Aufgaben allseitig erfassende Auslegungsweise ein. Weniger eine zufällige Neigung, als die objectiv wissenschaftliche Tendenz richtet die Thätigkeit der Exegeten gleichmässiger auf alle Hauptgruppen des A. T., wenn auch die gelesensten Bücher stets die meisten Bearbeiter finden.

a. *Die historischen Bücher* fanden im ersten Stadium wenig Bearbeiter. Eine ausführliche Erklärung des *Pentateuch's* lieferte (ausser den Scholien Rosenmüllers u. A.) Johann Severin Vater[18]), unter Benutzung der Anmerkungen des Engländers Alexander Geddes. Die Form der Auslegung hat noch etwas scholienhaftes; er wird nur dann und wann in sachlichen Dingen ausführlich. Die harmonistische Künstelei tritt bereits sehr zurück: lieber gesteht er Irrthümer der Ueberlieferung zu, läugnet nicht die Absicht des Erzählers Wunder zu berichten, auch wo er selbst keine sieht, verschliesst sich aber nicht passenden Lösungen von Scheinwidersprüchen. Die lexikalischen, antiquarischen und textkritischen Bemerkungen nehmen mehr Raum ein als Sinnerklärungen. Die Kultur Israels misst er gern an der griechischen, nur dass man „die lebhafte und bilderreiche Phantasie des Morgenlandes" noch in Betracht ziehe; die alte Kultur Aegypteus wird bezweifelt. Einzelne Stücke des Pentateuch's hält er für mosaisch, selbst ihrer schriftlichen Conception nach. Die religiöse Bedeutung der h. Schriften Israels verbirgt sich ihm hinter mehr profanen und modernen Maassstäben. — Je weniger das eigentlich Historische Beachtung fand, um so mehr beschäftigte die Gelehrten die Deutung der ersten drei Capitel der Genesis. Die Fülle von Monographieen über die Schöpfungs- und Fallsgeschichte ist fast zahllos, indem man dieselbe, nachdem Eichhorn[19]) den ersten kräftigen Anstoss gegeben, theils als Dichtung theils als Philosophem auffasste[20]), zuerst mehr oder minder historischen Gehalt zugestehend. — In ihrer extremsten Gestalt zeigte sich diese Richtung indess erst zu einer Zeit, in welcher bereits die Reaction gegen sie aufgetreten war. Uebergehen wir Schumann's Bemerkungen zur Genesis (1829), so offenbart Bohlens Erklärung[21]) eine Wendung, welche den altrationalistischen Gegensatz gegen „Naturalismus und Deisterey" fallen gelassen hat. Neben vielen trefflichen exegetischen Bemerkungen, bei denen indess die Sorge um Textkritik mehr zurücktritt, wird die ungleich reichere Fülle antiquarischen Materials überwiegend in dem Interesse verwandt, die mythische und lediglich sagenhafte Gestalt aller dieser Ueberlieferungen

18) Commentar über den Pentateuch. Halle 1802—5. 3 Theile.

19) Repert. f. bibl. u. morgenländische Literatur. V, 129—156.

20) Vgl. Gabler's Einleitung zu Eichhorn's Urgeschichte (Altdorf u. Nürnberg 1790—93. 2 Theile) zum zweiten Theile, 1, S. 254 ff. — Ein Mehreres darüber in der Gesch. der theol. Anschauung.

21) Die Genesis historisch-kritisch erläutert von Peter von (eigentlich van) Bohlen. Königsberg 1835. Die Einleitung, eine Kritik der histor. Quellen enthaltend, nimmt volle zwei Siebentel des Buches ein.

nachzuweisen; die harmonistische Tendenz schlägt in ihr Gegentheil um. Die Verwerthung der klassischen Nachrichten über das Alterthum geschieht fast nur zu Ungunsten der hebr. Kunde. Das Versprechen, alles individuell Israelitische zu betonen, wird so erfüllt, dass d. Verf. die Verzerrungen idololatrischen Volksglaubens gern für das Wesen der ächten Religion Israels nimmt, für deren Werth ihm Auge und Ohr abgeht. Einen Spätling treibt diese Richtung in Sörensen's Auslegung der Genesis (1851), der die historischen Haltpunkte für die „Mythen" der Genesis in Geschichten des dritten u. vierten Jahrh. v. Christo erblickt, dem Mose eine blosse Personifikation des Gesetzes ist u. s. w. — Ein bedeutsames Einlenken dieser Richtung in den Weg besonnener Wissenschaftlichkeit offenbart die mit Recht gerühmte Auslegung der Genesis von Tuch (1838). Die Compositionskritik erhält ihr volles Recht; die Tendenz verschwindet; das Grammatische tritt mehr hervor und damit eine viel präcisere Auffassung des Sinnes. Der historische Werth des Inhalts wird mehr anerkannt: die Grundzüge der israelit. Vorgeschichte erscheinen als ächt historisch, wenn gleich mit religiös bedeutsamen Sagenelementen durchwebt. Nur stört bisweilen die Beurtheilung mancher Stücke (z. B. von Gen. 3) vom Standpuncte Hegel'scher Philosophie aus. Das Scholienhafte und Glossatorische ist einer mehr reproductiven Form der Erklärung gewichen, die das Ganze stets im Auge behält. — Nur wenig war hiedurch Knobel'n übrig gelassen[22]; doch bezeichnete desselben gründliche, tiefgelehrte und scharfsinnige Erläuterung der Völkertafel (1850) einen bedeutenden Fortschritt. Ungleich grösser als in der Genesis waren seine Leistungen bei den andern BB. des Pentateuchs — in feiner und umsichtiger Anwendung der richtigen Normen in der Compositionskritik, Ermittelung des genuinen Gehaltes der Gesetze, Erläuterung alles Geographischen, Naturwissenschaftlichen, Antiquarischen aus der Fülle ungewöhnlicher Belesenheit, Beleuchtung der israelit. Bräuche durch religionsgeschichtliche Parallelen, sowie durch scharfsinnige Eruirung und Vergleichung der geschichtlichen Data. Förderung der Quellenkritik sowie hellere Beleuchtung einzelner Stellen (z. B. des babylon. Thurmbaues) durch gelehrte Excurse bilden die Lichtseite in Ed. Böhmers „erstem Buche der Thora" (Halle 1862) — mannigfacher andrer, oft sehr werthvoller monographischer Leistungen (wie z. B. von Eberh. Schrader 1863 über Gen. 1—11) nicht zu gedenken. — Indess genügte Vielen die kühle Objectivität und streng methodische Wissenschaftlichkeit solcher Arbeiten nicht; nicht ohne Fug vermissten sie bei Manchen die volle Würdigung des religiösen Elementes. Aus den Wolken einer kirchlich-dogmatisirenden oder mehr theosophirenden Perspective glaubte man die wahren Tiefen der Tora deutlicher schauen zu können. In dieser theosophisch-christlichen Dämmerung bewegt sich am liebsten der „Theologische Commentar zum Pentateuch" von Michael Baumgarten (1842. 43), in stark gespanntem Gegensatze nicht nur gegen jede rationale Richtung sondern auch gegen die hermeneutischen Ziele derselben. Den letzteren

22) Genesis 1852. 60. Exodus, Leviticus 1857, Numeri, Deuteron., Josua 1861.

suchte mehr gerecht zu werden F. Delitzsch[23]; den religiösen Werth erblickt er darin, dass ihm alle Geschichte zu einem Gewebe fundamentaler Heilsthatsachen sich gestaltet, die als Unterlage für das N. T. mit diesem stehen und fallen. In der sehr bunten Fülle geistreicher Verknüpfungen, an denen seine Selbstkritik nur zu oft erlahmt, entgeht ihm oft der klare Einblick in den wirklichen Werth der religiösen Urkunden wie der geschichtlichen Momente — eben deshalb ein hoch willkommener Führer in selbstgeschaffnen Wundergärten für viele Zeitgenossen, denen die frische kühle Bergluft methodischer Forschung übel behagt. Gleichfalls im Gegensatze gegen die rationale Richtung, doch mehr im hengstenbergischen Sinne, commentirte das Deuteronomium F. W. Schultz (in Breslau) 1859, vergebens den Inhalt desselben in den Rahmen des Zehngebots einpressend, und die mosaische Abfassung vertheidigend. (Später kam er jedoch von dieser Ansicht mehr zurück.) In England brachte Leben und Bewegung in die theol. Stagnation der Bischof Colenso, indem er die Bedeutung desselben als völlig sichre Geschichtsquelle bestritt, ohne indess in seinen ausführlichen isagogischen und sachlichen Erörterungen einen erheblichen Fortschritt zu repräsentiren.

Das Buch *Josua* erklärten Maurer (1831), Keil (1547) und Knobel (1861 s. oben), Keil apologisirend für reine Historicität, sonst nicht ohne exegetische Vorzüge, Knobel meisterhaft vor allem in den kritischen, historischen und geographischen Untersuchungen. Auch Hauff (1843) lieferte vortreffliche kritische Beiträge. — Das Buch der Richter erläuterten in ächt methodischem Geiste Studer (1835) und vorzüglich Bertheau (1845), der die mannigfachen eigenthümlichen Schwierigkeiten desselben nach Inhalt und Composition fast durchweg zur glücklichen Lösung brachte. — Aehnliche Verdienste erwarb sich um die Erklärung der Bücher *Samuelis* (1842. 64) und der *Könige* (1849) Thenius, der eigentlich zum ersten Male diese Schriften unter eine ächt wissenschaftliche Beleuchtung stellte und dadurch erst die ganz besonderen Hindernisse des klaren Verständnisses dieser Schriften ans Licht brachte und ins rechte Licht rückte. Dieses sehr hohe Verdienst werden ihm auch diejenigen lassen, welchen die Art, wie er jene Hindernisse zu beseitigen sucht, in manchen Puncten minder gelungen erscheint. — Zu lebhaftem Streite gab die Frage nach der Glaubwürdigkeit der *Chronik* Veranlassung, welche de Wette (Beiträge II) und Gramberg (1823) ihr abgesprochen hatten. Für dieselbe traten ein Dahler in Strassburg (1819), Keil (1833) und Movers (1834), während Bertheau (1854) in einem höchst gediegenen Commentare die richtige Mitte einhielt und durch das bisher vielfach vernachlässigte grammatische Verständniss in hohem Grade förderte. Für die histor. Glaubwürdigkeit sprach auch Stähelin (Spezielle Einl. in d. kanon. BB. des A. T. 1862 S. 135—156), dagegen K. H. Graf (die geschichtl. BB. des A. T. Leipzig 1866 S. 114—247),

23) Die Genesis ausgelegt. Leipzig 1852; völlig umgearbeitet und sehr erweitert 1853 u. in dritter Aufl. 1860.

dem E. Riehm fast völlig zustimmte (Theol. Stud. u. Krit. 1868, 2. S. 376 ff.). Während indess nach Gramberg alles Eigenthümliche nur aus Betrug und Fälschung des Chronisten stammte, eine Meinung, die antiquirt ist, so erscheint sie jetzt als eine Geschichtsbearbeitung unter dem Einfluss der idealisirenden, die Farben stark auftragenden Sage und unter der Beleuchtung eines späten theokrat. Pragmatismus, eine bessere Quelle für den Geist des 4. Jahrhunderts als für vorexilische Geschichte. — Die Bücher Esra, Nehemia und Esther (für dessen geschichtl. Werth Baumgarten de fide l. Estherae 1839 stritt) erläuterte mit gleichem Erfolge — kritisch maassvoll und fein, philologisch sauber, in Compositionsfragen scharfsinnig und evident — Bertheau 1862.

b. *Die prophetischen Bücher* (im engern Sinne) waren im ersten Stadium ebensowenig wie die historischen besonders beliebte Objecte theologischer Bearbeitung. Man fühlte, dass weder die knöchern gewordene intellectualistische Form des Offenbarungsbegriffs auf diese Schriften passte noch auch lieferte die entgegengesetzte Betrachtungsweise den Schlüssel zu ihrem Gehalte, welche nicht nur den dogmatischen Werth der Propheten, sondern überhaupt ihre religiöse Schätzung mehr ignorirte als leugnete. Die veränderte Zeitrichtung zeigt sich wesentlich darin, dass man die Propheten als Dichter hinstellt — ein neuer Stützpunct für die Apologeten jener Zeit. Robert Lowth (Prof. zu Oxford, dann Bischof von London) fasste zuerst diesen rein ästhetischen Gesichtspunct scharf ins Auge [24]) und führte ihn in seiner Auslegung des Propheten Jesajas durch [25]). Die lange Einleitung hat keinen andern Zweck, als jene These klar zu machen, indem L. als ausschliesslichen Gegensatz die rein prosaische Diction voraussetzt. Die Form der Sprache giebt deshalb die Hauptbelege her, aber die Folgerungen, die aus jenem Satze gezogen werden, erstrecken sich in bedeutenden Grade auf den Inhalt. Die Anmerkungen Lowth's erläutern mehr das Antiquarische; hier werden sie am ergiebigsten; Reisebeschreibungen liefern das Material, classische Dichter die Parallelen. Die Textberichtigungen [26]) sind mitunter sehr kühn; der Zusammenhang wird wenig berücksichtigt, selten der Gedankengang dargelegt. Eigenthümlich deutet er Jes. 7, 14. Der nächste und eigentliche Sinn ist nicht messianisch. Aber die feierliche Einleitung erregte in den Ge-

---

24) In seinem für diese Frage Epoche machenden Büchlein: de sacra poësi Hebraeorum praelectiones 1753, dann ed. v. J. D. Michaelis, Gottingae 1758. 61 (2. ed. 1770), später E. T. C. Rosenmüller. Lips. 1815. Vgl. übrigens die scharfe Kritik v. Eichhorn, Allg. Bibl. I, 718 ff.

25) Jesajah. A new translat., with a prelimin. dissert. and notes etc. London 1778 in 4. Deutsch von Richerz mit krit. u. exeget. Anmerkungen von J. Bj. Koppe. Leipzig 1779—81. 4 Theile 8.

26) D. Koecher, Vindiciae textus hebraei Esaiae vatis adv. D. R. Lowthi Criticam. Bern 1786. Von Eichhorn, der ja auch die übereilte Conjecturensucht entschieden missbilligte, nicht ohne Anerkennung beurtheilt in s. Allgem. Bibl. d. bibl. Lit. I, 109 ff.

müthern, die durch die Erwartung des Messias bereits stark bewegt wurden, noch weitergehende Hoffnungen — „ein zweiter, höherer Sinn." Daher deutete Matthäus diese Stelle nach „der ursprünglichen und vorzüglichen Absicht des Propheten." Das mehr natürliche Element tritt also bei Lowth stark hervor, ohne die theologische Tradition zu widerlegen. Die Anmerkungen von Koppe sind meist recht tüchtig, wo er nicht Andern zu sehr folgt (z. B. J. D. Michaelis); jedoch arabisirt er stark in den Worterklärungen. — In Deutschland schien man sich an Vitringa genügen zu lassen. Jene Absicht der hallischen Schule, das Schriftverständniss Allen zu öffnen, zumal den ungelehrten Laien, erhielt jetzt eine mehr profane Wendung: die Propheten und Dichter des A. B. sollten populär werden, dem Geschmacke des grossen Publikums mehr zugänglich. In der Form zeigte sich dieses Popularisirungsstreben als Paraphrase, die in kürzester Weise Uebersetzung und Erklärung verschmelzen will[27]). Vogel will Jesajas so übertragen, wie er glaubt, dass Jes. „s. Weissagg. würde abgefasst haben, wenn er eben diese Gedanken nach unsrer Denkungsart vorgetragen hätte". Die cursorische Lectüre soll leicht und anregend, ja genussreich sein. Die Erläuterungen dürfen daher nur kurze Nachhülfen bieten; das eigentliche Verständniss wird viel mehr durch die stets paraphrasirende Uebersetzung vermittelt. Solche Bearbeitungen lieferten J. D. Cube (Berlin 1785. 86 — nur bis Cp. 39, 2 Theile) und Ch. G. Hensler (Hamburg 1788): letzterer erklärt den Propheten „aus Geist und Geschichte des Orients". Dagegen flüchtet die eigentlich theologische Controverse mehr in einzelne Abhandlungen, vorzüglich die über messianische Auffassung, zumal seit der Katholik Isenbiehl für die wissensch. Ausl. der Stelle vom Immanuel (1778) zum Märtyrer geworden[28]); man vgl. die Schriften bei Winer, Hdbuch d. theol. Lit. I, 217 ff. — Mehr im alten Style ist Venema's Commentar zum Jeremias (Leuward. 1765. 2 cp. in 4), s. Vorlesungen über Ezechiel (ed. Verschuir. Leov. 1790 in 4) und s. Abhandl. über wichtige Stellen bei Daniel (Leuw. 1745. 52 in 4) gehalten. Die Wirkungen von Lowth sieht man bei Blayney über Jeremias u. Klagelieder, (Oxford 1784 in 4) und bei W. Newcome über Ezechiel (Dublin 1788 in 4). Gelehrte Observationen zu Jeremias lieferten J. D. Michaelis (ed. Schleussner Gott. 1793 in 4), Schnurrer, Hensler, Gaab, Roorda. — Die Bearbeitungen der *kleinen Propheten* (abgesehen von den grösseren exeget. Werken) waren zahlreicher, ohne indess einen wesentlichen Fortschritt zu zeigen. Sie geben mehr oder minder gelehrtes Beiwerk in scholienhafter Weise und schwanken zwischen der supranaturalen Tradition und den nationaleu Forderungen der Zeit. Am schärfsten prägt sich wohl der neue Geist in den Schriften von K. W. Justi (in Marburg) aus — über Joel 1792, Amos und Micha 1799, Nahum 1820 —,

---

27) G. J. L. Vogel, Umschreibung der prophet. BB. des A. T. (ausser Daniel). Halle 1771—73. 4 Theile in 8.

28) Eine ausführliche Darstellung dieser charakterist. Vorgänge gab F. Walch, Neueste Religionsgeschichte. Th. IX.

mehr nach der gelehrten Seite bei G. L. Bauer[29]). Bei dem „geschmackvollen“[30]) Justi hat der rein ästhetische Gesichtspunct den theologischen völlig überwuchert, schon kenntlich an der niedlichen Duodez- und Kleinoctavform der Schriften. Die altgriechischen Dichter, selbst Göthe, müssen die Propheten erläutern helfen; auf die feurige Phantasie, die erhabene Schönheit, den orientalischen Bilderreichthum fällt der Hauptnachdruck. — Ausserdem zeigt die Auffassung des Buches Jonas den Umschwung der Denkweise. Zwar sucht man noch hie und da den historischen Kern der Erzählung festzuhalten, aber das grell Wunderhafte wird eliminirt. Gottfried Less[31]) sieht in dem grossen Fische ein grosses Schiff mit Zeichen und Namen „der grosse Fisch“; Grimm[32]) nimmt die Stelle I, 6 bis III, 11 für einen Traum; Anton[33]) lässt den Jonas auf dem Bauche eines Seethieres Platz nehmen (ähnlich Vaupel 1795 und Griesdorf 1794); Thaddäus[34]) und Ammon[35]) wahren die Geschichtlichkeit eines Factums, das aber in den Händen des Dichters zur moralischen Fabel wurde. Herder zieht anfangs[36]) die Wirklichkeit vor, aber nur weil die paränetische Wirkung dadurch nicht verkümmert werde. Dagegen fassen es J. D. Michaelis und J. G. Eichhorn als „moralische Dichtung“, — eine Auffassung, welche schon von den Juden und noch mehr durch die wunderlichen Einfälle Hermanns v. d. Hardt vorbereitet war. Freilich variirte man hinsichtlich der Zweckbestimmung noch sehr stark[37]). Nach Michaelis will der Verf. den Hass der Juden gegen andere Völker bestrafen, ähnlich Eichhorn: die Heiden seien oft besser als die Juden; Hezel[38]): ein Prophet müsse auch dem rohesten Volke predigen; auch sei Jehovah Gott der ganzen Welt; — nach Herder: lebendige Darstellung des Propheten in den mancherlei Fehlern seines Amtes. Es dauerte lange, bis die völlige Historicität unter den protest. Theologen wieder Vertheidiger fand (Scholz 1833, Hasselberg 1838, Delitzsch 1840[39])). — Ueber das Buch *Daniel* lieferte

29) Die kleinen Propheten übers. und mit Commentar erläutert. Leipzig 1786. 90. 2 Theile in 8

30) So A. Th. Hartmann in der Vorrede zu „Micha, neu übersetzt u. erläutert“. Lemgo 1800 in 8.

31) Vermischte Schriften. Gött. 1782. I, 82 ff. 157. 176 ff.

32) Der P. Jonas aufs neue übersetzt u. s. w. Düsseldorf 1789.

33) Im Repert. Paulus' für bibl. u. morgenl. Lit. 1791. I, 36 ff.

34) Sendungsgeschichte des Propheten Jona. Bonn 1786. S. 36.

35) Christol. des A. T. 1794. S. 129 f.

36) In der ersten Ausgabe s. Briefe über Theologie 1780 S. 149; später (1785) nicht mehr.

37) Vgl. R. Friedrichsen, kritischer Ueberblick der merkwürdigsten Ansichten vom Buche Jonas. 1817; in zweiter, ganz umgearbeiteter Auflage Leipzig 1841.

38) In s. Bibel VII, 129.

39) Guerike's Zeitschrift f. luth. Theol. u. Kirche I, 2, S. 112—126.

eine Erklärung J. C. Harenberg[40]) und einen sehr gründlichen Commentar Leonh. Bertholdt[41]), einzelne Beiträge Scharfenberg (1774), Blayney (Oxford 1775), Griesinger (1815: die Orakel seien prophetisch eingekleidete Dichtungen) — und über die 70 Jahrwochen schrieben Lorenz (1781), Scholl (1829), Steudel (1835), bedeutsamer Hofmann (1836), Wieseler (1838). — Den Abschluss dieses ersten Stadiums bildet Eichhorn's Auslegung der Propheten[42]). Sie will „die Ergiessungen dieser alten Naturdichter" „jedem Leser von Bildung und Geschmack verständlich darstellen" „ohne allen gelehrten Prunk", „nichts verschönert; denn das in so frühen Jahrhunderten über alle Erwartung Vortreffliche bedurfte einer solchen bettelhaften Nachhülfe nicht". Die Uebersicht des Inhalts, die lebendige geschmackvolle Darlegung des Gedankenganges, meist in paraphrastischer Form, eine klare, treue und gefällige Uebersetzung, welche durch spärliche Noten unterstützt wird — darauf geht das Augenmerk des Auslegers. Die Prophetieen hat er chronologisch zu ordnen versucht. Sein richtiges Streben, „sich in einen Zeitgenossen der alten Sänger zu verwandeln und ein Verwandter ihres Geistes und Gemüthes zu werden", gelingt weniger; weder die eigenthümliche religiöse Hoheit noch die ergreifende Tiefe des prophetischen Geistes findet in den Erläuterungen ein treues Spiegelbild. Auch folgt E. nur zu sehr den übeln Winken der Fragmentisten und zerreisst z. B., bes. Koppe folgend, den Text des Jesajas in 85 Stücke.

Neben den Nachklängen der alten Methode und neben dem lautern Strome der rationalistischen Richtung entwickelte sich in Würtemberg durch die Anregung Joh. Albert Bengels eine eigenthümliche Anschauung von der Schrift, welche auch auf die Exegese des A. T. ihren Einfluss übte. Sie verleiht der Schrift eine neue Art von Idealität, bei welcher nicht blos, wie in der orthodoxen Lehre, der Ursprung sondern viel mehr das inhaltliche Wesen in Betracht kommt. Jene schlechthinnige Idealität zeigt sich auf sprachlichem Gebiete darin, dass die Emphase der Worte und Gedanken, verbunden mit profunditas und facilitas, von neuem behauptet wurde sammt der höchsten Symmetrie des Schriftwortes, nur freilich nicht, um das Dogma zu unterstützen sondern mehr zu Gunsten der frommen Erbauung, — nach der historischen Seite darin, dass Ein umfassendes System der göttlichen Haushaltung in geschichtlicher Darstellung in der Schrift erkennbar sei[43]). Bengel unterscheidet sechs Perioden der Schriftauslegung[44]): nativa — moralis — arida — rediviva — polemica, dogmatica, topica — critica, antiquaria, polyglotta,

---

40) Aufklärung des Buches Daniel. Blankenburg 1770. 72. 2 Theile in 4.

41) Daniel aus d. hebr. Aram. neu übers. und erklärt. Erl. 1806—8. 2 Theile in 8.

42) Die hebräischen Propheten von J. G. Eichhorn. Göttingen 1816—1819. Drei Bände.

43) Näheres über diese Anschauung s. im zweiten Abschnitte dieses Theiles.

44) Vgl. die Vorrede zu s. Gnomon im N. T. § V, ebenso in d. praef. zu Burkii Gnomon in XII min. proph. § XV.

homiletica; die siebente, virilis et regalis, die der Vollkommenheit der Schrift durch die Einheit der experientia et intelligentia völlig entspräche, sucht er selbst anzubahnen. Von Bengel selbst besitzen wir nur wenig Reste alttestamentlicher Schrifterklärung, in welcher seine frische Originalität nur selten die orthodoxe resp. die mystische Tradition durchbricht[45]). Wir geben einige Beispiele. Dreimal werde in Genesi vornen in plurali de Deo geredet: 1, 26 — das schickt sich auf den Vater, 3, 22 schickt sich auf den Sohn, 11, 7 schickt sich auf den heil. Geist im Gegensatze zum Pfingstwunder. Im Weibe fing bereits nach dem Falle Christus, der andre Adam, an zu sein vermöge des Verheissungswortes. Den Schlangensaamen zieht er (mit Lucas Osiander) auf den Antichrist. Zu 5, 29: bei Noah und Kain sei zu sehen, dass die Alten fidem in Thesi an den Messias gehabt haben; nur das Wann? und Wie? war ihnen unklar. Zu 7, 2: auch unter den Menschen fand die Theilung in reine und unreine statt: 7 Menschen waren rein, Ham allein unrein. Zu 15, 9 rechnet er in dem Ritus 20 Stücke heraus, jedes bezeichne 20 Jahre, alle zusammen also 400. Zu 49, 10 nimmt er שבט = מחקק: der Stamm Juda soll bis auf den Messias ein bekannter Stamm, ohne Confusion, bleiben. Zu Exod. 12, 36: die goldnen Gefässe haben die Israeliten begehrt, und die Aegypter haben sie ihnen dann „auf den Weg verehrt". Zu Lev. 8, 7 meint er, die hohenpriesterlichen Kleider hätten wohl, ohne Erneuerung, bis zur Zerstörung des Tempels gedauert. Zu Josua 10, 13: de motu telluris non habes certum; nach den rationes astronomorum ist er für den motus, nach den Redensarten der Schrift für quies. „Wir sind in Schöpfers Hand, es mag sich mit der Erde verhalten, wie es wolle". — In dem Anklang von Armageddon (Offb. 19) und Megiddo findet er einen Beleg für den „göttlichen Zusammenhang der Schrift." — Zu 2 Chron. 28, 1 gesteht er, in d. BB. d. Chronik konnten sich leichter Fehler einschleichen, da sie nicht öffentlich gelesen wurden. — Stellen wie Hiob 14, 12 (und bei Koheleth) sprechen nur gegen eine reviviscentia hominis in statum praesentem, nicht gegen eine Auferstehung. Ps. 47, 6 ist ein schöner locus pro divinitate Christi. In Ps. 119 findet er das ganze Wort Gottes: „Von Mose bis auf Petrum und Johannem ists ein einiges Instrument, womit sich die Gläubigen durchgebracht haben" — was die alte Ansicht von der doctrina puri evangelii verräth. Dagegen will er (zu Lev. 14, 4) im Ysopbüschel nicht die humilis humanitas Christi abgebildet finden sondern nur „ein convenables Instrument zur Besprengung und Reinigung." Die eingestreuten paränetischen Bemerkungen sind meist fein und tief. — Sein Schwiegersohn Philipp David Burk sollte einen Gnomon zum Alten Test. verfassen; indess erläuterte er nur die 12 kleinen Propheten und die Psalmen[46]). Die Notizen sollen mehr anregen als den Sinn ausführlich dar-

45) Beiträge zu J. A. Bengel's Schrifterklärung, mitgetheilt von Dr. Oscar Waechter. Leipzig 1865, bes. S. 1—35.

46) Gnomon in XII prophetas minores, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Cum

legen. Der practische Zweck tritt oft hervor in paränetischen Winken; dennoch bleibt der Blick klar auf das eigentliche Verständniss gerichtet. Die *nativa* verborum vis wird nicht in lexikalischer Akribie sondern in Ergründung des biblischen Sprachgebrauchs gesucht — nicht ohne Erfolg, sobald man nur den engen Zusammenhang mit den Pietisten und den Inspirirten in Rechnung bringt, der selbstverständlich hemmend wirken musste. Ein Hauptaugenmerk fällt auf den logischen Zusammenhang (weniger auf den heilsökonomischen), mit Beachtung des rhetorischen und selbst des psychologischen Elementes, welches genuinum affectuum vigorem darlegen soll, und zeigt sich in den häufigen Dispositionen, die den Text bis ins Einzelnste, oft sehr spinös, gliedern[47]). Man vgl. z. B. zu Hosea p. 63 ff.; 79 ff.; zu Nahum S. 366 ff., und die Entwickelung des Sinnes bei Habakuk in 60 §§ p. 376—400. Dadurch soll die aphoristische Form der Erklärung compensirt werden. Die Beachtung der geschichtlichen Verhältnisse der Weissagungen fliesst nothwendig aus der Grundanschauung der Schrift; dadurch wird sie von ihrem rein antiquarischen Typus befreit und erhält religiöse Bedeutung. Diese Richtung auf Geschichte, bes. Heilsgeschichte, der wenn auch nur principielle Bruch mit der rein dogmatischen Tradition, das Streben nach reiner Biblicität, nach Ermittelung des wirklichen Sprachgebrauchs, der logischen Verknüpfung und nach Gewinnung umfassender Ueberblicke über den Inhalt — alles dies ist als wesentlicher Fortschritt zu beurtheilen. Dagegen konnten die Voraussetzung einer absoluten concinnitas, die Ueberspannung der Schrifteinheit, die relative Gleichgültigkeit gegen das sprachliche Fundament den exegetischen Gewinn leicht bedenklich beeinträchtigen. So sträubt sich z. B. Burk gegen Textverbesserungen aus Versionen. Dagegen will er, was in den Psalmen von David gesagt ist, nicht auf Christus ziehen; was aber im N. T. auf Christum gedeutet wird, ad minutas Davidis circumstantias *detrudere* religioni mihi duco. Der Psalmengnomon giebt schon das aphoristische Princip auf und ist weitläuftiger. Bei den Propheten unterscheidet er einen mehr dem historischen ähnlichen, einfacheren und einen höheren, mehr poetischen Styl. Den Vernunftgebrauch will er aber nicht dahin ausdehnen, donec mysteriorum divinorum et vaticiniorum profunditas evacuari possit, ut fere nihil supernaturale reliquum maneat. — Oetinger's hermeneutische Grundsätze haben vielmehr ein praktisches Ziel und sind ungleich verworrener, was seinem engeren Zusammenhange mit den Inspirirten zuzuschreiben ist. Seine Uebersicht über den zweiten Theil

---

praef. J. A. Bengelii. Heilbronnae 1753. 4. — Gnomon psalmorum. Stuttg. 1760. 2 Tomi in 4.

47) Gn. psalmorum praef. § 3: Negant viros sanctos, Dei spiritu liberrime afflatos, ita anxie suos sermones — disposuisse. Atqui id ipsum pulchrum est et θεῖον, quod, quum non ita auxie disposuerint, tamen accuratissimus ordo ad singula usque noëmata et singularum vocum collocationem demonstrari possit. Auch hierin, wie in vielen andern Puncten berührt sich die Richtung mit Coccejus vgl. oben S. 429.

des Jesajas zieht nur erbauliche Gedanken aus den Stellen in ziemlich freier Combination[48]. —

Wie für die gesammte Exegese des A. T., so namentlich für die Propheten-Auslegung macht der Commentar zum Jesajabuche von Wilhelm Gesenius[49]) Epoche. Die Neigung, „für jeden gebildeten Leser" mundgerecht zu schreiben, hört auf und weicht einer ungleich stärkeren Anstrengung, dem exegetischen Ideale sich zu nähern und die Erkenntniss der Schrift zu fördern. Die philologisch-kritische und historische Gründlichkeit erhielt wieder Bürgerrecht, schon deshalb, weil sie nicht flüchtigen ästhetischen Genuss verspricht, wohl aber zu eindringendem Studium reizt. Auf sehr vielen Puncten tritt Gesenius den damals geltenden (rationalistischen) Ansichten entgegen. Das lexikalische Element tritt bei ihm, wie erklärlich, in den Vordergrund, ohne indess zu überwuchern; das ultra lexica sapere, die Auffindung neuer Quellen des Wortverständnisses erscheint als Pflicht des Auslegers; die Untersuchungen über die alten Versionen befähigen zu genauer Abschätzung ihres exegetischen Werthes. Die Sucht, die prophetischen Stücke in Fragmente zu zerreissen (Koppe) — jener Rückschlag gegen die supranaturale Fassung der absoluten Einheit jedes überlieferten Buches — wird durch stricten Nachweis grösserer Zusammenhänge geheilt. Dem historischen und antiquarischen Theile der Auslegung wendet G. ein erhöhtes Interesse zu: die Vergleichung und Herbeiziehung der jüdischen wie der Profangeschichte erheische neues, gründliches Quellenstudium — um so bedeutungsvoller, je gewisser das Verständniss der historischen Conjuncturen die Schlüssel liefert zu der klaren Einsicht in die prophetischen Reden. Die Textkritik macht sich weniger breit, da die relative Sicherheit der masorethischen Ueberlieferung sich erweisen lässt und der Varianten- und Conjuncturenjagd Halt gebietet. Aber auch in religiöser Hinsicht hemmt G. den Gang der rationalistischen Reaction (was heute vielfach vergessen wird). Wenn er gleich eigentliche „Prädictionen" ausschliesst, um die Propheten nicht zu „Wahrsagern" zu machen, so will er nichts davon wissen, dass die Zukunftsorakel „nur verschleierte historische Darstellungen der Gegenwart, wohl gar der Vergangenheit" seien — er will die Propheten nicht zu Apokalyptikern degradiren. So willig er den oratorischen Stücken poetischen Schwung und Rhythmus zugesteht, so fasst er deshalb die Propheten nicht als „Naturdichter" sondern als „Wächter und Herolde der Theokratie" (§ 5 der Einleitung); was in

48) S. Etwas Ganzes vom Evangelio nach Jes. 40—66 in einem Grundriss derjenigen Predigt, die Gott selbst durch Jesajam an alle Welt hält. Samt Anmerk. Tüb. 1739. Hgg. v. Ehmann. Reutlingen 1850. Darin den Aufsatz: über die göttliche Mund- und Schreibart S. 117—167. — Zur bengel'schen Richtung gehört auch (aber ganz asketisch) M. F. Roos, Fusstapfen des Glaubens Abrahams in Lebensbeschreibungen d. Patriarchen und Propheten. o. O. 1770—72.

49) Der Prophet Jesaja. Uebersetzt und mit einem vollst. philol. krit. u. histor. Commentar begleitet. Leipzig 1820. 21. Drei Theile.

ihren Schriften an „Sittenprediger und Staatsweise“ erinnern, sei diesem hohen Berufe und allein richtigen Gesichtspuncte untergeordnet. Darin indess wirkt die übertriebene Scheu vor jedem Blicke auf dogmatische Fassung noch nach, dass die Prophetieen nicht enge genug mit dem Ganzen der israelitischen Religion verbunden erscheinen; das Streben nach historischer Objectivität lässt zu leicht die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Religion (was identisch ist mit ihrem Antheile an gottgeborener Wahrheit) verkennen.

So zeigte dieses Werk von Neuem, welches Ziel der Ausleger sich setzen müsse, wies auf den richtigen Weg, enthüllte eine grosse Zahl bisher ungekannter Schwierigkeiten und lockte dadurch eine Reihe ausgezeichneter Kräfte, um die Palme zu ringen. Unter diesen nahm sofort, beim ersten Auftreten, Ferdinand Hitzig eine der ersten Stellen ein, indem er nach und nach über sämmtliche Propheten des alten Bundes Auslegungen veröffentlichte[50]). Die Auslegung des Jesajas verwerthet die neuen glänzenden Erkenntnisse Ewalds auf grammatischem Gebiete in selbständiger Weise; ein seltner Feinsinn für logisch-syntactische Verhältnisse eröffnet vielfach neue Blicke, und in Hinsicht der historischen Beziehungen versucht H. viel genauere Ermittelungen mit einem Scharfsinn, der jedoch leichter Bewunderung als Zustimmung abnöthigt[51]). Jene besondern Vorzüge eignen meist auch der Auslegung der übrigen Propheten; und wenn gleich hier die gebotene Kürze bisweilen die Klarheit beeinträchtigt, so fördern doch die geistvollen Streiflichter das Verständniss höchst wesentlich. Wo es angezeigt war, wie bei Jeremia und Ezechiel, erfährt auch die Textkritik eingehende Berücksichtigung. — Im Allgemeinen in gleicher Richtung mit Gesenius liegen die Erklärungen des Jesaja von L. Knobel (1843; dritte Aufl. 1861), in nüchterner Strenge und mit historischer Akribie manches Einzelne aufhellend, — die des Jeremias von K. H. Graf (in 2 Bden. 1862. 63.), in exegetischer wie kritischer Hinsicht eine höchst gediegene Leistung, — die des Daniel von Cäsar v. Lengerke (1835), — der Klagelieder von Thenius (1855), — die des Propheten Joel von Holzhausen (1829), von E. Meier (1841) und besonders von Credner (1831), durch eingehendste Gründlichkeit das Muster einer exegetischen Monographie, — die des Hosea von Aug. Simson (1851), — die des Amos von Gustav Baur (1847), bei dem jedoch bereits die theologische Seite der Erklärung eine wesentlich positivere Färbung zeigt. Aehnlich Hendewerk in s. Commentar z. Jesaja (2 Bde. 1838. 43). Der vielfach mangelhafte Com. v. Ernst Meier (Jes. 1—10. 1850) blieb unvollendet. — Die

50) Der Prophet Jesaja übersetzt und ausgelegt. Heidelberg 1833. — Die 12 kleinen Propheten 1839. 1852. — Jeremia 1841. 1867. Ezechiel 1847. Daniel 1850; mit Ausnahme des Jesaja-Commentars sämmtlich Theile des exeget. Handbuchs f. d. A. T. Als Ergänzung: Uebersetzung der prophet. BB. des A. T. Leipzig 1854.

51) Ueber die theologische Anschauung des Prophetismus vgl. den 2ten Abschnitt.

sämmtlichen Propheten des A. B. wurden auch von Heinrich Ewald in einer Weise übersetzt und ausgelegt[52]), die zwar in der äussern Anlage an Eichhorn's Arbeit erinnert, indessen diese in jeder Hinsicht durch wissenschaftliche Tiefe und reiche Originalität überragt. In scharfem Gegensatze gegen alle „Freunde des Unglaubens", gegen bodenlose Neuerung, gegen alle ungründliche Zweifel- und Hypothesensucht, aber auch gegen den wahrheitsscheuen Traditionswahn, alle isagogischen Fragen zurückstellend gegen die Erkenntniss des Inhalts, dringt er vor Allem auf das genaue Verständniss alles Einzelnen, um von dem sicher Erkannten zu dem Schwierigeren fortzuschreiten. Sein Bestreben ist, aus allen Reden und Schriften „das untrügliche Bild der Wirksamkeit und Eigenthümlichkeit eines Propheten aufzufassen, aus allen Propheten einer Zeit deren prophetische Bedürfnisse und Kräfte, endlich aus aller Zeiten Propheten das wahre Wesen und die ewige Bedeutung des ganzen alten Prophetenthums zu erkennen und die Fragen über Verfasser und Zeitalter erst in diesem vollen Lichte zu lösen"[53]). In dieser religions- und weltgeschichtlichen Fassung gewährt die Darlegung des prophetischen Gedankenganges und der Einheit der Gedankengruppen nach allen Seiten hin neues Licht, ohne jedoch jene mehr glossatorische Auslegung, welche von allem Einzelnen treue Rechnung ablegt, zu antiquiren. — Wie das Werk Ewald's der israelit. Religionsgeschichte entgegenkommt, so der „practische Commentar" Umbreit's[54]) der religiösen Verwerthung. Nicht als ob er unmittelbar dem Homileten hülfreiche Hand leisten wolle, — vielmehr sucht er in einfach klarer Paraphrase den Gedankenstoff aus dem heiligen tiefbewegten Innern der Propheten heraus zu reproduciren. Wenngleich er an Herder sich anlehnt, so ist ihm doch nicht sowohl der dichterische Schwung als vielmehr das ächt religiöse Pathos der Schlüssel zum Verständniss der prophetischen Reden. Daneben erhalten alle schwierigeren Stellen in ausführlichen Noten ihr Recht in genauester, streng wissenschaftlicher Erläuterung. Freilich verführte der practische Zweck leicht zu einer gewissen gefälligen Abstumpfung der Gedankenspitzen. —

Dieser Correctur der früheren rationalistischen Verflachung, welche die wissenschaftliche Aufgabe vertieft und die Methode strenger handhabt, trat bald eine scharfe Reaction zuerst zur Seite, dann gegenüber, welche so viel als möglich an die für orthodox geltende Ueberlieferung des 17. Jahrhunderts resp. des Supernaturalismus anzuknüpfen sucht. Mit dem Scheine wissenschaftlicher Gründlichkeit will sie die verlorenen Posten wiedergewinnen und eine vorab feststehende dogmatische Anschauung des A. T., die sich das Recht anmasst, die allein „kirchliche" und „offenbarungsgläubige" zu sein, exegetisch rechtfertigen. Zu dieser Absicht bekennt sich offen ihr Führer, E. W. Hengstenberg,

52) Die Propheten des Alten Bundes erklärt von H. E. In zwei Bänden. Stuttgart 1840. 41.

53) Vgl. Vorrede zu Band II S. VIII.

54) Jesaja 1841 (46), Jeremia 1842, kleine Propheten 1844.

dessen erstes und bedeutendstes exegetisches Werk zum grössten Theile prophetische Stücke auslegt [55]), in der zweiten Auflage im Einzelnen der wissenschaftlichen Richtung viel zugestehend. Dass die Anwendung des A. T. im N. die Normen für die Auslegung liefere [56]), hält er für einen Glaubenssatz, von dessen durchschlagender Geltung er sich jedoch vorkommenden Falls emancipirt. Jene „Kirchlichkeit" vollzieht sich in vielen Prämissen, wie z. B. dass man von Moses, der in der Oeconomie des A. B. eine so hohe Stellung einnehme, auch wichtige Winke über den Messias erwarten dürfe, dass es nicht „die Weise der Schrift sei, unvermittelt ihre Lehren vorzutragen" u. ähnl., — überall die Schrift wie ein wohlgeordnetes dogmatisch-ethisches Lehrbuch behandelnd, das der heilige Geist abfasste. Abgesehen von dieser Grundanschauung und jener Tendenz, welche jeden wirklichen Wahrheitsgewinn fast unmöglich machen muss, sofern die vorausgesetzten Axiome als untrügliche Aussagen des Glaubens gelten wollen, — zeigt Hengstenberg geistige Schärfe und Gewandtheit, Benutzung aller sprachlichen Mittel, soweit sie seinen Zwecken sich fügen, und in einzelnen Puncten eine Einsicht in die wirklichen Anschauungen des A. T., an welche die religionsgeschichtliche Arbeit anknüpfen kann. Sein Werk war ein greller Mahnruf an die Wissenschaft, der Pseudokirchlichkeit die entsprechende Wahrheit gegenüberzustellen, was bis dahin vielfach versäumt war. In ähnlichem Geiste lieferte einen ausführlichen Commentar über Jesajas Moritz Drechsler [57]), zum zweiten Theile (c. 40—66) Rudolf Stier (1850. 51), — zu Daniel H. A. C. Hävernick (1832), voll gründlicher Gelehrsamkeit, sowie Kranichfeld (1868), der dem Buche den apokalyptischen Character abspricht und dasselbe, rein prophetisch erklärt, deshalb dem 5. Jahrh. zuweist, der erstere auch zu Ezechiel (1843) mit grösserer Unbefangenheit, — zu Jeremias W. Neumann (1854. 56. 2 Bde), durch unklaren phantastischen Schwung von Hengstenbergs Nüchternheit wesentlich abweichend, — über Daniel im Verein mit der Apokalypse (weniger in fortlaufender Erklärung) Auberlen (1854, 2. Aufl. 1857), — zu Ezechiel Kliefoth (1863. 64), Hävernick sehr nachstehend, philologisch ungenügend. Die kleinen Propheten fanden nur zum Theil Bearbeiter; so erklärte Caspari (1842) Obadja und (1852) sehr ausführlich den Micha, O. Strauss den Nahum (1853), F. Strauss den Zephanja (1847), Bäumlein (1850), Delitzsch (1854) den Habakuk, die nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi August Köhler (1860—65), den Sacharja besonders M. Baum-

55) Christologie des Alten T. und Commentar über die messian. Weissagungen. Berlin 1829—32. 2 Bände. 2. Aufl. in drei Theilen (4 Bände) 1854—57, wesentlich umgearbeitet.

56) Man vgl. z. B. II, 107: „die Hauptquelle für diese Untersuchung (ob im Alten T. die Lehre vom leidenden Messias vorhanden sei) bildet das Neue T."

57) In drei Theilen 1845—57. Der dritte Band (c. 40—66) ist von August Hahn in Greifswald († 1861), mit einer Schlussabhandlung von F. Delitzsch; — zweite Auflage 1865 ff. Von letzterem erschien auch eine eigne Bearbeitung des Jesaja als Theil des Bibl. Commentars über das A. T. 1865.

garten (1854. 55), W. Neumann (1860), Kliefoth (1863). Alle diese Werke befolgen mehr oder minder die sonst übliche exegetische Methode, die meisten lassen indess die philologische, grammatische wie lexikalische, Akribie vermissen; Wenige ringen auch hierin nach einer gewissen Selbständigkeit, wie Stier und Delitzsch. Für die Aufhellung im Einzelnen, namentlich der Zusammmenhänge, wird Manches geleistet, obgleich oft eine Künstlichkeit des Baues und der Gruppirung der Reden ermittelt werden soll, an welche kein Prophet dachte, auf die jedoch der glückliche Finder weittragende Schlüsse baut. Die Reproduction des religiösen Geistes der Propheten würde den Meisten wohl gelingen — bei mehr geschichtlichem Sinne und grösserer Unbefangenheit; aber dogmatische Ansichten im Rücken und practische Verwerthung im Auge — beides befördert das Misslingen. Oft glaubt man, den lauteren Quell ächt theologischer Erkenntniss zu spüren, — aber auf den heissen Stein einer falschen und harten Grundanschauung fallend, zerstiebt er in mehr oder minder geistreichen Dunst. — Auf die messianischen Weissagungen fällt das meiste Gewicht, zumal die bestrittenen. Aber selbst bei der Stelle Jes. 7, 14, welche nach Hengstenberg und A. durchaus von der jungfräulichen Mutter des Messias reden soll, schwanken schon Hofmann (Weiss. und Erfüllung) und Delitzsch. Der zweite Theil des Jesajas ist durchaus von dem J. des 8. Jahrh. verfasst, versichert Stier schon auf dem Titel seines Buches („Jesajas, nicht Pseudo-Jesajas"). Aber während A. Hahn die geschichtliche Basis des 8. Jahrhunderts überall durchspiegeln sieht, erblickt Delitzsch richtiger nur den exilischen Hintergrund; gewiss bleibt Allen, dass Jes. 53 vom Sühntode des Messias handelt. Allen eignet die gleiche Scheu, den masorethischen Text zu bessern und etwa Glossen und dergl. anzuerkennen, selbst bei Jeremias. Bei diesem fiel der Nachdruck auf einzelne sog. messianische Stellen, sowie auf Vertheidigung der masorethischen Ordnung des Buches. Bei Ezechiel galt es mehr die Einheit mit dem mos. Gesetze möglichst festzuhalten, z. B. zu Cap. 18, und Kliefoth bemüht sich in halb dogmatischen Excursen zu c. 16, über die mögliche Bekehrung Sodoms ernstlich zu grübeln. Heftiger entbrennt der Streit um Daniel: Hävernick gesteht nirgend Spuren des 2. Jahrh. zu, überall sieht er die ausschliesslichen Kennzeichen des sechsten; ja Daniel wird (Auberlen) der Prophet, in welchem, eben seiner apokalyptischen Prädictionen wegen, die Prophetie recht gipfele. Unter den kleinen Propheten muss der zweite Theil des Sacharja durchaus nachexilisch sein und manche wundersame Erweiterung der mess. Idee darbieten. Zu den talentvollsten, gelehrtesten und verdienstlichsten Vertretern dieser Richtung gehört ohne Zweifel F. Delitzsch. — Die katholichen Ausleger gehören fast durchweg dieser Richtung an, die protestantischen gern ausbeutend, falls sie nicht lieber zu den Kirchenvätern flüchten. Wir nennen hier als Ausleger des Jesajas P. Schegg (1850 2. Bde.) und A. Maier (1860), A. der kleinen Propheten Theiner (1828) und Ackermann (1839), speciell des Maleachi Laur. Reinke (1856), welcher auch die messianischen Weissagungen ausführlich und mit viel gelehrtem Apparate behandelt hat. —

c. *Die poetischen und didactischen Bücher.* Da in dem ersten Stadium die ästhetische Würdigung des A. T. mit einer gewissen Ausschiesslichkeit herrschte, so war es natürlich, dass vor allem die poetischen Stücke und Bücher sich vorzugsweise der Pflege der Gelehrten erfreuten. Zu diesen Stücken gehörten auch z. B. Genes. 1 — 3, nach Scherer „romantische Dichtungen“, und das Büchlein Ruth war als „reizendes orientalisches Idyll und Familiengemälde“ sehr beliebt. Neben Scherer [58]) förderte diese Richtung vor allem K. W. Justi [59]) in zahlreichen Schriften. Die religiösen „Vorstellungen der Hebräer“ nahm man stillschweigend mit in den Kauf, ohne sie viel zu beachten oder nur um die „kindliche Denkweise des morgenländischen Atterthums“ an ihnen aufzuweisen. Die Sucht zu popularisiren [60]) hinderte meist eine gründliche Betrachtung, erzeugte aber um so mehr „geschmackvolle“ Uebersetzungen. Nicht weniger als fünfzehn (von der Mehrzahl der poet. BB.) lassen sich aus dem Zeitraum von 1778 — 1817 nachweisen, meist werthlos, wenn gleich hinsichtlich der Form die Einwirkung der deutschen Classiker verrathend. Herder's Ideen fanden wohl reichen Beifall, wurden aber in ihrer Tiefe von Wenigen verstanden. — Was speciell die Psalmen betrifft, so erläuterte drei derselben ungemein ausführlich J. D. Michaelis [61]), mehr auf das Kritische und Lexikalische eingehend als auf den Inhalt — in theologischer Hinsicht characteristisch, dass er den Pss. 16. 40. 110 den höchsten Grad deutlicher Messianität vindicirt. Die sehr ausführliche Erklärung von Venema [62]) fällt noch in die frühere Periode, trägt indess den Character der Uebergangszeit. Die Erklärungen von F. Vatablus (1767), von H. Grotius (1776) [63]) edirten auf's neue Vogel und Döderlein, die des Flaminius S. Th. Wald (1785). Meistens beschränken sich die Anmerkungen nur auf das Nothwendigste, so die Knapp (1778 und öfter), Moses Mendelssohn (1783. 88), Jacobi (1796), Kühnöl (1799), Stuhlmann, Schärer (1812) u. A. Eingehender

---

58) Die schönsten Geistesblüthen des Orients für Freunde des Grossen und Schönen gepflückt. Karlsruhe 1809.

59) Nationalgesänge der Hebräer, neu übers. und erläutert. 3 Bde. 1803 bis 18. Blumen althebräischer Dichtkunst. 2 Bde. Giessen 1809. Sionitische Harfenklänge 1829. — Genauere Inhaltsangabe s. bei Fuhrmann, Handb. der theol. Liter. II, 207.

60) Als Beispiel diene: die Pss. für eine gebildete deutsche Dame übers. und erl. von Stolz. Zürich 1814.

61) Critisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo 16. 40. 110. Frankf. und Gött. 1759 in 8.

62) Comment. ad Psalmos. Leov. 1762 — 67. voll. VI in 4.

63) Marc. Anton Fl. hatte commentaria in psalterium und eine poetische Paraphrase zu 30 Pss. geschrieben. Obgleich beim Papst Clemens VII in Gunst, war er der Lehre Luthers nicht abgeneigt. Er starb frühzeitig in Rom 1550. S. Jöcher l. c. II, 631.

sind die Anmerkungen von H. Muntinghe[64]), der auch die religiöse Seite zu würdigen sucht und im dritten Theile bei schwierigeren Stellen eingehende philologische Untersuchungen anstellt, wenn gleich die Zerstreuung der Bemerkungen durch drei Theile den Gebrauch wesentlich erchwert. — Epoche macht der kurze, klare, präcise, dabei (für die Zeit seines ersten Erscheinens) philogisch gründliche Commentar von M. L. de Wette (1811. 23. 29. 36. Neu hgg. von Gustav Baur 1856). Uebersichten führen in die Situation und den Zusammenhang jedes Liedes ein; jede Schwierigkeit wird erläutert; die Uebersetzung ist ungleich deutlicher, genauer und geschmackvoller als die früheren; als Leser werden nicht „Gebildete" gedacht, sondern solche, die das Buch ernstlich studiren wollen. Den verfehlten Bestrebungen der Rudinger und Venema, für jedes Lied eine ganz bestimmte historische Situation aufzufinden, tritt er mit Erfolg entgegen, ohne den Werth sichrer Erkenntnisse dieser Art zu leugnen. Gleichwohl erscheint nur zu oft der „theokratische" Gesichtspunct als ein solcher, der mit der Wahrheit nichts zu thun habe; die Begeisterung des Sängers wird nicht selten als Schmeichelei eines Hofdichters beurtheilt. Den Werth seiner Arbeit würde der Verf. ungleich gesteigert haben, wenn er auf Grund der in s. Schrift „über die erbauliche Erklärung der Psalmen" niedergelegten religiösen Anschauungen sowie der durch Gesenius und vor allem durch Ewald gewonnenen grammatischen Erkenntnisse später eine ganz neue Durcharbeitung vorgenommen hätte. — H. Ewald (Poet. BB. 1839. 40. 64) gab eine Erklärung, welche nicht nur auf tüchtiger philologischer Grundlage sondern auch auf einer ungleich tieferen Würdigung der religiösen Grösse der Psalmisten beruht, und zeigte vor Allem eine wunderbare Meisterschaft in der Anempfindung des dichterischen Schwunges und in der Fähigkeit, den Affectenwechsel treu wiederzugeben. Auch versuchte er eine chronologische Ordnung der Lieder. — Von dem gleichen Gesichtspuncte ausgehend bemühte sich Ferd. Hitzig in einer zwiefachen Bearbeitung des Psalters (zuerst 1835. 36[65]), dann als Commentar 1863 — 65) für jedes Lied eine historische Situation zu finden, wobei sein seltner Scharfsinn ihn zu Ergebnissen führte, welche die Fachgenossen meist überraschend und genial, selten überzeugend fanden. Dass er aber im Einzelnen Vieles richtiger erkannt und auch in historischen Bestimmungen manches Neue und Treffliche gegeben habe, wird ihm unbestritten bleiben müssen. Dahin gehört freilich nicht, dass er viele Lieder dem Jeremias und andern Propheten und fast die Hälfte des Psalmenbuches der makkab. Zeit zuwies. — Gegen ihn steht weit zurück die wunderliche Compilation aus Hitzig und Hengstenberg, welche 1847 Cäsar v. Lengerke lieferte, unwürdig eines Gelehrten, der ein

---

64) Die Psalmen. Von H. M. ins Holländische und aus dem Holl. ins Deutsche übersetzt von J. E. H. Scholl. Halle 1792 — 1793. Drei Theile.

65) Der erste Theil enthielt die Uebersetzung und kritische Herstellung des Textes, der zweite die historischen und kritischen Anmerkungen.

so solides Werk wie „Kenaan“ schrieb. Der Commentar von Justus Olshausen (1853) gewann durch die grammatische Feinheit und Schärfe, sowie durch die bedeutende conjecturalkritiche Begabung selbst Gegnern Achtung ab[66]). Er wies nach, dass in diesem Buche des A. T., welches wohl am stärksten im Gebrauch der Gemeine gewesen, auch der Text ausserordentlich, häufig bis zur Unheilbarkeit, gelitten habe. Auch nach ihm gehört die grössere Mehrzahl der Lieder dem makkab. Zeitalter, alle, in denen der Unterschied von Gerechten und Gottlosen gezeichnet wird, die andern Gesichtspuncte, ausser dem streng philologischen und histor., lässt der Verf. mehr zurücktreten. — Grössern Beifall fand Hermann Hupfeld's († 1867) ausführliche, allseitig eingehende Erklärung des Psalters[67]). Die hermeneutische Aufgabe in ihrer ganzen Ausdehnung wird ins Auge gefasst und mit Besonnenheit, Scharfsinn und gründlichster historischer wie philologischer Bildung ihrer Lösung nahe gebracht. Mit (viell. zu herber) Entschiedenheit tritt er theils dem Streben gegenüber, für die einzelnen Lieder historische Situationen zu finden, besonders da, wo Vermuthungen zweifelhaften Werthes als feste Ergebnisse hingestellt wurden, theils einem sophistisch vertheidigten Traditionalismus. Den Wust der Ansichten räumt er durch Zurückgehen auf die Urheber discussionswürdiger Meinungen auf; wie Niemand vor ihm ergründet er auch die eigenthümliche Bedeutung der religiösen Vorstellungen und weist dadurch der „theologischen“ Erklärungsweise ihr rechtes Gebiet zu; was ihm an der Kraft lyrischer Anempfindung abgeht, ersetzt er durch die lautre Hingebung an das wissenschaftliche Object[68]). — Gegen solche standard-works treten selbstverständlich mehr populäre Arbeiten in den Hintergrund, wie die von Tholuck (1843), entstanden aus practisch-exegetischen Vorträgen, von Vaihinger (1845. 56), von Adolf Kamphausen (1862, ein selbständiger Theil des Bunsen'schen Bibelwerks) — sämmtlich den bedeutenden Fortschritt der Zeit bekundend. Die letztgenannte Arbeit zeigt, wie ächt wissenschaftliche Auffassung und gründliche exeget. Durchbildung auch bei populären Zwecken etwas recht Tüchtiges leisten kann, — in weitem Abstande von all den ähnlichen Versuchen der rationalistischen Periode. Köster suchte die strophische Gliederung der Lieder in neuer Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen zur Anschauung zu bringen (1837).

Gegen mehrere der oben genannten Bearbeitungen trat Hengstenberg mit seinem exegetischen Hauptwerke in die Schranken[69]). Bei der entschiedenen Tendenz, die orthodoxe Richtung in der Exegese zu erneuern, zwingt ihn sein unleugbar bedeutendes exegetisches Talent nicht selten, von der Ueberlieferung selbst in gewichtigen Fragen abzu-

---

66) Vgl. Delitzsch in Herzogs REncykl. XII, 298.

67) In vier Bänden. Gotha 1855—62. Zweite Aufl. revid. von E. Riehm 1867 ff.

68) Vgl. meine ausführliche Anzeige der Werke von Hitzig, Hupfeld, Delitzsch, Kamphausen in d. Jahrbb. f. d. Theol. (1863) VIII, 759—771.

69) Commentar über die Psalmen 1842—47; zweite Aufl. 1849—1852.

weichen; dann muss selbst die Autorität des N. T. schweigen. So redet Ps. 16 nicht von der Bewahrung im Tode sondern vor demselben; und das Subject von Ps. 22 ist nicht der Messias sondern der leidende Gerechte. Gleichwohl gilt ihm der Zweifel an der Richtigkeit der Ueberschriften als baarer Unglaube. Obgleich er viele Stellen mit richtigem Blicke erklärt, verfällt er, methodischer Zucht entwöhnt, oft genug in Willkühr; und dann muss sich Grammatik und Lexikon ihm beugen. Sonst schliesst er sich in grammatischen Dingen meist an Ewald an. Sein Mangel an geschichtlichem Sinn verleitet ihn, bei den messianisch gedeuteten Psalmen so viel als möglich den Maassstab correct-orthodoxer Christologie auzulegen. Werthvoll sind seine zahlreichen (meist erbaulichen) Auszüge aus Luther, Arnd, Amyraut u. A. Als wunderliche Idiosynkrasie zeichnet ihn die Hartnäckigkeit aus, mit welcher er fast in jedem Liede eine heilige Verszahl finden will[70]. Trotz allem religiösen Pathos leistet er endlich für ein wahrhaft theologisches Verständniss des israelitischen Glaubens- und Vorstellungskreises nur sehr wenig. — Rudolf Stier folgt in der Erklärung von „siebzig ausgewählten Psalmen" (1834. 36) seinen oben geschilderten hermeneutischen Grundsätzen nur zu sehr und verkümmert dadurch den Ertrag feinsinniger Beobachtungsgabe. — Ungleich höher als beide Leistungen steht die Psalmenauslegung von F. Delitzsch (1860. 62), noch bedeutender in der gedrängteren Ausarbeitung von 1867. Seine Achtung vor der strengen Methode zeigt sich überall und sucht nach Compromissen mit den für gläubig geltenden Ansichten. Höchst dankenswerth ist sein Bemühen, die Gestalt des masorethischen Textes genau zu ermitteln, und die wirklichen Fortschritte in der Erklärung, die er bietet, sind selbst von Hitzig anerkannt. Dieselben wären wohl grösser, wollte er dieselbe strenge Kritik, die er der wissenschaftlichen Tradition widmet, auch an der vulgär kirchlichen üben. Sein ernstes Bestreben, die Kluft zwischen beiden auszufüllen, würde ihm allein hohes Verdienst sichern, wenn er nur nicht zu häufig, gleich vielen Andern, dieselbe überspränge oder eine gar zu schwache Nothbrücke schlüge. Sein dichterisches und zugleich tief religiöses Gefühl böte einen trefflichen Führer zur Reproduction dieser Lyrik, wenn es ihn nur nicht zu oft aus dem Bereiche der israelitischen Welt emporhöbe; man vermisst oft die entsagende Hingebung an's Object. Gleichwohl scheint es hie und da, als ob die Methode ihm weniger eine Rüstung ist, welche die natürliche Kraft verdoppelt, als vielmehr eine zwingende Fessel, der sich die lebhafte Phantasie gern entwindet. Nicht ohne Erfolg strebt er nach feiner Akribie auf Grund selbständiger grammatischer Forschungen. Doch bemüht er sich vergebens, in der Uebersetzung den hebr. Worten genau zu folgen, und vermag es meist nur auf Kosten der Klarheit und des Wohllautes. Mit Vorliebe verwerthet er die Forschungen jüdischer Gelehrter, mit dem Wunsche, „die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fallen zu

---

70) Vgl. auch das Urtheil Hupfelds in der Vorrede zu Bd. I p. XII sqq.

sehen“ (Vorwort p. VI). Mit Befremden hört man ihn die tadeln, welche den Inhalt der Ueberschriften der Kritik unterziehen, während er selbst der Davidität eine so weite Fassung giebt, dass dieselbe die Leugnung davidischer Abfassung involvirt. In der Frage der Messianität verräth er die Eigenthümlichkeit seines theologischen Standpunctes, aber auch eine Ahnung ächt historischer Fassung — nur verleitet dies oft zu jenem trüben Schwanken, das wir auch im Beginn der Periode erblicken, da man Psalmen zugleich auf David und Christus deutete. In der Strophenzählung ist er der erste, welcher Sommer's Stichentheorie[71]) in einem grösseren Commentare durchführte. — Beim Rückblicke gewahren wir, dass zwischen den beiden Richtungen es sich hauptsächlich um die sog. Aechtheit der Ueberschriften sowie um die Messianität einzelner Psalmen handelt, wenn gleich auch hier in beiden Puncten die Härte des specifischen Gegensatzes in einen graduellen sich zu lösen beginnt. Die Auctorität der Tradition verliert dort an gesetzlicher Starrheit und hier erkennt man ihren relativen Werth an; dort hat thatsächlich die Norm des neutestamentlichen Psalmengebrauchs ihre zwingende Macht eingebüsst und hier würdigt man mehr den bedeutsamen Vollgehalt vieler Psalmen. Im kritischen Lager selbst schwebt noch der Kampf um die Gültigkeit umfassender historischer Deutung sowie um die Hypothese der makkab. Lieder. — Von katholischen Auslegern wären zu nennen Aigner (1805), Dursch (1843), der bes. die poetische Seite in's Auge fasste, P. Schegg und L. Reinke (1857), der die messian. Psalmen auslegte u. A.

Ueber das Wesen der hebräischen Poesie gab bereits Robert Lowth im Ganzen die richtigen Grundgedanken[72]): ihre poetische Eigenthümlichkeit ruhe in dem Parallelismus der Gedanken. Gleichwohl liess man nicht nach, nach einem eigentlichen Metrum zu suchen, als wenn eine Poesie ohne Metrum nicht denkbar sei. Man ging theils auf die arabische Metrik zurück (Jones), oder auch auf die syrische, selbst mit der Schöpfung einer neuen Punctation (Greve 1791 ff.), theils auf die Analogie der griech. und röm. Formen (Bellermann 1813, Saalschütz 1825). Die Sylbenzählung fand wenig Freunde (J. D. Michaelis, Leutwein 1775). Auch schloss man wohl aus dem Gesange auf feste Rhythmen. Die „Musik der Hebräer“ fand wenig kundige Bearbeiter (Pfeiffer 1779, Saalschütz 1829, Schneider 1834) bis auf die neueste Zeit[73]). Auf den Reim in der Volkspoesie machte Sommer aufmerksam[74]). Die ganze

71) Biblische Abhandlungen 1846. Darin der Aufsatz über „die alphabetischen Lieder“.

72) De sacra poesi Hebraeorum (vgl. oben Note 24). Einen guten Ueberblick über den Inhalt giebt de Wette in der Einl. zu seinem Commentar (ed. Baur) S. 32—38; noch besser Ed. Reuss in Herzogs Theol. Realencyklop. V, 598—608.

73) Vgl. den trefflichen Artikel von Leyrer in Herzogs REncykl. X, 123 bis 135 „Musik bei den Hebräern“.

74) Bibl. Abhandl. S. 85—92, wie schon Clericus gethan.

Eigenthümlichkeit der hebr. Poesie erschloss trefflich H. Ewald[75]). Ernst Meier lieferte eine ausführliche „Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer“ (Leipzig 1856) mit kühnem Grundriss und fleissiger Durchführung — freilich mehrfach auf sehr streitigen kritischen Fundamenten.

Auch beim Buche Hiob concentirte man anfangs alle Mühe auf die Uebersetzung, welche durch Anmerkungen nur eine dürftige Erläuterung erhielt, die mehr antiquarisch als theologisch und philologisch war. Doch strebte man weniger nach Treue des Ausdrucks, als darnach, „die Kraft“ des Originals mit alterthümlicher Färbung zu erreichen. Dahin gehören die Versuche von Eckermann (1778), Hufnagel (1781), Block (1804), Stuhlmann (1804), Gaab (1809), Schärer (1818), Böckel (1821. 30), Melsheimer (1823), — in hervorragender Weise von Eichhorn (1800) Alter, Zweck und planvolle Anlage des Buches erörterten K. D. Ilgen[76]), Bernstein[77]), Bellermann (1815) in fördernder Weise, wenn gleich die Ansicht noch dominirte, dass es aus mosaischer oder gar vormosaischer Zeit herrühre. Den Commentar von J. A. Schultens (1737) edirte Vogel von Neuem (1773); werthvolle Beiträge zur philolog. Erklärung lieferten Reiske (1779) und Schnurrer (1781) im Geiste von Schultens. In der neueren Zeit, auf dem Grunde der fortgeschrittenen Philologie, tritt der Commentar von Umbreit (1824; 2. Aufl. 1832) bedeutsam hervor, der zugleich die hohe Poesie des Buches und seine wunderbare Dialectik nachzuempfinden und nachzudenken vermochte. In fast noch höherem Grade gilt dies von H. Ewald, dessen Erklärung des Hiob wohl zu den gelungensten exeget. Arbeiten dieses Gelehrten zu zählen ist (1836. 51). Tüchtige Methode und gesunde Akribie im Einzelnen macht Hirzel's Commentar zu einem rechten Handbuche für Studirende (1839), das durch die Ausgabe v. Olshausen (1852) an wissenschaftlichem Werthe bedeutend gewonnen hat. Nicht ohne Verdienste ist die gründliche, in den Gedankenzusammenhang eingehende Arbeit von August Hahn (1850), wird aber von Const. Schlottmann (1851) übertroffen, der die weiten Zusammenhänge der Grundgedanken des Buchs mit den vorderasiatischen, selbst mit indischen Vorstellungskreisen mit Geschmack und Gelehrsamkeit ins Licht rückt. Recht tüchtig und durch neue Aufklärungen über viele antiquarischen Puncte wesentlich fördernd ist die Auslegung von Delitzsch (Leipzig 1864)[78]). Wenig selbständig ist Heiligstadt (1847), an Rosenmüller stark erinnernd, und ebenso lehnen sich an die christlichen Ausleger die jüdischen an, wie

---

75) Allgemeines über die hebr. Poesie und über das Psalmbuch. Gött. 1839. Zweite Auflage 1866.

76) Jobi antiquissimi carm. hebr. natura atque virtutes. Lips. 1789.

77) In Keil's und Tzschirner's Analecten f. d. Stud. d. Theol. Leipzig 1813, 1—137.

78) Vgl. die milde und treffliche Recension von Ed. Riehm, in der Zeitschrift f. Luther. Theol. und Kirche 1866 II, 287—317.

Blumenfeld (hebr. 1826), Arnheim (1836), Löwenthal (1846). Mehr practisch und populär, aber in dieser Richtung recht verdienstlich ist die Auslegung von Vaihinger (1845), der die späteren ähnl. Arbeiten von Spiess (1852), Hosse (1849), Diedrich (1858), Berkholz (1859) übertrifft. — Uebersetzungen lieferten Köster (1831, gleichfalls um den Strophenbau zu erörtern), Stickel (1842) voll künstlerischen Feinsinnes, Ebrard (1858), der wie Hosse den fünffüssigen Jambus wählte; ins Französische übertrug das Buch Ernst Renan (1859). — Unter den Katholiken verdient die Auslegung von Welte (1849) Erwähnung, von englischen Gelehrten die des tüchtigen Hebraisten Samuel Lee (1837) und des A. B. (nicht Samuel) Davidson (1862). — Unser Buch ist fast das einzige, bei welchem die Differenzen sich nicht nach den theologischen Hauptrichtungen gruppiren, höchstens dass die der „gläubigen" Richtung angehörigen Exegeten das Buch ins salomonische Zeitalter verlegen (Ebrard's Parteinahme für Moses als Verf. steht vereinzelt, ebenso die Ansicht von Bunsen, dass Baruch es geschrieben habe), die mehr kritische dagegen ins 7. Jahrh., seltner ins Exil. Niemand vertheidigt mehr die völlige Thatsächlichkeit der Reden, nur über das Maass von Thatsache, Sage und Dichtung im Prologe variiren die Ansichten. Die Aechtheit der Reden des Elihu bestreitet Delitzsch wie Ewald. Auch die Auffassung der berühmten Stelle 19, 25 ff. (über welche Henke 1783, Kosegarten 1815, Stickel 1832 Monographieen lieferten) trennt sich nicht nach den üblichen Lagern: Ewald findet mit aller Entschiedenheit in ihr den Gedanken an Unsterblichkeit, Andre wenigstens Ahnungen derselben, Niemand sieht in ihr mehr einen locus classicus für die Auferstehungslehre; aber selbst Hävernick[79]) findet in ihr keinen Gedanken an Unsterblichkeit und Auferstehung. Hinsichtlich der Form weiss man nicht recht, ob man das Buch für eine Tragödie oder für dramatisches Lehrgedicht oder für eine Commedia divina erklären soll. —

Die Proverbien fanden weniger Bearbeiter, als die moralisirende Neigung des älteren Rationalismus erwarten liesse. Mehr im älteren Geiste ist die Auslegung Kleukers gehalten (über die drei Salomon. Schriften 1777 — 85, 3 Bände); einen Fortschritt zeigt Döderlein, bes. in der Uebersetzung[80]), nicht minder C. Ludwig Ziegler (1791); die philol. Seite tritt mehr hervor in den Anmerkungen von Muntinghe (3 Bdchen., 2 bes. v. Scholl. Fkf. a. M. 1800 — 1802). Dürftiger ist Dahler's Versuch (Strasburg 1810), welcher indess auch die Abweichungen der LXX benutzt: über diese lieferten tüchtige Studien Jäger[81]) und Schleusner[82]). Ungleich bedeutender und gründlicher war die Er-

79) Vorlesungen über bibl. Theol. d. A. T. hgg. v. Hahn 1848. Beilage III. S. 203—208.

80) Die Sprüche Salomo's neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen von Joh. Chr. Döderlein. Nürnberg 1778; dann 1782 und 86.

81) Observationes in proverbb. Salom. versionis Alexandr. 1786.

82) Opuscula critica ad vers. graecas V. T. pertinentia. Lips. 1812. S. 260 ff.

klärung der Sprüche von Umbreit (1826) und die von Ewald, weniger die von Gramberg (1828) und Löwenstein (1838). Mehr practische Gesichtspuncte verfolgte R. Stier (1849. 50). Die bisherigen Leistungen übertrafen indess die Arbeiten von Bertheau (1847) und von Hitzig (1858), der sich um die kritische Herstellung des Textes wesentliche Verdienste erwarb. So auch Lagarde in der „Zweiten Uebersetzung der Proverb." — Den Koheleth übersetzten und erklärten Döderlein (1784. 92) und Nachtigall (1798). Dieser stellte das Buch unter den Gesichtspunct der Fragmentenhypothese, und erblickte darin Wechselchöre und Wettgesänge, die ein Sammler später zusammenstellte. Tiefer greift die Jugendarbeit Umbreits [83]), der auch die Einheit des Buches überzeugend nachwies. Exegetisch-kritische Beiträge gab H. Middeldorpf (1811). Die Erklärung von Kaiser (1823) übertrafen weit an philologischer Gründlichkeit die von Knobel (1836), von Ewald (1839) und von Hitzig (1847). Das theologische Element, zum Theil mit einseitiger Apologie, tritt weniger hervor bei Elster (1855), als in den Bearbeitungen von Hengstenberg (1859) und von A. Hahn (1860). Manches Gute findet sich bei P. Kleinert „der Prediger Salomo" 1864 in 4. (Programm.) Die Ansicht von Grotius und Herm. v. d. Hardt, dass die Einführung Salomo's nur schriftstellerische Einkleidung sei, gelangte so entschieden zur Geltung, dass die ältere Meinung, Salomo sei der Verfasser, nur ganz vereinzelte Vertreter fand in Aug. Hahn, Ed. Böhl, den Katholiken Welte und L. v. Essen. (Vgl. Bleek, Einl. ins A. T. S. 642.) Nach manchem Schwanken erkannte man, dass in dem Buche weder eine Fülle positiver Wahrheit noch glaubensloser Epikureismus gegeben sei: vielmehr spricht sich der starke Hiatus aus zwischen dem Postulate der göttlichen Vollkommenheit und der Erfahrung der völligen Nichtigkeit aller Dinge, ohne eine Versöhnung zu finden.

Bei der Erklärung des Hohen Liedes macht die Schrift von Herder Epoche [84]). Mit seinem dichterischen Sinn zeigt er die ächte und zarte Poesie dieser Minnelieder und bringt dadurch die früher verpönte und verdammte erotische Deutung (Theodor v. Mopsuestia, Castellio) zur Herrschaft. Er fasst das Buch als eine Sammlung verschiedener Lieder. In ähnlicher Weise bearbeiteten es K. W. Justi (Blumen althebr. Dichtkunst. Giessen 1809. I, 237 ff.), schwächer ist G. Th. Steger (Kiel 1811). Leonhard Hug versuchte noch eine allegorische Deutung (Freiburg 1813. 15), nach welcher das Zehnstämmereich (die Hirtin)

---

83) Kohelet, des weisen Königs Seelenkampf oder über das höchste Gut. Gotha 1818.

84) Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. Nebst 44 alten Minneliedern. Leipzig, Weygand. 1778. 8. In der neuesten Ausgabe der sämmtl. Werke Herders (Stuttg. 1852) III, 1—125. — Diese Fassung führte noch präciser aus Stäudlin in Paulus, Memorabilien II, 178 ff. J. D Michaelis schloss es von s Bibelübersetzung aus; er brachte zuerst gewichtige Gründe gegen die alleg. Fassung vor in s. Noten zu Lowth, de sacra poesi Hebr. p. 603 ff. Uebrigens streitet schon Lowth gegen die Fassung als Drama.

seine Sehnsucht nach Hiskias (dem Könige Salomo) in dichterischer Hülle kundgiebt. Die philologische Seite, welche bekanntlich bedeutende Schwierigkeiten darbietet, fassten mehr ins Auge Kaiser (1825), Döpke (1829), aber ungleich tüchtiger Umbreit (1826), Ewald (1825), Magnus (der zugleich die reichsten Parallelen aus arab. und pers. Dichtern lieferte, aber dafür in der Zerstückelung des Buches sehr weit ging) und vor Allem Hitzig (1855). Die erotische Deutung suchte religiös zu vertiefen F. Delitzsch (1852), freilich nicht, ohne zugleich ihr „das (kirchliche) Mysterium der Ehe" unterzulegen: dagegen verwarfen dieselbe, um entweder die Liebe Jahve's zu seinem Volke oder die Christi zu der neuen Gemeinde allegorisch dargestellt zu sehen, Aug. Hahn 1852 (der zugleich den Segen Noahs und Ps. 45 als Leitfäden benutzte), Hengstenberg (1853) u. A. Die Herder'sche Meinung, es sei ein Liederkranz, fand jedoch, da nach und nach die Zeitströmung die Einheitsidee in der Compositionsfrage stark begünstigte, starke Gegner, als deren Vorläufer Ammon[85]) zu betrachten ist. Die ältere Ansicht, es sei dramatischer Natur, gewann in Umbreit, Ewald, Delitzsch, Hitzig, Ferd. Friedrich (1862) u. A. beredte Vertheidiger, wenn gleich die Vertheilung in scenische Gruppen überaus verschieden ausfiel. Wenige gingen so weit, um in ihm ein zur Aufführung bestimmtes Volksdrama (Ewald) oder ein „Dramation" (Friedrich) oder ein Singspiel (Böttcher) zu erblicken. Die metrische Form des Buches suchten besonders zu ermitteln Ernst Meier (1854) und Ferd. Friedrich (1855 in einer Dissert.); eine förmliche musikalische Behandlung nöthigte ihm C. G. Anton auf (Viteb. et Lips. 1800). — Eine gute lat. Uebersetzung der salom. Schriften lieferte J. F. Schelling (Stuttgardiae 1806). —

d. ***Die apokryphischen Bücher des A. T.*** beschäftigten die exegetischen Forscher ungleich mehr als früher. Waren auch die neuen Ausgaben von K. Wilson (1801 with critical observations) und von Chr. W. Augusti (Lips. 1804) noch mangelhaft, so genügte die von Apel (Lips. 1837), vollends die von Tischendorf (in seiner ed. der LXX) den kritischen Anforderungen in höherem Grade, wenn gleich erst die genauere Exegese zeigt, wie viel hier noch zu thun übrig ist. Eine Uebertragung der BB. ins Hebr. versuchte Th. Fränkel (Leipzig 1830). Nur Anfänge eines wirklichen Verständnisses zeigte der Commentar von Rich. Arnold (zuerst 1744 — 52. 3 pp.; dann öfter, auch 1822 in 4), die Auslegung, welche als Fortsetzung des Hezel'schen Bibelwerkes erschien (Lemgo 1800. 2. 2 Theile), und das Hauptbuch von J. F. Gaab (Tüb. 1818. 19), wenn gleich das letztere (Sap. Sir. Macc.) die philologische Seite mit Erfolg ins Auge fasste. — Besseres ward im Einzelnen geleistet. J. D. Michaelis erläuterte das erste Buch der ***Makkab.*** (Frankf. 1778. 4), Hasse das zweite (Jena 1786. 8); für das Buch ***Tobit*** lieferte recht tüchtige Studien K. D. Ilgen (Jena 1800 in 8). Zum Buche der ***Weisheit*** erschienen Beiträge von J. M. Faber (1776 — 88 in 4), von J.

---

85) Salomo's verschmähte Liebe oder die belohnte Treue. Leipzig 1790 in 8.

Wallenius (schwedisch und deutsch: Greifswald 1786 in 4), werthvollere von J. K. Thilo (Halis 1825 in 4). Die Erläuterungen von J. G. Hasse (Jena 1785) verschwinden hinter dem gründlichen Commentar von J. Ph. Bauermeister (Göttiug. 1828), den wiederum der von Willibald Grimm (1837) völlig in Schatten stellt. — Den Text des Siraciden gab mit Erläuterungen J. W. Linde (Danzig 1795) heraus; mit jüdischer Version und hebr. Commentar erschien derselbe zu Wien 1814. Die Erklärung von J. Onymus (Würzburg 1788) übertraf weit der tüchtige Commentar von K. G. Bretschneider (Regensb. 1806). Zum exeget. Verständniss des Buches *Judith* trugen endlich die von Volkmar[86]) angestellten und durch ihn angeregten Forschungen (von Lipsius, Hilgenfeld u. A.) sehr wesentlich bei. Einen ausgezeichneten Commentar über sämmtliche Apokryphen des A. B., der den Erfordernissen der fortgeschrittenen Exegese in einem seltenen Grade entspricht, verfassten O. Fridolin Fritzsche und Willibald Grimm[87]), während der seit 1851 ausgebrochene Apokryphenstreit das Verständniss eher verwirrte als förderte. — Die neue histor. Betrachtungsweise der Schrift musste indess bald lehren, dass diese „Apokryphen" nur einen Bruchtheil einer umfassenden Literatur repräsentirten, die das spätere Judenthum erzeugt hat. Die übrigen Reste derselben („Pseudepigraphen") traten nach und nach ans Licht und erregten den Forschungseifer der Gelehrten. Aus dem Kanon der abessynischen Kirche edirte (äthiopisch mit englischer Uebersetzung) das am Ende des vor. Jahrh. entdeckte Buch ***Henoch*** Richard Lawrence (Oxford 1821. 33 in 8), deutsch mit nützlichen Erläuterungen A. G. Hoffmann (Jena 1833. 38). Eine ächt wissenschaftliche Ausgabe des Textes (nach 5 Handschriften Lipsiae 1851), dann eine vorzügliche Uebersetzung mit lichtvollen gründlichen Anmerkungen verdanken wir jedoch erst August Dillmann (Leipzig 1853), welcher auch aus jenem Kanon „das Adamsbuch" und „das Buch der Jubiläen" in deutscher Uebersetzung mittheilte [88]). Eine lebhafte Discussion entstand über die Zeit seiner Entstehung und über seine Integrität, ob es circa 110 v. Chr. oder nach Chr. geschrieben sei und dgl. — Unter den andern Pseudepigraphen fand die meiste Beachtung die (lateinische) Apokalypse des Esra (oder 4 Esrabuch — äthiopisch edirt v. Rich. Lawrence), mit genauem Commentar von F. Volkmar (Tüb. 1863), neben welchem sich Ewald, Hilgenfeld u. A. um die kritische Herstellung des Textes und Erläuterung der schwierigsten Stellen sehr wesentliche Verdienste erwarben. Die Einen setzen sie 30 v. Chr., die Mehrzahl in die Zeit Nerva's. Eine (vielfach mangelhafte) Ausgabe der prophetae veteres pseudepigraphi besitzen wir von A. F. Gfrörer (Stuttg. 1840). Die von Ceriani aufgefundene assumtio Mosis fand die kundigste textkrit. Be-

86) Handbuch der Einl. in die Apokryphen. I, 1. Tüb. 1860.

87) Kurzgefasstes exeget. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. Leipzig 1852 ff.

88) Vgl. Ewalds Jahrbb. d. bibl. Wissenschaft. II, 230—56; III, 1—96; V, 1—144.

arbeitung seitens Mor. Schmidt und Adalb. Merx[89]). Wie der zum Theil hierhin gehörige Inhalt der apocalypses graecae von C. Tischendorf (Lips. 1866) zeigt, scheint indess eine Gesammtausgabe aller dieser nachkanonischen Erzeugnisse des Judenthums, so sehr sie Bedürfniss ist, noch nicht an der Zeit zu sein.

3. Schluss. So zeigt die Geschichte der Exegese in den letzten hundert Jahren einen so gründlichen Regenerationsprocess, wie ihn die christliche Kirche bis dahin noch nicht erlebt hatte. Als die dogmatischen Fesseln gefallen waren, richtete die Bibelforschung ihr Auge vorzüglich auf die klarere Einsicht in alles Natürliche und Menschliche, auf Geschichte, Volkssitte und Gebräuche. Der kirchlichen Norm ledig gefiel sich anfangs das subjective Belieben oft in phantastischen Sprüngen; aber die Nachwirkung der früheren Anschauung gewahren wir deutlich darin, dass man den Schriftinhalt mit dem völlig umgestalteten relig. Bewusstsein in Einklang erhalten und die Hoheit der Schrift unter ganz neuen Normen (meist ästhetischer, weniger moralischer Art) darlegen will. Sobald aber die Reaction zur Ruhe gekommen, besinnt sich die Forschung auf ihre Pflicht historischer Objectivität; die Schrift soll ihren Inhalt treu wahren trotz allen subjectiven Meinungen des Auslegers — eine Neugeburt des Grundsatzes, dass die Schrift sich selbst auslege. Alle besseren Leistungen seit den letzten vierzig Jahren bekunden deutlich eine wachsende Uebereinstimmung, hervorgerufen durch die Macht der gründlichen philologisch-historischen Methode. Eine weitere Einsicht fordert die Fähigkeit, den ewigen Gehalt der Urkunden, besonders nach seiner religiösen Seite, voll zu würdigen, um ihn getreu verstehen und reproduciren zu können. Nicht nur der Geist des Alterthums im Allgemeinen, sondern vorzüglich auch der des israelitischen, gewähre allein die richtige Beleuchtung. Diese Erkenntniss zeigt sich allerseits in der Richtung, das biblisch-theologische (oder das wahrhaft religionsgeschichtliche) Element in der Exegese zu seinem vollen Rechte kommen zu lassen; das rechte Maass für die Grösse des israelitischen Alterthums giebt aber allein die absolute Religion, das Christenthum. Dadurch verlieren die Gegensätze ihren herben ausschliessenden Character und werden aus specifischen zu mehr graduellen Differenzen, wenn gleich die Einen mehr den Nachdruck auf die Wahrheit, die andern mehr auf die Eigenthümlichkeit des A. T. legen. Die Hauptverschiedenheit liegt mithin in der Bestimmung jenes Maasses oder in der Grundanschauung vom Wesen des Alten Bundes in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, deren Betrachtung unsre fernere Aufgabe sein muss. —

---

89) S. Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. Halle 1868. I, 2 S. 111—152.

B. Die Religion des Alten Bundes.

§ 64.

Vorbemerkung.

Der mächtige Umschwung, welchen auch (sammt der ganzen Theologie) die theologische Auffassung des A. T. in unserm Zeitraume erfährt, wird am besten zur Anschauung kommen, wenn wir zuerst die verschiedenen Hauptströmungen, Richtungen und treibenden Grundideen in ihrem Nach- und Nebeneinander behandeln, — alsdann die zusammenfassenden Darstellungen der Religion (oder der bibl. Theologie) des A. T. in einer neuen Disciplin betrachten, — endlich die mannigfache Auffassung der Hauptepochen der israelit. Religion, wie sie sich im Einzelnen geschichtlich wandelt, andeutend verfolgen.

I. Die Hauptrichtungen in der theol. Auffassung des A. T.

§ 65.

Der deutsche Rationalismus.

Der engliche Deismus zerbrach wohl die Anschauungsformen der bisherigen Tradition, die in ihrem Intellectualismus die wesentliche Identität beider Testamente annahm, vermochte aber wenig Neues an die Stelle zu setzen. Vielmehr reizte er durch seine starke Beimischung von Naturalismus sowie durch seine Angriffe gegen die Offenbarungsidee überhaupt die Theologen zum Widerspruche und lehrte sie eingehende Polemik. Die Apologeten der Bibel, selbst beherrscht von dem Culturgeiste der Zeit, gaben viele Prämissen der Gegner zu, ohne jedoch manche wesentliche Anschauungen der kirchlichen Tradition ganz abzuwerfen. Dieser deistisch gefärbte Apologetismus ist es, der, dem Boden Englands entsprossen, in Deutschland zündet. Zugestehend, dass die Bibel nicht dogmatistisch, sondern natürlich und menschlich betrachtet werden müsse, erheben die deutschen Theologen (wie J. D. Michaelis und Jerusalem) energischen Widerspruch gegen jenen Naturalismus der Morgan, Bolingbroke, Hume, sowie der Bayle, Voltaire, Rousseau, den der Wolfenbüttler Fragmentist, wenn auch mehr fragend, auf deutschem Boden einzubürgern sucht. Man

würdige, so sagt man, nur unbefangen die alterthümliche Sprache, die morgenländische Vorstellungsart. Die herrschende Ansicht, dass Israel sammt seiner ganzen religiösen Cultur der Kindheitsperiode der Menschheit angehöre, lässt zwar Vieles entschuldigen, ermöglicht es, mit dem Begriffe der Erziehung den der Offenbarung festzuhalten, bereitet die ächt historische Betrachtungsweise vor, — öffnet aber auch jener negirenden Anschauung Thür und Thor, welche das A. T. dem Christenthum schroff gegenüberstellt und die Religion Israels auf das Niveau andrer vorchristlicher Glaubensweisen herabdrückt. Nach und nach verliert der Offenbarungsbegriff seinen höheren Inhalt und die Wunder werden zu rein natürlichen Vorgängen, die nur der orientalische Sinn so wunderlich reflectirte. — In Herder vollzieht sich mit tiefer Originalität der Uebergang von der lebhaftesten Apologetik zu einen thetischen Rationalismus voll fruchtbarer Keime, von denen indess grade der bessere Theil noch lange eine Saat für die Zukunft bleibt. Auch er sieht in Israel das Kind, dessen ächte Natur aber Recht behält gegenüber aller falschen modernen Cultur, ein Kind, das die Gottessprache dieser Natur redete und das am besten »den Vater verstand«. Selbst Eichhorn steht noch auf dieser Grenze; noch wirken apologetische Gesichtspuncte leise mit; Israel hat einen weltgeschichtlichen Beruf. Aber die Offenbarungsidee entgleitet als leer gewordene Hülse seinen Händen: die Religion Israels ist fast ausschliesslich Erzeugniss eines Volkes, das sich langsam aus culturlosem Kindheitszustande emporrang; sein Hauptkleinod, der Monotheismus, verliert schon an der Reinheit, Geistigkeit und ethischen Kraft, welche ihm jene Apologeten entschieden vindicirten; die Fäden, welche das A. T. mit dem Glauben und Leben der Kirche verknüpften, reissen mehr und mehr und bannen es in die kühle Sphäre rein wissenschaftlicher Betrachtung. Dieser Prozess vollendet sich in dem reinen Rationalismus (der Lorenz Bauer, Hezel, Vater u. A.), der in dem naturalistisch durchzogenen Deismus einen Gegner nicht mehr erkennt, der im A. T. nur die Sprache der Dichtung oder der Priesterklugheit vernimmt und dem die absolute Grösse des A. Bundes unter den vorchristlichen Religionen immer zweifelhafter wird.

Erläuterungen.

1. Der Deismus und sein Gegensatz. Der englische Deismus, als popularkritische Gesammtrichtung gefasst, löste die alte Anschauung, welche in der wesentlichen Identität der Testamente ihr Axiom sah, dadurch auf, dass er an die Lehren und Geschichten den christlichen Maasstab in aller Strenge anlegte und durch natürliche Auslegung jeder Harmonistik zuvorkam. Jene Kritik ergab, dass dem A. T. die wesentl. Eigenschaften der Offenbarung mangelten, und diese Exegese zeigte, dass viele, ja die meisten Weissagungen nicht nur kein reines Christusbild sondern kaum die Vorstellung vom Messias lieferten. Man wollte zwischen den bibl. Geschichten des A. T. und vielen Legenden grosse Aehnlichkeit entdecken, und der alten Heiligschätzung der Personen des A. T. ward mit einer Beurtheilung geantwortet, welche die Schattenseiten scharf wahrnehmen liess [1]). Dass solche Negationen kaum zu den Vorarbeiten eines besseren Neubaues ausreichten, zeugt von dem grossem Mangel an ächt wissenschaftlicher Kraft und an gesundem Erkenntnisstriebe, der jenen Bewegungen zu Grunde lag. Die gleichen Einwürfe nahm der französische Deismus auf, um neben Spott und Hohn das naturalistische Element stärker hervorzukehren. Unter Naturalismus verstehen wir diejenige Anwendung einer (roh empirischen) Weltansicht auf religiöse Erscheinungen und Thatsachen, welche in erster Linie jedwede Mitthätigkeit der Gottheit (in jeder Form), in zweiter Linie das wirksame Walten hochbegabter Menschen, als ethisch-religiöser Heroen, principiell leugnet. — Die Theologen Englands wehrten sich gegen diesen Sturm, der wesentlich von der Laienwelt ausging, zumal ihnen noch der Offenbarungscharacter der Bibel identisch war mit ihrer Hochschä'zung und Bedeutung als christlicher Erkenntnissquelle und als Erbauungsbuch. Das Gefühl aber, der Polemik nicht gewachsen zu sein, greift in dem Maasse um sich, als man den Einfluss einer neuen, den bisher geltenden religiösen Axiomen abgewandten Cultur verspürt; Manche rathen deshalb von jeder Bibelforschung ab [2]). Gingen wenige Apologeten so weit wie Middleton [3]), so gaben sie doch in ihrer Vertheidigung viele Prämissen zu,

1) Eine verhältnissmässig gedrungene Darstellung (deren Kritik noch ganz orthodox ist) giebt M. Pfaff in s. Akadem. Reden über den Entwurf der theol. anti-deisticae. Fcf. 1759 in 4.

2) So das vielgelesene Buch von Dr. Francis Hare (zuletzt Bischof von Chichester): The difficulties and discouragements, which attend the study of the scriptures in the way of private judgment. London 1714.

3) — Der in seinem Briefe an Waterland (London 1731. 8) viele Ansichten Tindals billigte, z. B. die allegor. Erklärung des Sündenfalls, da Moses Vieles in Hieroglyphen vorgefunden oder geschrieben habe; dass die Beschneidung von den Aegyptern datire und so wenig göttlicher Befehl sei wie die ganze Gesetzgebung und Aehnliches.

welche die alte Anschauung principiell und exegetisch beseitigen (Warburton), sobald es nur gelang, dem A. T. den Character einer Offenbarungsurkunde, den Erzählungen Facticität, dem göttlichen Wirken ein wunderthätiges Eingreifen (wie beschränkt auch immer) zu vindiciren.

Die deistische Anschauung vom A. T. musste, seit dem Beginn der Periode durch Uebersetzungen der englischen Werke, wie durch die apologetischen Schriften selbst mehr und mehr bekannt geworden, unter der veränderten Strömung des Zeitgeistes, der das Natürliche, Menschliche, ja das Profane immer mehr zu betonen begann, stets stärkeren Einfluss gewinnen. Doch erst die Wolfenbüttler Fragmente (von Samuel Reimarus)[4]) bekunden, dass jene Anschauung auch auf deutschem Boden Terrain zu gewinnen sucht. Das dritte Fragment will nachweisen, dass eine Masse von 3 Millionen Israeliten sammt aller Bagage unmöglich in einer Nacht den Meerbusen hätten überschreiten können. Das 4. will beweisen, die Bücher des A. T. seien nicht geschrieben, um eine Religion zu offenbaren, auf dem Axiom fussend, jede wahre Rel. müsse den Glauben an eine zukünftige Vergeltung einprägen. Die ähnliche Abh. bei Schmidt fordert, dass eine geoffenbarte Rel. einen reinen und vollständigen Lehrbegriff bringe, aber ohne alle Cermonien. So dient als Kriterium ein rein intellectualistischer Offenbarungsbegriff sammt willkührlichen Prämissen, und der Tadel Eichhorns hat Recht: „Niemand sollte sich ein Ideal vom A. T. entwerfen und dann zürnen, dass er es nicht realisirt findet“. Auch an den Trägern der Offbrg vermisst Reimarus die rechten Kennzeichen: die Propheten hätten förmlichen Unterricht geben und sich nicht um Politik kümmern sollen. Die Personen des A. T. sollen tadellose Heilige gewesen sein — „und da er diesen Traum nicht verwirklicht findet, haut er sie in Stücken“ (Eichhorn)[5]). Bei den Wunderberichten schmilzt er talmudische Deutungen mit den bibl. Erzählungen zusammen, um dann auf Betrug zu erkennen. — Fassen wir

---

4) Theilweise von Lessing 1777 edirt. Ausserdem: Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttel'schen Fragmentisten. Ein Nachlass von G. E. Lessing hgg. von L. A. E. Schmidt (nach Meusel, das gelehrte Deutschland VI, 363, pseudonym für Andreas Riem) 1787 in 8. 410. Hierüber eine vielfach treffende Recension in Eichhorn's Allg. Bibl. d. bibl. Lit. I. Ausführliche Auszüge aus dem ganzen Werke gab David Fr. Strauss, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig 1862. Einen Abdruck des Werkes begann Dr. W. Klose in d. Zeitschrift f. histor. Theologie 1850 ff. Hierhin gehören vorzüglich XXI, 513—578 (Patriarchenzeit); XXII, 380—494 (mosaische Zeit), Abschnitte einer späteren Bearbeitung des Werkes, als derjenigen, aus der Lessing und Schmidt schöpften.

5) „Man glaubt einen der alten Gnostiker, einen Marcion oder Faustus den Manichäer sprechen zu hören.“ So urtheilt selbst Strauss a. a. O. S. 67.

die Grundzüge dieser Ansicht kurz zusammen, so sind es folgende. „Das A. T. will keine Offenbarung geben: es ist vielfach allegorisch zu verstehen. Das Volk Israel war noch sehr roh, der Leitung der schlauen Priester widerwillig sich beugend. Jehova galt nur als Landesschutzgott, nicht als der schlechthin Einzige sondern nur als der Mächtigste von den Göttern. Die Unsterblichkeitslehre war noch völlig unbekannt; der Opferdienst ist Zeichen roher Unkultur; die Propheten erhoffen ein jüdisches Messiasbild mit sinnlicher Herrlichkeit. Den reinen Monotheismus vermochte das Volk erst im Exil durch Bekanntschaft mit dem Parsismus zu erringen. — Die Theologen verhielten sich hiegegen anfangs stark abwehrend[6]), während sie in der herrschenden Ansicht, die Offb. bestehe lediglich in der Mittheilung einer Anzahl heilsamer relig. Wahrheiten, ihren engen Zusammenhang mit der alten Orthodoxie wie mit den Prämissen des Deismus verrathen.

2. Der apologetische Rationalismus. Leitete Romanus Teller, obgleich selbst strenger Supranaturalist, durch sein grosses „engliches Bibelwerk" (s. oben S. 637) jene Anschauungen der englischen Apologeten mit ihren halben Zugeständnissen und Compromissen auf deutschen Boden über, so entwickelten sie sich selbständiger bei J. D. Michaelis und K. W. Jerusalem — beide direct in ihrer ganzen Bildung von englischen Einflüssen stark durchdrungen, beide überall zugleich vertheidigend und vermittelnd, der letztere mehr den Ueberblick wahrend und mit fast grösserer Wirkung auf die theol. Anschauung selbst als jener[7]). Entsprangen die Angriffe meist aus den Maasstäben theils christlicher Vollkommenheit theils philosophischer (metaphysischer Klarheit und moralischer Begriffsreinheit) Cultur, so werden beide zurückgewiesen als unberechtigt. Das A. T. rede ja die „Sprache" des Alterthums und des Orients und diese sei nicht philosophisch: sie müsse man in ihrer Eigenthümlichkeit verstehen und könne dann erst den Inhalt würdigen[8]). Aber mit der Sprache aufs engste verflochten zeigt sich

---

6) Döderlein, Fragmente und Antifragmente. Nürnberg 1780. 2 Thle., Hufnagel in den Blättern „für christliche Aufklärung und Menschenwohl". Erlangen 1787 ff.

7) Dahin gehört vorzüglich der zweite Theil (in 2 Bänden) seiner „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" (Braunschweig 1779. 80), sowie „Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie". 1762. J. weilte mehrere Jahre in England und hatte sich bereits entschlossen, immer dort zu bleiben; 1740 reiste er nach Deutschland nur zurück, um einige Familienangelegenheiten zu ordnen, wo ihn der Ruf des Herzogs von Braunschweig als Hofprediger und Prinzenerzieher dauernd fesselte.

8) Sehr ausführlich bespricht diesen Punct Gottfried Less, Ueber die Religion. Zweite Aufl. 1786. I, 288 ff; und Vermischte Schriften I, Abh. 4. — Daher giebt er (296 ff.) die Regeln: Man muss die Geschichtserzählungen des A. T. nicht als Prosa, sondern als Poesie auslegen, — jede ausserordentliche oder wundervoll klingende Erzählung muss tropisch und figürlich verstanden werden, wenn nicht überwiegende Gründe das Gegentheil fordern, —

bald eine völlig andre Art des Anschauens und Empfindens, ja ein ganzer Kreis von Vorstellungen, der immer grösser wird und für dessen Besonderheit Anerkennung gefordert wird. Gleichwohl sollte man diese „Sprache" nur für die lose Hülle halten, in welcher der göttliche Offenbarungsinhalt ungefärdet ruht. Diese Trennung beherrscht die ganze Apologie. Aber zugleich rückt die alterthümliche Form das A. T. in „graue Ferne"; Semler's Auslassungen gehen wesentlich dahin, im A. T. eine Sammlung von documentis antiquissimis zu finden. Jerusalem gewahrt überall einzelne „Originalurkunden" (die apologetische Wurzel der Fragmentenhypothese), von Zeitgenossen verfasst — aber darum eben so viele historisch glaubwürdige Zeugen für den Inhalt. Es sei die Absicht der Bibel, zugleich ein Religionssystem zu geben und eine Religionsgeschichte: die scheinbaren Unvollkommenheiten gehören nur der Historie an; der Ausdruck der Lehren ist freilich nicht abstract, wohl aber klar und verständlich, weil sinnlich. Und diese sinnliche Sprache, diese Vorstellungsart „voll Leidenschaft und Empfindung", lehrte Herder, ist die richtige Ursprache der Menschheit, ist der Born, aus dem alle Cultur sich verjüngen muss — und (völlig im Einklang mit der Sturm- und Drangperiode) solche Natur stehe weit erhaben über jeder abstracten Bildung.

3. Der reine Rationalismus. Diese Bewegung musste dahin führen, alle Spuren supranaturalistischer Auffassung abzustreifen und eine Anschauung zu zeitigen, welche der altorthodoxen grade entgegengesetzt war. Erstens gewöhnte man sich, den eigentlichen Schlüssel zum A. T. viel weniger in der Erkenntniss der Ideen in ihrem Zusammenhange mit dem Christenthume zu finden, sondern weit mehr in dem Verständniss des Geistes des Alterthums und des Orients. Was unserm Bewusstsein recht fremdartig erschien, war gewiss, so schloss man, der genuine Sinn des A. T.; die rückläufige Bewegung endigte damit, in allen Vorstellungen des A. T. das grade Gegentheil zum heutigen rel. Glauben wahrzunehmen — eine Verirrung, welche nicht, wie beim Deismus, in einer Feindseligkeit gegen kirchliche Tradition oder gar gegen Religion überhaupt ihre Wurzeln hatte, sondern in dem treuen Streben, das wirklich Eigenthümliche des A. T., mithin das Unterscheidende vom N. T. wie vom modernen relig. Bewusstsein, genau zu erfassen. Die Zumuthung Herder's, alles höhere Interesse durch lebhafte dichterische Anempfindung zu ersetzen, scheiterte an dem ewigen Ziel der Erkenntniss, die eine gewisse Wahrheit nicht gegen den schönsten Schein eintauschen mag. Kaum gewahrte man, dass man Gefahr lief, durch solche einseitige Wahrung der Eigenthümlichkeit des A. T. seine specifische Dignität dem Heidenthume gegenüber gänzlich zu misskennen und zu verläugnen. Legte man aber auf den Geist des Alterthums im A. T. das ganze Hauptgewicht, was Wunder, dass man den Inhalt der Genesis

---

die sinnlichen Ausdrücke von Gott müssen auch tropisch verstanden werden. Alles dies nur zu dem Zwecke, um aus der Alterthümlichkeit der Sprache die Aechtheit des A. T. in toto zu folgern.

mit den griechischen Mythen auf dieselbe Linie rückte und von einer Mythologie der Hebräer redete? Vielen bedeutete diese Gleichstellung mit den Sagen des hochgefeierten klassischen Alterthums überwiegend eine starke Werthschätzung, zu der selbst der naturalistische Sinn der profanen Laienbildung sich immer weniger verstehen wollte. — Dieser Objectivirung des A. T. bis zur Carricatur hin hielt jedoch andrerseits das Bestreben (anfangs) die Waage, den Inhalt des A. T. mit dem Zeitbewusstsein annähernd auszugleichen und seinen Ideen ewige Wahrheit beizumessen. Nur zu bald liess man diesen Gehalt mit den Sätzen der natürlichen Religion, hauptsächlich in der Gotteserkenntniss und Moral, sich decken. Nach und nach hielt aber auch diese Auffassung dem Andringen des ersteren Triebes nicht stand; die Reaction musste sich vollenden. Dachte man einmal die natürliche Vernunft als Quelle aller religiösen Erkenntniss, so musste ihre Entwickelung auch den Maassstab abgeben für Würdigung jener alten Zeiten, in denen sie unentwickelt in den Banden sinnlicher Begierden und Vorstellungen eingehüllt war. Die Kluft zwischen den beiden Testamenten erweiterte sich immer mehr, während man für die Unterschiede nach heidnischer Seite hin kein Auge hatte; das A. T. verlor seinen dogmatischen wie practischen Werth, um sich mit dem antiquarischen zu begnügen. Aber wie hier die rein wissenschaftliche Aufgabe nach ihrer religionsgeschichtlichen Seite hin schwere Einbusse erfuhr, — so selbst auf dem Puncte, den die Zeitströmung am stärksten urgirte, indem die Apotheose der (griechisch-römischen) Antike den Blick abstumpfte für die Eigenthümlichkeit des semitischen Geistes. Und als die Anschauung dieser Richtung auf, selbst unter das Niveau des naturalistischen Deismus zurückgesunken war, hatte sie bereits ihr Bedeutung als Entwicklungsphase und als Bildungselement überlebt.

4. Die Grundgedanken[9]). Die bewegenden Grundgedanken, in denen sich vorzugsweise der Geist der neuen Zeit kundgiebt, betreffen den Begriff von göttlicher Offenbarung und seine Anwendung auf das A. T., speciell den religiösen Inhalt desselben; — die Vorstellung von dem Culturstandpuncte des Volkes Israel; — die Geschichte mit ihrem göttlichen und menschlichen Antheile; — endlich die Stellung, welche man dem Volke Israel gegenüber andern Völkern, bes. den vorchristlichen, anwies.

a) Musste schon die Orthodoxie den schlechthin übernatürlichen Character der Offenbarung darum etwas beschränken (durch die ratio), weil ihr Begriff durchaus intellectualistisch angelegt war, so griff jene Beschränkung bedeutend weiter um sich, als sich die Vorstellung von Kraft und Wesen der Vernunft wesentlich änderte (Wolfische Schule). Sonderte man erst einen Theil der religiösen Wahrheiten aus als sol-

9) Wir fassen hier die Darstellung beider Nuancen des Rat. zusammen, um die allmächtige Entwickelung der Ideen besser anschaulich machen zu können.

che, welche die Vernunft rein aus sich erzeugen könne (theologia naturalis), so konnte die offenbarende Thätigkeit Gottes leicht nur als Beschleunigung des Erkenntnissprocesses erfasst werden oder als blos anregende Kraft[10]), zumal dann, als man den Inhalt des A. T. mit christlichen Ideen anzufüllen aufhörte. Und dies vollzog sich durch Adoption jener exeget. Grundsätze eines Grotius und Clericus. Der Gehalt der alttest. Religion reducirte sich bald auf die Idee des Monotheismus, in den man aber (ein in der Polemik gegen diese Auffassung fast stets übersehener Punct) nicht nur fast alle Seiten der wahren Gotteslehre aufnahm sondern auch einen Reïchthum von moralischen Erkenntnissen, welche den Gegensatz gegen Abgötterei erst festigten. — Aber auch die Beibehaltung des früheren Offenbarungsbegriffs (O. = Mittheilung relig. Wahrheiten) hatte bedeutsame Folgen. Mittheilung ist Unterricht, und dieser weist auf Erziehung[11]); Erziehung aber setzt Kinder voraus mit mangelnder Verstandeskraft, mit Vorliebe für sinnliche Anschauung, nöthigt zu pädagogischer Herablassung. Unterricht in ideellen Dingen wird da vollkommen sein, wo die kindliche Vernunft angeregt und zur selbsteignen Production der Wahrheiten geleitet wird Offbrg ist „nicht etwa Einsenken neuer Begriffe sondern Zusammenfügung bereits vorhandener zu einem neuen Resultate[12])“, mithin nur Förderung der Combinationsgabe. Bei dem stärker hervortretenden Triebe, die natürlichen Organe der göttl. Offenbarung hervortreten zu lassen, fiel den Propheten (als Volkslehrern) die Aufgabe jenes Unterrichtes zu — voll „philosophischer Bildung“, wie Moses, oder in den „Weisenversammlungen der Israeliten“ vorgebildet“[13]). Der auftauchende Aberglaube an die Allgewalt eines methodischen Unterrichtes machte auch diese „Religionslehre“ für die sinnlichen Vorstellungen des A. T. veranwortlich. Konnten sie diese nicht verhindern, so waren sie selbst auch nur Kinder ihres Volkes, ihrer Zeit; wollten sie es nicht, so entpuppten sie sich als jene „schlauen Priester“, welche in der Religionsphilosophie des Deismus die Hauptrolle spielen. Immerhin

---

10) Die Doppelheit der Auffassung spiegelt Jerusalems Definition sehr deutlich wieder. „Offbrg. ist eine von Gott in einem Menschen veranlasste oder ihm mitgetheilte Erkenntniss solcher Wahrheiten, worauf der Mensch entweder gar nicht oder eben nicht zu der Zeit gekommen wäre.“ Vgl. Betrachtungen II, 1, 69.

11) Diesen Uebergang legt schon klar die mit Recht berühmte Schrift „Erziehung des Menschengeschlechtes“ dar, die Lessing mit den Fragmenten edirte und die (vgl. § 1. 2) völlig auf der Combination dieser Begriffe beruht.

12) So Eichhorn, Allg. Bibl. VI, 57: Die Zeiten roher Sinnlichkeit hatten den göttl. Beistand am meisten nöthig und so finden wir denn im höchsten Alterthum Offenbarung. Diese ist aber u. s. w. — Seine Gesammtanschauung vom Volke Israel hat Eichhorn bekanntlich im 1. Kap. seiner Einleitung entwickelt.

13) So Nachtigall in Allg. Bibl. IX, 420 ff.

blieb der Volksglaube im Vordergrunde stehen, dessen eigentlichen Ausdruck man im A. T. suchte und fand, — in directem Gegensatze gegen jene ältere Auffassung, welche die wirkliche Religion des Volkes gegen die göttliche Offenbarung völlig in den Hintergrund schob, und als eine Einseitigkeit von gleich mangelhaftem (wissenschaftlichen) Werthe. —

b) Stützte man schon längst die Zweckmässigkeit des Ceremonialgesctzes auf die pueritia des Volkes Israel und hatte der Alte Bund überhaupt eine „pädagogische" Bedeutung, so war es leieht gegeben, dies Volk ganz und gar als ein Kind zu denken und mit dieser Beziehung (ganz der alten Tradition gemäss) mehr die Schattenseiten zu meinen als die Lichtseiten. In dem Maasse als man jetzt das Volk selbst ins Auge fasste, gewann auch diese Beleuchtung eine ungeahnte Wichtigkeit. Freilich suchte man daneben noch die andre Seite aufrecht zu erhalten: die Menschheit sei zuerst sehr erleuchtet gewesen, aber die Vernunft habe sich mehr und mehr verdunkelt — analog der alten Ansicht, welche diese Verdunkelung durch das Sündenverderben und jenes Licht dureh Offenbarung motivirt. So noch Michaelis und Jerusalem. Diese Differenz zwischen der Entwickelung Israels (ascendirend) und der der Menschheit (descendirend) musste sich ausgleichen: es geschah auf Kosten der letzteren Anschauung. Das gauze Alterthum betrachtete man als Kindheitsperiode der Menschheit, deren Entwickelung man gern auf die eines Individuums künstlich projicirte, angeregt von Rousseau'schen Ideen sowie von dem Gedanken einer Universalkulturgeschichte, indem man mit Eifer alle Kunde von fremden Völkern verwerthete. Anfangs machte man starke Unterschiede zwischen der Entwickelung aus Barbarei heraus und aus eigentlicher Kindheit [14]. Ja, Herder sah im Kinde Israel ein hochbegabtes, der ächten Naturstimmen mächtiges, den „Vater" am treuesten erkennendes Wesen, und versuchte alle Lichtseiten des Kindesalters in ihm nachzuweisen [15]. — Doch nur zu bald gewann der naturalistische Ursprung die Oberhand. Das orientalische Alterthum sollte überall Rohheit, Unwissenheit, Sinnlichkeit als seinen eigentlichen Typus kundgeben, und die prophetischen Strafreden schienen zu berechtigen, in Israel das roheste dieser alten Völker zu sehen [16]. Die „Herzenshärtigkeit", welche Jesus als Motiv eines Gesetzes nennt (Matth. 19, 8),

---

14) Vgl. besonders Iselin, Geschichte der Menschheit, Basel 1764; 4. Aufl. 1779, bes. I, 196 232 ff.

15) Z. B. in den Briefen an Theophron (S. Werke 1852. IX, 60): „Gehen Sie bei histor. Schriften zurück in die Kindheit der Welt, in die Armuth und Dürftigkeit ihrer Verfasser. In dieser armen Hütte wohnt Gott, zu dieser Kindheit spricht der Vater". Die gleiche Anschauung in den ältesten Urkunden, in d. Geist der hebr. Poesie, in den Briefen über Theologie.

16) Erziehung des Menschengeschlechtes § 8: „Gott wählte sich ein einzelnes Volk zu seiner besondern Erziehung und eben das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können."

erweiterte man zum allgemeinen Princip der Accommodation; die Leiter dieses sinnlichen Volkes mussten pädagogische „Klugheit“ üben[17]), durch sinnliche Vorstellungen locken, durch zeitiges Nachgeben die Störrigkeit bewältigen. Doch erst als man diesen Volksführern den idealen Zweck wahrer Erziehung absprach und in gemeinem Pragmatismus überall Herrschsucht und Habsucht als die leitenden Motive witterte, war der Kreislauf der Reaction beendet, die scheinbar geschichtliche Tendenz schlug jetzt der wirklichen Geschichte ins Angesicht.

c) Die philosophische Zeitströmung, gleichgültig gegen alle geschichtliche Thatsächlichkeit, störte jedes lebhaftere Interesse an der biblischen Geschichte. Konnte man ihrer gleichsam entbehren, so fehlte auch die Neigung, für die Objectivität der biblischen Thatsachen in die Schranken zu treten; man überliess sie der Kritik als Beute. Auch so rächte sich der einseitige Intellectualismus der Orthodoxie. Mit den Thatsachen stand und fiel aber die Wahrheit der Wunder. Und jene Kritik forderte als Wahrheitsbeweis (seit John Locke, ja seit Baco) mehr und mehr die empirische Gewissheit. Kann ein blosser Bericht diese ersetzen[18])? Zwar vertheidigt Jerusalem die bibl. Personen, selbst Abrahams Benehmen bei Pharao, aber die Geschichte, meint er, zeige eben die menschliche Schwachheit sowie die hülfreiche Hand der Vorsehung. Dagegen reducirt er bereits gern das Wunderwirken Gottes auf Regierung und Vorsehung und schiebt natürliche Kräfte als Medien ein. Wie man „das Reden Gottes“ keineswegs mehr als Beweis eigentlicher Offenbarung nahm[19]), so schloss die Behauptung göttlichen Thun's auch nicht einen rein natürlichen Verlauf aus: dieses wie jenes war „Sprache“ des Alterthums, des Morgenlandes[20]). Und in Beidem war der Rationalismus principiell gegeben mit seiner natürlichen Erklärungskunst. Das erste Stadium, welches den natürlichen Verlauf neben die göttliche Wirkung stellt oder dem Werthe nach ihm gleich, muss dann dem zweiten Schritte weichen, da man den Anschluss Gottes an den von

17) Vgl. den Apologeten Warburton und Michaelis, mosaisches Recht, Einleitung § 4. 5. 13, bei Beiden mit äusserlichem Supranaturalismus verbunden.

18) Wie schon Toland erinnert hatte. S. Lechler's Deismus S. 191. Aehnlich Reimarus bei Strauss a. a. O. S. 49.

19) So schon Spinoza in s. tract. theol. polit. cp. I de prophetia. § 8: Non omne id, quod Scriptura ait Deum alicui dixisse, pro prophetia et cognitione supernaturali habendum, sed tantum id, quod S. expresse dicit vel quod ex circumstantiis narrationis sequitur, prophetiam sive revelationem fuisse.

20) „Ob Gott aus vorher gewählten Ursachen etwas entstehen lässt oder die Ursache unmittelbar erschafft, ist einerley; der unendliche Geist ist in allen s. Werken mit s. Allmacht und Weisheit unveränderlich gegenwärtig. Die Veränderungen sind in der ersten Anlage und Einrichtung der Natur vorgesehen.“ — Alles Gott zuzuschreiben sei die Sprache der Bibel, eines Buches, welches die grosse Wahrheit lehre, dass alle Begebenheiten und Veränderungen in der Welt unter der Regierung dieses höchsten Wesens stehen.

ihm selbst gesetzten Naturlauf für Seiner viel würdiger erklärt als den Durchbruch desselben, und involvirt bereits den dritten, welcher jedes physische Wunder als unmöglich schlechtweg leugnet: nur waltet dort mehr ein religiöses, hier ein rein philosophisches Motiv vor, sobald man die Vernunftwidrigkeit des Wunders betont. Schon Jerusalem legt die völlige Unmöglichkeit, ja Absurdität plötzlicher Wunderwirkung oft dar, z. B. bei der Flut, beim Thurmbau, um die Natürlichkeit der Hergänge, als Gottes viel „anständiger“, stark zu betonen. Um so entschiedener hält man an der Thatsächlichkeit der Ereignisse selbst fest und sucht ihre historische Glaubwürdigkeit durch Annahme vieler zeitgenössischer „Originalurkunden“ zu retten und zu erhärten. — Nach und nach empfand man aber den religiösen Gesichtspunct überhaupt als etwas Störendes; man bemerkte Aehnlichkeiten zwischen den bibl. Geschichten und den Mythen und Sagen andrer Völker; an Stelle der „morgenländischen Sprache“ trat der productive Geist des Alterthums, der die Thatsachen nicht nur wunderbar darstellte sondern der auch Wunderzählungen erschuf, — bis der Wunderbericht als solcher zuletzt für ein deutliches Zeichen völliger Unglaubwürdigkeit angesehen wurde. Die Kritik ward zur Skepsis und überbot an fastidiöser Schärfe weit die Profangeschichtsforschung. Durch eigne Schuld aller Quellen beraubt, griff man zur Hypothese und construirte Geschichtsbilder, bei denen nur ein fast marcionitischer Gegensatz zu den biblischen Quellen zu leiten schien — wissenschaftlich angesehn der gleiche methodische Fehler, in den die übergläubige Kritiklosigkeit früherer Tage verfallen war.

d) Endlich erlitt auch die Ansicht von der Stellung, welche dem Volke Israel mit seiner ganzen Cultur den andern Völkern des Alterthums gegenüber zukam, einen bedeutenden Umschwung. Wenn man auch ehedem in Israel nur Wahrheit, im Heidenthum nur Irrthum, dort Licht, hier nur Schatten oder tiefe Dämmerung gewahren wollte, so stand es grade in den Zeiten der Orthodoxie doch auch fest, dass die Masse des Volkes roh und stumpf gewesen. Und hieran knüpfte der Umschwung an. Der directe Gegensatz war gegeben, sobald man jenen starren Dualismus zwischen den Trägern des Geistes und dem Volke zerschlug, sobald die Religion selbst stärker hervortrat als die Offenbarung, das natürliche „Licht“ mehr als das geistliche, je mehr endlich die einseitig religiöse Schätzung der profanen (mit dem Massstabe philosophischer und künstlerischer Geisteskultur) weichen musste. Während Jerusalem stark urgirt, dass die Höhe und Reinheit der religiösen Idee nicht durch metaphysischen Ausdruck bedingt sei, während Herder in seinen ältesten Schriften jenen Maassstab mit Entschiedenheit verwirft, finden wir ihn bei Eichhorn häufig angewandt, wenn auch noch nicht eigentlich zur Werthschätzung selbst als vielmehr zur Characterisiruug des israelit. Culturlebens;

S. Jerusalem, Betrachtungen II, 1, 181 u. 200. Spinoza l. c.: Hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem nec eas curant, sed religionis ac pietatis sive devotionis causa ad Deum semper recurrunt.

auch hält er noch an der überragenden Grösse Mosis fest, dessen Ideen leider nur theilweise realisirt worden seien. Gleichwohl redete man immer zuversichtlich von der Rohheit und Unkultur der Hebräer. Wie jener profane Maasstab durch den Aufschwung des philos. Geistes Nahrung empfing, so noch mehr durch jene Neubelebung der Erkenntniss des klassischen Alterthums, die von Winkelmann ausging. Wie mächtig stach gegen die neuen Zauberbilder athenischer und römischer Cultur das arme Israel ab! Selbst auf seinem eigensten Gebiete, dem der religiösen Bildung, sollte es nicht mehr den Vorrang haben. Man wähnte in den heiligen Schriften der Inder, deren Entdeckung damals begann, später im parsischen Avesta Urkunden von mindestens gleicher Tiefe religiöser Weisheit zu finden — ein Wahn, den die Unkenntniss steigerte. Diesen neuen Rivalen schien die specifische Hohheit des A. T. zu unterliegen. — Gegen solche Urtheile der Laienwelt sträubten sich anfangs die Theologen. War doch das Buch Hiob ein redendes Zeugniss religiöser uralter Weisheit, eben diesem hebräischen Boden entsprossen! Aber selbst in seine Werthschätzung stahl sich (schon bei Michaelis) das Eingeständniss, dass seine Hochheit grade im nichtjüdischen Colorit sich vorzugsweise offenbare, ja, Herder fand sie weniger im religiösen Stoffe als im dichterischen Gewande, also mehr in der Form als im Gehalte. Israel galt indessen noch Vielen als Blüthe der vorchristlichen Zeit. „Israel", sagt Eichhorn [21]), „war bestimmt zum allgemeinen Weltlehrer in Sachen der Religion und dadurch zum Beförderer der Weltreligion" und ist durch „Christenthum und Islam eine Unterlage des grössten Theils der Weltaufklärung geworden". Auch will er es noch „im gewissen Sinn" für originell gelten lassen [22]), wenn auch nicht in den meisten Beziehungen. Diese Originalität stand und fiel mit der Idee des reinen geistigen Monotheismus, den Jerusalem, Herder u. A. als die Religion des A. T. erkannten, Eichhorn indess nur als Idee des Moses; denn diese reine Gottesidee sei für das Volk viel zu geistig gewesen. Man suchte und fand Belege, welche auch diesen Rest der originalen Grösse Israels tilgten. Jene Nachweise, dass die hebr. Gottesidee im Grunde nur aus dem Polytheismus entsprungen sei, dass sie stets die Schlacken desselben insofern an sich getragen habe, als Jahve wohl für den höchsten, aber nicht für den einzigen Gott gegolten, nicht als Weltengott sondern als Landes- und Schutzgott Israels, — sie sind es, welche vor Allem die Grundanschauungen des reinen, stark deistisirenden Rationalismus kennzeichnen. Damit aber war der Hauptvorzug Israels geleugnet — und welch' ein Recht bleibt noch, seine Cultur höher oder selbst gleich zu stellen mit der anderer Völker, zumal ja grade die Idee der Einzigkeit Jahve's aus der Berührung mit dem Parsismus (diesem veredelnden Pfropfreise des Judenthums, wie man wähnte) entstanden sein sollte? Fehlte aber dieses Recht, so sank auch der Anspruch Israels dahin, das erwählte Volk Gottes zu sein. Was als bewusster Reflex seiner culturge-

---

21) Allg. Bibliothek der bibl. Lit. I, 532.

22) Einleitung ins A. T. I, 5 ff.

schichtlichen Grösse eine tiefe Wahrheit in sich enthielt, erschien in der neuen Beleuchtung als unerträglicher Nationalstolz und pharisäischer Dünkel, als „der jüdische Particularismus“, und die deutlichsten Zeichen eines hohen und klaren Universalismus im A. T. wurden völlig ignorirt. — Und wo jene mehr dogmatisch-historischen Nachweise weniger wirkten, tauchte leise der Zweifel auf an dem absoluten Werthe des strengen Monotheismus in dem Maasse, als die neuere Philosophie sich an Spinoza zu orientiren suchte oder die Ideen der antiken Welt sich aneignete [23]). Als späte Nachzügler aber jenes Rationalismus, welche jene Anschauung bis zur höchsten Carrikatur trieben, traten jene auf (wie Daumer und Ghillany), die im Jahvedienst lediglich den Molochkultus herausfinden wollten, oder, wie Ernst Renan, im Monotheismus lediglich einen Hemmschuh aller höheren Cultur und einen Racenfehler des Semitismus erblickten. —

§ 66.

Die Philosophie und der historische Realismus.

Der reine Rationalismus mit seiner halb philosophischen, halb dogmatischen Kritik erwies sich unfähig, die alttestamentliche Religion zu verstehen. Die Abneigung, in derselben nicht nur eine Offenbarung sondern überhaupt ächte höhere Wahrheit zu erblicken, verblendete selbst über offenbare Thatsachen. Jener nur kritische Gesichtspunct der Theologen, vielfach auf rein deistischer Basis, war so unglücklich gewählt, dass auf die bedeutsamsten Partieen, vollends auf die Höhen und Tiefen der Religion ein dichter Schatten fiel, der sie dem Blicke des Forschers verbarg und den selbst das scharfe Auge der grossen Philosophen nicht durchdrang. Uebte indess Fichte noch eine überwiegend dogmatische, wenn auch maassvolle Kritik, so deutete bereits Kant auf die historische Nothwendigkeit der Offenbarung hin und fasste die Religion mehr als Sache eines Gemeinwesens, denn als Act Gottes oder einer einzelnen Persönlichkeit auf. Dennoch entgeht ihm völlig der ethische Zweck des Mosaismus, und den Zusammenhang zwischen Judenthum und Christenthum erblickt er nur in dem, was das erstere den Griechen entlehnt hatte. Wenn gleich Schleiermacher in ähnlicher Weise Judenthum und Heidenthum

---

23) Vgl. Schillers bekanntes Wort: „Einen zu bereichern unter allen, Musste diese Götterwelt vergehn.“

gleichweit vom historischen Christenthum abrückt, so verkennt er doch nicht die hohe Bedeutung des Monotheismus und der teleologischen (sittlich gearteten) Frömmigkeit des Judenthums. Erblickt Hegel das Characteristische des A. T. in seiner scharfen Trennung von Gott und Welt, so bedeutet ihm dies freilich eine Schranke, aber noch viel mehr den Schritt, der den Hebraismus schlechthin von der Naturreligion sondert, und die Einheit Gottes sowie die Zweckidee ringen bei ihm nach voller Würdigung. Er weist dem Judenthum einen bestimmten Ort an im Prozess der Religionsgeschichte, freilich tiefer als Griechenthum und Römerthum, und regt die comparative religionsgeschichtliche Betrachtung an, wenn gleich das eigne System sowie die mangelhafte Kenntniss des Objects, die sich im Wesentlichen auf den vulgären Rationalismus stützt, den Werth seiner Gedanken wesentlich beeinträchtigen. — Seine Schule vollzieht indess in rüstiger Arbeit den Gährungsprocess zwischen den verschiedenen Elementen seiner Anschauung, der mit der völligen Auflösung aller Hauptsätze des reinen Rationalismus endigt. Die gründlichere Kenntniss des A. T. erzeugt unter dieser philosophischen Beleuchtung eine ungleich höhere Schätzung des Judenthums: immer höher steigt es nicht nur über die Naturreligion sondern auch über das Niveau des gesammten Heidenthums hinaus; immer deutlicher wird sein genuiner Zusammenhang mit dem Christenthume. — Der historische Realismus, der Israel gern ausschliesslich als orientalisches Volk betrachtete, folgte nur zögernd diesem philosophischen Gange, wenn gleich auch hier die strenge historische Forschung eine Binde nach der andern ablöste, bis das Auge frei von Vorurtheilen schauen konnte, bis das gleiche Ziel erreicht war. — Selbst die Zusammenhänge der israelitischen Volksreligion mit niederen Stufen erschienen in einem andern Lichte, als eine tiefere Forschung in der heidnischen Mythologie nicht mehr blossen Aberglauben, nicht mehr transponirte Menschengeschichte oder physikalische und astronomische Wissenschaft oder aber wirre Gebilde einer kindischen rohen Phantasie sah, sondern das mächtige Ringen des religiösen Geistes nach ewiger Wahrheit entdeckte (Jones, Creuzer), — eine Anschauung, die in dem kühnen und fremdartigen Bau der gesammten Religionsentwickelung der Menschheit gipfelte, welche

Schelling als Testament der staunenden Nachwelt hinterliess. Auch er weist der alttestamentlichen Religion eine hohe Stellung an, im Gegensatze zu allem Paganismus, in engem Anschluss an's Christenthum. So eigenthümlich auch seine Principien sind, so darf doch die Fülle genialer Gedanken, die er bietet, ausgiebige Verwerthung und volle Würdigung erwarten. — Alle diese Versuche tragen aber das gemeinsame Gepräge völlig rationaler Forschung und sehen gänzlich von der Stellung ab, welche die kirchliche Tradition dem A. T. als solchem eingeräumt hat.

Erläuterungen.

1. Die reactionäre Tendenz sowie die profane Zeitströmung machten den Rationalismus für Alles blind, was im Judenthume Keim einer absoluten Religion war. Das Gesetz war nur äusserlich, der geforderte Gehorsam sklavische Legalität, vergiftet durch eudämonistische Motive (Aussicht auf sinnlichen Lohn und irdische Strafe), von Gesinnung nicht die Rede, nur Furcht, nicht Liebe die Triebfeder, der Particularismus roh und enge, die Gottesidee meist unwürdig und sinnlich gedacht, selbst formal dem Polytheismus nicht widersprechend — kurz, dies Zerrbild des Mosaismus schien hinlänglichen Stoff zur Charakteristik der gesammten Religion zu bieten. Mit dem Prophetismus wusste man nichts anzufangen, nachdem man jede Weissagung auf Christum ausgemerzt und das Bild der messianischen Zeit, wie es von den Zeitgenossen Jesu gefasst wurde, auf die Propheten übertragen hatte, um den grellsten Gegensatz desselben zum wirklichen Christenthume zu constatiren. Wie den ethischen Grundzug im Judenthume, so leugnete man jede Art von Offenbarungen und wähnte, daraus ergebe sich von selbst die Gleichstellung mit den heidnischen Religionen. Selbst als erziehende Belehrung könne es keine Offenbarung geben. Sie widerstreite schon formal der Vernunft: denn sie könne nichts lehren, worauf nicht die Vernunft ohnehin gekommen wäre, dies aber früher zu thun, wäre unweise gewesen. Denn war die Vernunft zur wirklichen Aneignung der Lehre befähigt, so vermochte sie dieselbe auch zu produciren; war sie aber noch unreif, so entbehrte sie der nöthigen Gelehrigkeit. Die Off. widerstreite auch der Freiheit: „wozu Belehrungen, wenn wir uns selbst bestimmen sollen, zumal sie uns nichts sagen können, was nicht die practische Vernunft auch sagt?“ Ihre Läugnung sei mithin ein Postulat der sittlichen Freiheit. Die Idee selbst habe einen rein dogmatischen Ursprung. „Man hatte die Idee des Ahriman dahin bestimmt, dass von demselben eine gänzliche Zerrüttung der moralischen Anlagen des Menschen abgeleitet wurde“, eine Ansicht, welche allein das Dasein einer Offbrg motivire [1]. Selbst die Versuche (z. B. von Am-

---

1) Joh. Ernst Christian Schmidt, Allg. Bibliothek der neuesten theol. Literatur. Giessen 1798 ff. I, 1, 268. 270.

mon [2]), von Niethammer [3]) u. A.), der O. eine bleibende teleologische Gültigkeit beizumessen, erklärte man für gescheitert. Und an den Wundern übte man eine ähnliche Kritik.

2. Mit Fichte [4]) beginnen jene Untersuchungen, deren tieferes Eindringen und methodischer Gang die Erkenntniss wesentlich fördern mussten. Zwar haftet der Kritik des Offenbarungsbegriffs noch viel Dogmatisches an und in dem wesentlichen Fortschritte, den ethischen Gehalt als Zweck und Kern der Offb. hinzustellen, wie in der Voraussetzung, dass sich jede O. „nur auf Subjecte beziehe, in denen auch nicht einmal der Wille dem Vernunftgesetze zu gehorchen vorhanden sei" (S. 83), spüren wir eine gewisse Einseitigkeit und die Gebundenheit an die Zeitideen. Diese zeigt sich noch deutlicher, wo er direct auf das A. T. zielt: er bestreitet die Göttlichkeit einer O., welche durch Strafen und Belohnungen zum Gehorsam bewegt, welche Belehrungen giebt, die sich nicht aus der practischen Vernunft herleiten lassen, welche blosse Beförderungsmittel der Sittlichkeit den Moralgesetzen gleichstellt, die zweideutige oder unmoralische Handlungen als mustergültige bezeichnet (S. 118). Dennoch statuirt er die Möglichkeit einer politischen Gesetzgebung als einer Vorbereitung auf die Offenbarung (101), sogar mit der Vorstellung eines „anthropomorphisirten Gottes", wofern dieselbe nur als lediglich subjectiv, nicht objectiv gültig auftrete (129), unter ausdrücklicher Rücksichtnahme auf die Stellung, welche die Propheten zum Opferkulte einnahmen. — Principien von grösserer Tragweite gewahren wir bei Kant [5]). Sein Ausgangspunct ist nicht das einzelne Subject sondern die Idee eines ethischen Gemeinwesens, gegründet auf Tugendgesetze. So entstände „ein Volk Gottes auf Erden", während der ethische Naturzustand (ein status belli omnium contra omnes, wie er den bekannten Satz von Hobbes verbessert) durch das gemeinschaftliche Leben der Menschen übele Folgen habe. Da die Menschen aus Schwachheit sich nicht ohne Weiteres der Vernunftreligion hingeben, so sind statutarische Regeln nothwendig zu gemeinsamen Gottesdiensten, aber als Vehikel des rein ethischen Gemeinwesens, und diese bilden den Inhalt der „„Offenbarung" Damit war eine Anregung gegeben, die Offb. in ihrer historischen Nothwendigkeit (nicht blos in ihrer absoluten Wahrheit) zu begreifen, in einer geoffenbarten Gesetzesmasse den ethischen Kern zu suchen und somit den Mosaismus in seiner Fortentwicklung zur Prophetie tiefer zu verstehen. Gleichwohl hatte er hiefür kein

---

2) Abhandlungen zur Erläut. s. wiss. pract. Theologie. I, 1: von der Offenbarung. Göttingen 1798.

3) Doctrinae de revelatione modo rationis principiis consentaneo stabiliendae periculum. Jenae 1797; dazu die Recension bei Schmidt I, 1, 38—60.

4) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg 1792. Besonders gehören hierhin §§ 8—10 S. 96—134.

5) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Drittes Stück erste Abh. 1783. S. Werke hgg. v. Rosenkranz X, 109—137.

Auge. Der jüdische Glaube (S. 150 ff.) war ihm ein Inbegriff von blos statutarischen Gesetzen: die moralischen Zusätze sind nur Anhängsel, gehören nicht zum Judenthume selbst. Dieses sollte ein blos weltlicher Staat sein und keine Kirche. Nur äussere Beobachtung, nicht Gesinnung fordre das Gesetz, und alle Folgen aus der Erfüllung wie aus der Uebertretung der Gesetze bleiben auf diese Welt eingeschränkt. Obgleich die Juden (wie er a priori annimmt) an Himmel und Hölle glaubten, hat Moses absichtlich darauf keine Rücksicht nehmen wollen. Das Judenthum sollte nicht allgemeine Kirche werden, da es das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss. Und nicht aus diesem altväterlichen Judenthume sondern aus dem durch viel fremde (griechische) Weisheit vermengten erhob sich das Christenthum. — Lagen diese Meinungen auch sämmtlich in der damaligen theologischen Atmosphäre, so erhielten sie doch durch das mächtige Ansehen Kants eine Festigkeit und Dauer, die zu ihrem Werthe in grellem Missverhältniss stand und erst durch das Sinken jener Auctorität gelockert wurde.

3. Die antike Bildung hinderte Schleiermachern[6]), dem A. T. ein tieferes Studium zuzuwenden, und darum zeigt auch er eine starke Abhängigkeit von der Zeitströmung. Aehnlich wie Kant stellt er Judenthum und Heidenthum dem Christenthum gleich nahe; denn „die religiöse Denkart des Volkes war zur Zeit der Erscheinung Christi nicht mehr ausschliessend auf Moses und die Propheten basirt, sondern mannigfach umgebildet durch nichtjüdische Elemente" (I, 77). Aber weder prüfte er Art und Maass dieser „Umbildung" noch führte er den Beweis, dass das Christenthum selbst wesentlich auf der Denkart der damaligen Volksmasse basirte, nicht aber auf dem genuinen, ächt prophetischen Geist des alten Bundes. Diesen Einwand kennt er nur in der extremen Form, das reine Christenthum habe sich ohne Dazwischenkunft eines Neuen durch natürliches Fortschreiten aus dem Judenthum entwickeln können (S. 79). Die historische Nothwendigkeit der Partikularität des religiösen Zweckes ist ihm so weit verborgen, dass er „in der Beschränkung der Liebe Jehovas auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus" erblickt (S. 47). Aus der Neigung der Masse schliesst er auf eine mangelhafte Beschaffenheit des Monotheismus selbst, gleich als wenn verwandte Krankheitserscheinungen in der christlichen Frömmigkeit zu ähnlichen Schlüssen berechtigten[7]).

---

6) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche. (2. Aufl. 1830) 1842. I § 8. 9. bes. § 12.

7) Sehr richtig bemerkt erklärend Wilhelm Dilthey (Leben Schleiermachers. Berlin 1867. I, 31): „Es blieb das der in mehrfacher Beziehung verhängnissvolle Mangel in Schleiermachers theologischer Bildung, dass er in Halle dieser grossartigen theologischen Bewegung, die sich von Göttingen her ausbreitete, fern stand und so später für seine kritischen Arbeiten des wahren historischen Gesichtspunctes und des breiten Fundamentes der orientalischen

Gleichwohl förderte sein genialer Blick die Erkenntniss darin, dass er das Judenthum specifisch höher stellt als jede Form des Polytheismus, auch höher als den Islam, indem er die teleologische (ethische) Richtung seiner Frömmigkeit hervorhebt, mochte dieselbe gleich nur in einer niedern Form, durch Furcht und Lohnsucht getrübt, erscheinen. Und diese Anerkennung des absoluten Werthes des Monotheismus sowie der ethischen Richtung konnte sehr wohl zu neuen Erkenntnissen treiben. Sie ist es, die ihm eine Mittelstellung zwischen Kant und Hegel sichert [8]). Dazu kamen noch andere Momente. Nicht nur setzte er die strittigsten Begriffe (Offenbarung, übernatürlich) in ihrer dogmatischen Härte oder in ihrer fast zerfliessenden Dehnbarkeit ausser Curs, sondern er wies auch auf die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft hin, hob die unklare Mischung und Verwechselung des Religiösen und Moralischen auf, indem er die durchaus selbständige Natur des ersteren entwickelte, und zeigte den hohen Werth einer Idee des Gottesreiches. Durch diese Gesichtspuncte ward der streng geschichtlichen Betrachtungsweise und einer tiefer gründenden religionsphilosophischen Anschauung die Bahn gemacht.

4. Der philosophische Rationalismus vollendet sich in Hegel [9]), um grade dadurch zu der ächt religionsgeschichtlichen Erforschung emporzusteigen. Nach Hegel ist dies Judenthum die Religion der Erhabenheit; über ihr steht die griechische als die Rel. der Schönheit und die römische als die der Zweckmässigkeit und des Verstandes. Jene Erhabenheit gewinnt es durch völlige Trennung Gottes und der Welt. Von aller Naturreligion schlechthin geschieden, betritt es die zweite Stufe der Entwickelung, als Religion der geistigen Individualität oder Subjectivität. Gott ist geistige Einheit, ist Macht, Weisheit, Heiligkeit. Durch seine Macht und Weisheit ist er Schöpfer, doch so, dass das Geschöpf nur ein Gesetztes ist. In der Manifestation gegenüber der Ordnung der Natur erscheint alles Natürliche unselbständig, die Natur selbst entgöttert. Darin ruht eben die Erhabenheit: „sie ist nur erst die Vorstellung der Macht, nicht die eines Zweckes“ (S. 33). Gleichwohl hat Gott mit der Welt einen Zweck, nämlich theils dass sie ihn preisend anerkenne, theils dass sein Wille wirklich geschehe. Der Mensch ist Zweck für Gott, sein Wohlsein ist bedingt durch Rechtthun. Der reale Zweck ist jedoch nur die Familie. Dieser Kontrast, dass das Werk, das dieser Gott aller Menschen, den alle Völker preisen sollen, wirklich zu Stande bringt, doch nur das Volk Israel ist, characterisirt das

---

Sprachen entbehrte, was dann für seine allgemeine Stellung zu dem Fortgang der Theologie in unserm Jahrh. entscheidende Folgen hatte.“

8) Wir berücksichtigen hier natürlich nur seine Auffassung des Judenthums, die ja ohnedies „lemmatisch“ auftritt, als Lehnsatz aus der Religionsphilosophie, — nicht aber die Gesammtheit seiner theol. Anschauung.

9) Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Berlin 1832. II S. 39 bis 42. Die schillernde Art der Darstellung erschwert ungemein eine concentrirte und doch allseitig treue Relation.

Judenthum. Gott ist „der ausschliessende Herr des jüdischen Volkes“ (S. 69). Als universale Ausblicke sind ihm nur Stellen wie Psalm 117, 1[10]) und Jesaja 66, 21 gegenwärtig, und diese glaubt er als „spätere“ ausser Rechnung stellen zu dürfen. — Hiebei erscheint fraglieh, ob (auf Grund seiner eignen Darlegung) der Ausdruck „Erhabenheit“ richtig characterisire, da er ganz deutlich nur an die Macht, nicht aber an das Höhere, an Zweck und Weisheit und Heiligkeit, anknüpft, Momente, die Hegel eigentlich noch mit mehr Entschiedenheit hervorhebt. Bedenklicher ist, dass dem grossen Philosophen nur der Mosaismus vorschwebte und auch dieser durch die Zeitatmosphäre stark getrübt, fast gar nicht die Prophetie. Dagegen treten die Einheit Gottes, die Zweckidee, der Schöpfungsgedanke so energisch in ihrer Bedeutsamkeit hervor, dass man die höhere Schätzung der griech. und röm. Religionen nur aus einer Misskennung der letzteren herzuleiten versucht ist. Vielfach hindert auch das System mit seinem pantheistischen Maassstabe. Die Unselbständigkeit, die Entgötterung der Natur (S. 51), erscheint fast als Mangel, und als höhere Gedanken gelten ihm, dass Gott sich in sich selbst entwickele, dass er sein eigner Zweck sei, dass er in seinem Anderssein, dem Endlichen, selbst sterbe, weshalb denn auch dem phönizischen Adoniskult ein höherer Werth zugesprochen wird als dem grossen Versöhnungstage und allen Opferdiensten in Israel. Ueberall verräth sich eine befremdend mangelhafte Kenntniss der Urkunden des A. T. — So scheiterte die Lösung der richtig gestellten Aufgabe (die israelitische Religion an ihrem geschichtlichen Orte zu begreifen) an der Abhängigkeit von einer falschen Tradition, an dem Mangel realen Wissens, an der Aufstellung eines irrigen Ideals. Sobald auch nur einer von diesen Factoren sich änderte, musste die Mischung des Wahren und Irrigen in eine Gährung gerathen, welche bessere Einsichten verhiess.

5. Und diesen Prozess vollzog mit Glück seine Schule, zumal überwiegend die rechte Seite derselben sich diesen Studien widmete. Die Zerstörung des reinen Rationalismus, gegen den ohnehin das Hegelthum sich feindlich stellte, ging mit raschen Schritten weiter. Rust[11]) findet es unredlich und oberflächlich, im Gotte Abrahams Isaaks Jakobs nur den Nationalgott einer bevorrechteten Nomadenhorde zu erblicken (S. 170). Mit dem Paganismus hat das Judenthum, eben durch die Trennung Gottes und der Welt, des Geistes und der Natur (161) völlig gebrochen. Die ethische Seite des Mosaismus wird stark betont; in ihm ist die sittliche That aus der Gewalt des natürlichen Lebens befreit und in das Reich des Geistes eingeführt (183), wenn auch mehr negativ als positiv. Sie kommt der gemeinschaftlichen Bestimmung des sittl. Lebens, Offenbarung Gottes durch die That zu sein, viel näher als die Sittlichkeit des Heidenthums (184) und empfing in der Prophetie Klärung und Steigerung. — Aehnlich fasst Conradi[12]) das Judenthum, wenn auch

10) Und auch diese Stelle wohl mehr als Reminiscenz aus Röm. 15, 11.

11) Philosophie und Christenthum. Mannheim (1825) 1833. S. 156—214.

12) Selbstbewusstsein und Offenbarung. Mainz 1831. S. 78—112.

in seine geistvolle Uebersicht des Entwicklungsganges der israelit. Religion manche Schatten älterer Anschauungen hineinragen. Doch liegt darin ein sehr bedeutender Fortschritt, dass er die Prophetie in den Mittelpunct stellt und den Mosaismus wesentlich als Quelle und Anfang der Weissagung fasst. Freilich legte F. Chr. Baur[13]) wieder alles Gewicht auf das Gesetz, als ob dies allein die richtige Signatur der israel. Religion liefern könne, und zwar in der Form einer rein äussern Auctorität. War es wohlgethan, die Idee des Bundes mithineinzuziehen und zur Verwerthung derselben zu mahnen, so fasste er denselben doch zu sehr als blossen Vertrag. Indess geht er doch auch über den Meister hinaus, wenn er bereits in der Urthese des Judenthums „das Verhältniss der freien Persönlichkeit Gottes" gesetzt sieht. — Am meisten nähert sich Billroth[14]) der altkirchlichen Auffassung. Indem er im Griechen- und Römerthume eigentliches „Heidenthum" anerkennt, so erscheint das Judth. auch im Verhältnisse zu diesen Religionen als wesentlicher Fortschritt, indem es die unmittelbare substantielle Einheit Gottes und der Welt löst und Gott als transcendentes Subject fasst. Aber den Gedankeu eines weisen Weltschöpfers hat es durch geschichtliche Continuität, durch Offenbarung empfangen. Es fehlt der Gottheit das Moment der Innerweltlichkeit; sie ist mit der Welt noch nicht real versöhnt; der Jude gewinnt die Einheit mit Gott nur als Glied dieses Volkes, nicht als Einzelpersönlichkeit. Darum lebt er mehr in der Vergangenheit und Zukunft als in der Gegenwart. — Trotz mancher Förderung kranken aber diese Darstellungen an der relativen Zufälligkeit, mit der sie einzelne Momente zur Basis des philosophischen Nachdenkens machen, zumal sich die Voraussetzung, aus Einem Grundgedanken das Ganze einer grossen histor. Entwickelung philosophisch abzuleiten, als verfehlt erwies.

Ganz andre Erfolge mussten hervortreten, wenn man den geschichtlichen Stoff in seiner ganzen Breite durchforschte und zu Grunde legte. Unter den Schülern Hegels, welche eine Gesammtdarstellung der Religion des A. T. versuchten, ragt Vatke's Werk[15]) hervor durch Schärfe des Urtheils, Reichthum der Einzelforschung, combinatorischen Blick und Grossartigkeit der Methode, gleichviel wie weit man sich heute den Inhalt desselben aneignen will[16]). So stark auch seine Skepsis, so einschneidend seine Kritik, so kühn sein Hypothesenbau, so leistete es schon dadurch Grosses, dass es die Tradition des vulgären Rationalismus in tausend Trümmer schlug. Hatte

13) Die christliche Gnosis. Tüb. 1835. S. 731—34.

14) Vorlesungen über Religionsphilosophie hgg. von Erdmann. Leipzig 1837 S. 108—114.

15) Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern entwickelt. Berlin 1835. Erster (einziger) Theil.

16) Vgl. das Lob von Nitzsch in der viel Treffendes enthaltenden Recension Theol. Stud. und Krit. 1836 S. 1096 ff., und J. W. Hanne's Rec. in den hallischen Jahrbüchern 1839 N. 100—108.

man den richtigen Gedanken, der in Semler's Unterscheidung zwischen einer höheren Privatreligion und einer niederen öffentlichen lag, bereits vergessen oder kaum geahnt, so bahnte Vatke durch die Scheidung zwischen der Ercheinungsform und dem Begriff der alttestamentl. Religion den Weg zu der triftigeren Scheidung zwischen einer volksmässigen und einer prophetischen Glaubensform in Israel[17]) und beseitigte mit diesem Einen Griffe hundert Irrthümer. Wenn gleich die historische Kritik durch das System stark mitbestimmt wird[18]) (S. 643 ff.), so stellt er die philos. Betrachtung doch auf die breite Basis einer sehr eingehenden, rein geschichtlichen Darstellung des Entwicklungsganges der Religion. Mit nie gekannter Evidenz führte er den Beweis, dass das Judenthum sich von aller Naturreligion specifisch unterscheide. Während man bisher jede entfernte Aehnlichkeit mit heidnischen Vorstellungen als Identität nahm, betont V. die oft feinen Unterschiede z. B. des parsischen und hebr. Schöpfungsbegriffes (S. 603). Der hebr. Particularismus wird ungleich richtiger gewürdigt (S. 614 ff.). Der hebr. Gottesbegriff in seiner einfachsten Gestalt schliesse schon eine Mehrheit von Göttern aus (S. 642); mithin falle die Verehrung Eines Gottes neben andern gar nicht in den Begriff der alttest. Religion — während der Rationalismus genau das Gegentheil lehrte. Recht im Gegensatze zu dem bisherigen Verfahren nimmt er seinen Standpunct nicht im sog. Mosaismus sondern im späteren d. h. prophetischen Bewusstseiu, das „dem Begriffsinhalte der Rel. viel mehr entspreche als das frühere" (S. 593); und darum kann er Vielem beistimmen, was Andre[19]) gegen die Hegel'sche Auffassung monirt hatten (S. 619). In der Geltung des Sittlichen gesteht er dem Hebraismus die Werthschätzung der Gesinnung zu und zerstört den irrigen Schluss vom Dasein des „Gesetzes" auf die Forderung purer Legalität. „Niemals wird die Gesinnung für gleichgültig erklärt und der äussern Handlung als solcher, als in mechanischer Aeusserlichkeit, ein Werth beigelegt" (S. 638). „Das Bewusstsein des göttl. Wohlgefallens überwog bei den Frommen die Seite der Lohnsucht". Die Unvollkommenheiten der Rel. ergeben sich ihm weniger aus seinem Systeme (so sehr dies bei der Geschichtsentwicklung selbst mitwirkt) als aus der Norm des Christenthums.

---

17) „Die allgemeine Erfahrung, dass Religionen nicht von der Volksmasse ausgehen sondern von ausgezeichneten Individuen, von Boten der Götter", gelte auch in Israel (S. 645).

18) Hiegegen Nitzsch a. a. O. S. 1106: „Der Begriff" muss sich an die begreifliche Fortbewegung im Gesammtbewusstsein, der irgendwie auch die Individuen unterworfen bleiben, vorzüglich anschliessen; allein er will auch die grössten Individualitäten unmittelbar unter das Gesetz der gemeinsamen Bewegungen beugen, und daraus gehen die willkührlichsten Annahmen hervor".

19) Wie Steudel in Tüb. theol. Zeitschrift 1835, 1. 2.

Aehnliche Verdienste hat Bruno Bauer[20]). Auch er zerstört die vulgäre Tradition, unterscheidet sich aber von Vatke wesentlich durch die Anlehnung an den Kanon selbst und durch den Ausschluss aller philosophisch gefärbten oder rein literarischen Kritik der Urkunden, sofern ja das hebr. Bewusstsein allen diesen Stoff als seine (gleichviel ob historische oder ideelle) Voraussetzung und Grundlage gewusst habe. Trotz aller äussern Anlehnung an die Hegel'sche Anschauung, trotzdem dass er sich völlig in einer systemgerechten Begriffswelt bewegt, geht er in der rechten Würdigung der alttest. Rel. wesentlich über den Meister hinaus. Anerkennend die höheren Momente im Israelitismus, die ihn über röm. und griech. Religion weit erheben, kann er den betr. Satz des Meisters nur so vertheidigen, dass er hier die philosophische Ethik, dort den „practischen Ernst“ in der Unterwerfung der Volksgeister[21]) und in der Rechtsbildung mit hinzurechnet, gleich als wenn beide Seiten specifisch religiöse Motive oder Zwecke aufzuweisen hätten. Dennoch weiss er, dass die Prophetie „erhaben ist über die griech. und röm. Religon, als die Stätte, wo sich der tiefste Gegensatz verarbeitet hat, als der Boden, wo mit dem Christenthume die Lösung desselben allein gegeben werden konnte [22])“, — wie er denn auch sonst wohl einsieht, dass die Hegel'sche Auffassung höchstens für die Characteristik des Mosaismus ein gewisses Recht in Anspruch nehmen könne[23]).

Fand dieselbe schon innerhalb der Schule selbst eine tiefgreifende Berichtigung, so galt es nun, die ohnehin stark gelockerten Fesseln des Systems gänzlich abzustreifen. So bei Braniss[24]). Jene Trennung des Göttlichen und Natürlichen im Judenthume[25]) constatirt für ihn den völligen Bruch mit dem Heidenthume überhaupt und begründet die Fassung der Gottesidee als einer „absolut freien Willensmacht, welche als eine im Innern laut werdeude, schlechthin gebietende Stimme manifest wird“ (S. 308). Im Ritualgesetz, dem Kern der Tora, erblickt er, im Gegensatze zu vielen Zeitgenossen[26]), das Aufgeben des Natürlichen an das Göttliche am entschiedensten ausgesprochen, indem sich darin das

---

20) Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtl. Entwickelung ihrer Principien. Berlin 1838. Zwei Bände.

21) Dagegen treffend Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. 1845. S. 51.

22) Vgl. Einleitung p. LXXXI.

23) Zeitschrift f. specul. Theol. I, 2, 247 ff.

24) Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit. Breslau 1842, besonders S. 307 — 334.

25) Weil er von diesem Schibboleth der Hegel'schen Auffassung seinen Ausgangspunct nimmt, sei es erlaubt, ihn hier an den Schluss zu stellen, so wenig er sonst zur Schule gehört.

26) Wie Conradi (a. a. O. S. 28—37) den Naturdienst als die Quelle der (mos.) Symbolik ansieht (die als solche in der ägypt. Rel. ihre Vollendung empfange), so auch Bruno Bauer a. a. O. I, 132 ff.

relig. Bewusstsein des ganzen natürlichen Daseins bemächtigte (310 f.). Die universalen Momente im Hebraismus empfangen ihr volles Recht. Im Prophetenthume „nahm die Erlösungsidee in ihrer höchsten Entwickelung den Character und die Bedeutung der Weltvollendung an und stellte sich als das Ende der Wege Gottes, als die völlige Verwirklichung des Weltzweckes dar“ (S. 317). —

6. So hatte die philosophische Bewegung (innerhalb der idealistischen Richtung) durch ein vertieftes Denken sowie durch steigende Rücksichtnahme auf den concret historischen Stoff jenen deistischen Rationalismus auf allen Hauptpuncten überwunden, ohne indess der altdogmatischen Vorstellung oder einer kritiklosen Tradition zum Opfer zu fallen. Der methodische Hauptgewinn lag offenbar in der Unterscheidung des Volksglaubens in Israel von der eigentlichen Idee der Religion, sowie des Hebraismus vom gesammten Heidenthum. Alle die Trübungen des Volksglaubens, der theils in sporadischem Götzendienste theils in vielen sinnlichen und symbolischen Vorstellungen Spuren von eindringender, aber in letzterer Form bereits überwundener Naturreligion zeigte, hatte man als Widersprüche begriffen, wie sie das reale Werden jeder höheren Idee nothwendig mit sich bringt. Diese Ergebnisse vermochte die rein religionsgeschichtliche Richtung erst allmählig zu erreichen. Hier wirkte theils die Reaction gegen den alten Supranaturalismus bedeutend nach, indem man die frühere Methode, das Heidenthum aus Missverstand der Offenbarung herzuleiten, am liebsten geradezu umkehrte, theils blendete das neu aufgehende Licht über den Parsismus und die Vedenreligion, theils die dem Zeitgeiste entsprechende Ueberschätzung der antiken Geisteskultur gegenüber dem Orient. Kaum dass man das Judenthum mit den andern „orientalischen“ Religionen auf dieselbe Stufe stellte. Das Recht hiezu liess sich nur dadurch erwerben, dass man einseitig alles „Morgenländische“, späterhin alles „Semitische“ in der israelit. Religion hervorhob und die specifischen Unterschiede vernachlässigte. — So fand z. B. Christian Lassen[27]), der grosse Kenner Indiens, den Hauptzug des semitischen Geistes in der Subjectivität voll selbstischer Leidenschaften, voll Verachtung und Intoleranz gegen andre Religionen, ohne den religiösen Geist wahrhaft zu würdigen, wie ihm Leo[28]) nachwies und wie selbst E. Renan[29]) mit treffenden Bemerkungen erläuterte. — Weiter gingen freilich Andre z. B. Ferdinand Hitzig[30]). In eigenthümlicher Weise ringt hier der alte Rationalismus mit den neuen Erkenntnissen, ohne sich der Kritik bewusst zu werden, welche diese an ihm vollziehen. In der Darstellung des Hebraismus blickt deutlich der

---

27) Indische Alterthumskunde I, 414 — 417.

28) Lehrbuch der Universalgeschichte (3. Aufl.) I, 26 — 32.

29) Histoire générale et systemè comparé des langues sémitiques. Paris 1855. I, 4 note.

30) Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833. Allgem. Einleitung p. IX — XXXIII.

alte Maassstab durch, welcher die Fähigkeit zu begrifflicher Abstraction und zu wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung als ausschliesslichen Gradmesser der Culturhöhe betrachtet, gleich als wenn Herder's Ideen vergebliche Worte gewesen wären. Der orientalische Geist, hören wir, steht noch auf der untersten Stufe der Entwickelung, nur aufnehmend, rein leidend, erdrückt von der Fülle der Anschauungen. Der hebr. Geist, begrifflos und ohnmächtig in der Sprache wie in der Schriftstellerei, ist nicht im Stande etwas zu „erklären." Die grosse Zahl der Wunder im A. T. sei nur ein schlagender Beweis, wie wenig der Hebräer die äussere Rinde des Geschehenden zu durchbrechen im Stande war. Er ist „vollkommen ein Kind der Natur;" seine Zwecke sind Selbstsucht und Vergnügung. Trotz dieser Vordersätze hören wir (S. XVIII ff.), dass „in s. Richtung aufs Religiöse der Hebräer seine natürliche Geistigkeit fast ganz aufgegeben habe". Aus dem Mosaismus werden Züge gewonnen, die dem bisherigen Bilde geradezu widersprechen. Das vermochte indess nur der Mosaismus, nicht der hebr. Geist, — eine schroffe Gegenüberstellung, die einen Hauptsatz des Rationalismus leugnet, und deren Recht unerwiesen bleibt. Noch höher stehe die Prophetie, die in dem Glauben gewurzelt habe, dass „ihr Districtsgott zugleich allgemeiner Gott sei" d. h. doch, welche die particuläre Fassung der Gottesidee zur universalen erweitert habe. Merkwürdig, wie sich hier jene altorthodoxe Anschauung reproducirt, nach welcher die Offenbarung über dem „hartnäckigen", rohen Volke gleichsam dahinschwebt, ohne sich zum realen Volksglauben auf irgend einem Puncte zu verkörpern. War auch die Spannung des Gegensatzes stark, so beseitigte doch die Unterscheidung zwischen Massenglauben und ächter Religion einen Irrthum, welcher die ganze Forschungsmethode des (reinen) Rationalismus corrumpirt hatte. — Erscheint hier die religöse Richtung als das ideale Moment im scharfen Gegensatze zur Naturbestimmtheit des hebr. Geistes, so repräsentirt Ernst Renan[31]) das andre Extrem. Der Monotheismus ist ihm nicht eine specifische Erscheinung in Israel sondern eine Eigenthümlichkeit der semitischen Stämme, aber nichts weniger als ein erhabenes Gut, sondern das Haupthinderniss einer reichen Cultur, kurz ein Racenfehler. Dabei hat er augenscheinlich viel mehr den Islam als den Israelitismus im Auge und schliesst von jenem auf diesen. Abgesehen von der historischen Irrigkeit der These selbst[32]) (indem grade die comparative Religionsgeschichte den israelit. Monotheismus nicht als blosses Product eines individuell und rein national gearteten psychischen Bedürfnisses sondern als gottgewirkten Act des Geistes nach seiner schlechthin universellen

31) In s. histoire générale des ll. sémit. I, 2 ff. und ausführlicher in den Nouvelles considérationes sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme — im Journal asiatique XIII 214—282 und 417—450.

32) Vgl. meine Abhandlung: Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich der Semiten, — in den Jahrbüchern f. d. Theol. 1860 S. 709 ff.

Seite hin erkennen muss) beachtet Renan viel zu wenig das Wesen der alttest. Gottesidee selbst, noch weniger den ethischen Character des Mosaismus und den universellen Geist der Prophetie. — Beide Extreme vermieden andre Forscher, wie z. B. Stuhr[33]), und vorzüglich Heinrich Ewald[34]), der die organische Durchdringung des natürlichen und idealen Momentes klar erkennend die weltgeschichtliche Bedeutung der israel. Religion und ihren reichen Antheil an ewiger Wahrheit in helles Licht rückte.

7. Sowohl die philosophische Bewegung als auch die mehr religionsgeschichtliche haben die hohe Bedeutung erkennen lassen, welche jetzt die Würdigung des Heidenthums auf die rechte Betrachtung des Israelitismus ausübte. Wir erinnern deshalb schliesslich an Versuche, welche das Wesen der heidnischen Mythologie tiefer zu ergründen bestrebt und, auf geschichtlicher Basis ruhend, der philosophischen Auffassung nicht fremd waren. Wie nahe dieselben unserm Gegenstande stehen, beweist vor Allem die Thatsache, dass unter dem mächtigen Eindrucke, welchen die Entdeckungen der religiösen Schriften der Perser und Inder machten, die Idee einer Uroffenbarung entstand, von der die Schriften Mosis nur einen Auszug enthalten sollten, und deren übrige Glieder aus den Bruchstücken jener morgenländischen Religionsurkunden zu gewinnen seien (William Jones). Dadurch ward die bisher geltende euhemeristische Behandlung der My hologie (J. Vossius, von Dale, Huet), welche in den Göttern alttestamentliche Personen erblickte, völlig beseitigt. Die herrschende Abneigung gegen alle Offenbarung sowie der antireligiöse Geist der Zeit begünstigten das Auftauchen von Ansichten, welche in der Mythologie etwa physikalische Prozesse (Heyne) oder missverständlich erfasste, rein wissenschaftliche Gedanken (G. Hermann) oder astronomische Erkenntnisse[35]) oder nur sinnlose Vorstellungen abgespiegelt sehen wollten, die die Dichtkunst ausgebildet und zu einem poetischen Ganzen verknüpft habe (J. H. Voss). Ganz anders Friedrich Creuzer[36]). Er sah in der Mythologie ursprüngliche religiöse Wahrheit, ein wirkliches Glauben, ein zusammenhängendes sinnvolles Ganzes. Sie war ihm „ein grossartiges Tonstück, das die Menschen erst dadurch, dass sie es

---

33) Allgemeine Geschichte der Religionsformen d. heidn. Völker 2 Bände. Vgl. Oehler, Prolegomena S. 41 f.

34) In vielen Partieen s. Gesch. des Volkes Israel (s. oben S. 589) und in s. Darstellung des Prophetismus in den „Propheten des A. Bundes". Stuttgart 1840. I, 1—64.

35) So Dupuis in d. berühmten Werke: Origine de tous les cultes. Paris 1794 ff.

36) Symbolik und Mythologie der alten Völker. 2. Aufl. 1819. — Den neuen Euhemerismus von Hüllmann (Theogonie oder Untersuchungen über den Ursprung der Rel. des Alterthums. Berlin 1804) und die wirre Theokrasie von Kanne (Erste Urkunden d. Geschichte. Baireuth 1808 und Pantheum der ältesten Naturphilosophie. Tübingen 1811) übergehen wir billig.

ohne Tact fortspielten, zu einem Chaos von Misstönen machten[37]). Den Schlüssel zu seiner ganzen Deutungsweise, bei der freilich die Kritik Vieles auszusetzen hatte, bildete die Voraussetzung, dass die Religion wesentlich Lehre sei und dass ursprünglich weise Priester mit esoterischen (moralischeu und religiösen) Erkenntnissen die unkundige rohe Masse durch Symbole lehren mussten, sinnliche Bilder und Erzählungen, an denen der halb schlummernde Verstand erwachen und reifen mochte (z. B. I, 196 ff.). Diese Idee trägt trotz mancher supranaturaler Anklänge (I, 152) wesentlich einen deistisch-rationalistischen Zuschnitt, was man vielfach verkannt hat. — Innerhalb des theologischen Gebietes versuchte eine Anwendung Creuzer'scher Gedanken auf das Verständniss der alttestamentlichen Religion G. Ph. Chr. Kaiser; mit mehr Geist verwerthete sie Bähr zur Deutung des mosaischen Cultus[38]). —

Eine ungleich tiefere und grossartigere Durchführung jener Grundidee gewahren wir in den nachgelassenen Schriften des grossen Philosophen F. W. J. Schelling, vor allem in seiner Philosophie der Mythologie und der Offenbarung[39]). Durch das Bestreben, alle apriorischen Axiome zu vermeiden, schliesst er sich der religionsgeschichtlichen Richtung an; durch das Suchen nach den letzten Principien entgeht er aber dem nüchternen Empirismus und wird philosophisch. Im religiösen Bewusstsein als solchen sicht er absolute Wahrheit, nicht eine Verirrung, nicht eine blosse Uebergangsstufe. So ist auch die Mythologie „der theogonische Prozess im menschlichen Bewusstsein", ein Walten göttlicher „Potenzen". So gründlich wie nie zuvor wird die Idee und das historische Sein des Monotheismus erforscht; sie ist die Idee, welche allein das klare Verständniss des mythologischen Prozesses ermöglicht. Das Judenthum ist die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung (IV, 124). Der Engel Jehovas ist „die vermittelnde Potenz" im religiösen Bewusstsein. Da die Offenbarung ihre Voraussetzung nicht absolut aufheben kann, so erscheint der Mosaismus mannigfach mit Heidnischem gemischt (Beschneidung, Reinheit, Opfer u. s. w.). „Ist aber schon in den mythol. Vorstellungen Wahrheit und Realität, so ist noch eine ganz andre Realität und Wahrheit in denen des A. T., welchen die mythologischen nur zu Grunde liegen, zur blossen Materie, zum Stoff geworden sind" (IV, 130 f.). Eben diese Elemente sind auch typisch, doch unbewusst. Dass die Juden nach dem Exile keine Abgötterei treiben, erklärt sich ihm einfach daraus, dass der mythologische Prozess damals überhaupt sein Ziel erreicht hatte. „Denn der Polytheismus war nicht ein Zufälliges sondern eine Krankheit, die ihren bestimmten Verlauf hatte und von der nicht blos ein einzelnes Volk oder einzelne Völker sondern das ganze menschliche Geschlecht ergriffen war, der auch

37) So Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 89.

38) Ueber Beide s. Näheres unten.

39) S. Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Zu unsrer Frage vgl. I, S. 118—198. II, 122 ff.; besonders aber IV, 119—151.

das auserwählte Volk sich nicht entziehen konnte, bis der Prozess an der übrigen Menschheit seine Kraft verlor" (IV, 144). — Ist gleich die Verwerthung des exegetischen und historischen Stoffes oft höchst eigenthümlich, so durchbricht doch auch seine Auffassung, voll genialer Durch- und Einblicke, überall, am meisten im Principe, jenen blossen Rationalismus und liefert bedeutende Bruchsteine zu einem soliden Neubau der Erkenntniss des Judenthums. Mit den bisher besprochenen Versuchen theilt er den rationalen Boden, ohne Rücksicht auf die exceptionelle Stellung, welche die kirchliche Tradition dem A. T. eingeräumt wissen wollte, vereinigt die philosophische und historische Richtung in grossartiger Kühnheit, und leitet zugleich durch mehrfache Momente seiner Anschauung zu der theosophischen Anschauungsweise über, die in seinem Heimathlande die ersten Hauptvertreter gefunden hatte.

§ 67.

Die biblische Theosophie und der neue Orthodoxismus.

Aus den Nachwirkungen der Föderaltheologie sowie des deutschen Pietismus entstand eine biblische Richtung, welche sich bald mit wesentlich theosophischen Elementen versetzte und eine eigenthümliche Betrachtungsweise des A. T. erzeugte. Jene hat in J. A. Bengel ihren Ursprung, während diese in seinen apokalyptischen Studien wohl zuerst den Boden der Wissenschaft betrat. Der Drang nach neuen Erkenntnissen, der das ganze Zeitalter bewegt, berührte auch jene stillen Kreise, in denen das innig fromme Gemüth die reichste Nahrung fand, in denen die heilige Schrift als Quelle aller Wahrheit galt. Theilte auch diese neue Richtung mit der orthodoxen Kirche die Meinung von der schlechthinnigen Offenbarungsmässigkeit und innern Identität der Bibel, so trennte sie sich sehr bestimmt von ihr theils material theils formal. Nicht im mindesten ist ihr das korrecte kirchliche Dogma das alleinige Maass der Exegese, so wenig sie auch demselben widersprechen will; sie sucht Erkenntnisse, die vielfach ausserhalb desselben zu liegen scheinen. Und noch weniger theilt sie mit der Kirche das Streben, die Lehre in logische Formen einzukleiden: vielmehr zieht sie die Intuition der Demonstration, das anschauliche Bild der correctesten Definition vor. In Oetinger befehdet sie direct den Intellectualismus, mag derselbe orthodox oder wolfisch sein; sie verwirft die Begriffe, verlangt »grobe, massive Anschauungen« und warnt, die biblischen Ausdrücke dieser Art zu »spirituali-

siren«. — Zwar steht Crusius (in Leipzig) der alten exegetischen Tradition in allem Einzelnen noch sehr nahe; aber seine Grundanschauungen wurzeln bereits in der neuen Richtung, welche nunmehr in der ganzen vom Deismus ausgegangenen Strömung die schlimmste Gefahr sieht. Object der Forschung ist nicht mehr die »Lehre« des A. T., welches nirgend ein »System« geben will, sondern die göttliche Oekonomie in geschichtlicher Entwickelung d. h. die stufenweise Eröffnung und Vollziehung der göttlichen Rathschlüsse. — Einen wesentlichen Aufschwung erlangte die Richtung nach längerer Verborgenheit in den letzten zwanzig Jahren und greift seitdem kräftig in die alttest. Bibelwissenschaft ein. Ihre principielle Unabhängigkeit von der orthodoxen Tradition tritt am schärfsten an dem Haupte der neuen Schule (Hofmann) hervor. Nach ihm ist die Geschichte, vor allem die des A. T., Auswirkung der göttlichen Oekonomie; diese Reichsgeschichte zu verstehen wird theologischer Hauptzweck, — nicht in ihrer natürlichen Bedingtheit und concreten Realität, die ja nur Schaale ist, sondern lediglich insofern, als die einzelnen Ereignisse irgendwie Vorausdarstellungen Christi sind. Was das geschichtliche Factum ist, verschwindet vor dem, was es bedeutet resp. bedeuten könnte. Nur das Symbolische, Typische, Prophetische ist wissenswürdige Wahrheit. Ein Schibboleth der ganzen Richtung seit Bengel ist die Meinung, dass die Verheissungen der Propheten, grade wie sie lauten, am leiblichen Judenvolke sich einst erfüllen, und dass das getaufte Israel das herrliche Millennium über die christliche Kirche heraufführen werde. Das ganze A. T. ist nur wichtig als lange Reihe von Gottesthaten und Gottessprüchen. Ob und wieweit dieses mit dem Inhalte der überlieferten Urkunde sich decke, wird nicht geprüft; der Glaube heisst, die Urkunde als Kanon schlechthin idealisiren. Man sucht und findet nur Zeugnisse der Offenbarung (nicht des religiösen Glaubens) in der Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Formen, und gelangt dahin, den Inhalt der Schrift in einem Umfange zu dogmatisiren, wie es selbst in den Zeiten der blühendsten Orthodoxie und Bibliolatrie nicht geschah. Trotz dieser Mängel war die Richtung bedeutungsvoll durch selbständiges Schriftforschen, durch Neubelebung des religiösen Gehaltes im A. T., durch energischen Hinweis auf die stufenweise Entwickelung

der alttestamentlichen Oekonomie, -- wenn gleich die unterschiedslose Verwerthung der Schrift diese Idee ihrer Bedeutung oder mindestens ihrer urkundlichen Basis beraubte. Ihr geschichtliches Recht schwindet aber in dem Maasse, als ihr directester Gegensatz, der deistische Scepticismus, abstirbt, und als sie selbst, ohne durch ihre genuinen Principien genöthigt zu sein, den Forderungen ächter Exegese und den Ergebnissen besonnener Kritik sich verschliesst. Sonst wäre sie geeignet, ein werthvolles Ferment zu bilden in der Entwickelung der wissenschaftlichen Kunde des A. T. — Eine gleiche Aussicht öffnet sich kaum einer zweiten Richtung, welche der grossen Restaurationsströmung seit Beginn des zweiten Viertels unsres Jahrhunderts ihr Entstehen verdankt. Diese neue Orthodoxie erzeugte noch keine eigenthümliche Anschauung des A. T. sondern vertritt nur ein mehr oder minder abgeblasstes und verzerrtes Bild der Ansichten, welche vor zweihundert Jahren in der lutherischen Kirche üblich waren. Doch schöpfen regere Geister dieser Schule, denen es um wirkliche Förderung unsrer Erkenntniss heiliger Ernst ist, bereits lieber aus den Bronnen der Theosophie oder selbst der ächt rationalen Wissenschaft.

Erläuterungen.

1. Ursprung und Wesen der theosophischen Richtung. Die orthodoxe Lehre von der Schrift barg zwei Momente in sich, die mit der Zeit sich in ihrer Dissonanz offenbaren und die Anschauung vom Schriftinhalte wesentlich ändern mussten. Wurde in den Prolegomenen durch immer stärkere Ausbildung der Inspirationslehre die Identität der Bibel mit dem Ganzen der göttl. Offenb. bis auf unbedeutende formale Unterschiede behauptet, so erschien sie im System selbst nur als Norm: der dogmatische Satz war das Prius, die bibl. Beweisstelle das Posterius. Der Schriftinhalt soll aber auch sein Maass haben am System. Das Recht dieser Schranke war sehr problematisch. Schon der Pietismus benutzte die ganze Schrift wenigstens als Erbauungsbuch; in der mehr oder minder verwandten coccejanischen Bewegung, die ja auf dem Boden Würtemberg's (vgl. oben S. 476) eine eingehende Beachtung gefunden hatte, trat das biblische Princip bereits in offenen Widerspruch, wenn nicht zum Dogma selbst, so doch zum überlieferten System. Beide Erscheinungen berührten J. A. Bengel, den Vater der bibl. Theosophie. Der emphatische Apriorismus, der die ganze Bibel als einheitliche Gottesoffenbarung betrachtet, liefert die Prämisse, welche die Schranken des Systems niederwirft und eine historisirende Ansicht von der Offenbarung erzeugt. Die völlige Einheit der Schrift, ihr genauer Zusammen-

hang bis in Einzelnste, ihre durchgängige Symmetrie und Emphase sind die Momente jenes Axioms. Die Idee der göttlichen Oekonomie erscheint als der Mittelpunct der Schrift; an sie knüpfen sich die chronologischen und apokalyptischen Arbeiten Bengels. Denn das Ziel der Zeitenlinie ist der Tag Christi. Die Apokalypse wird der Schlüssel des A. T., ähnlich wie bei Vitringa u. A. Die Prophetie erscheint im A. T. als der eigentliche Kern, während die deistische Richtung fast nur auf den Mosaismus ihr Auge richtete. — Aehnliche Gedanken finden sich bei Oetinger, freilich gleichfalls mit nur sporadischer Anwendung aufs A. T. Strenge eifert er gegen allen „Spiritualismus", theils gegen den Intellectualismus der Orthodoxie, mehr aber gegen die verständige Richtung in der Wolfischen Schule. Dieser Gegensatz erzeugte dasjenige theosophische Moment, welches die reine Geistigkeit verwirft und die „Realitäten" der himmlischen Dinge, die „groben, massiven Anschauungen der Schrift" stark betont[1]). Tiefblick verräth wohl das Problem, den alten contradictorischen Gegensatz von Geist und Materie, von Weltzweck und Weltwirklichkeit, an dem die bisherige theologische und philosophische Grundanschauung krankte, aufzulösen. Aber die höhere Einheit wird nicht gefunden; die „Leiblichkeit", welcher dieser „Magus des Südens[2])" als „das Ende der Wege Gottes" hinstellte, trug eine stark materielle Beimischung; die Revision des Geistbegriffes misslang. — Der Widerspruch gegen den Spiritualismus erstreckte sich aber auch auf die logischen Erkenntnissformen, auf Definition und Demonstration. Man wollte nicht mehr die logische Denkbarkeit als Zügel, noch weniger als Prüfstein gelten lassen, wo es sich um höhere Erkenntnisse zu handeln schien. An ihre Stelle traten Phantasie und Intuition, — nicht jene, der die Logik immanent ist und die wahrhaft neue Ideen zeugt, — leicht erklärlich, da die ganze Bewegung unmittelbar einer lebhaften Erregung des religösen Gemüthes ihren Ursprung verdankte. Alles Zügels baar, erblicken wir diese Richtung in Swedenborg's Träumen. Dagegen findet die mehr theologische Seite derselben Maass und Quelle für die intuitive Erkenntniss in der heil. Schrift und ihren sachlichen Schwerpunct in der Eschatologie, die sie um so lieber anbaut, je weniger diese ein Object theologischen Wissens zu bilden vermag. Sie verlangt nach farbenreichen Bildern von der künftigen Herrlichkeit des vollendeten Gottesreichs und leugnet

---

1) Vgl. Oetinger, Swedenborgs und Andrer himml. und ird. Philosophie S. 223: „Warum uns Alles in der heil. Schrift so grob und massiv vorkommt, kommt von dem platon. Begriff von den Körpern als blossen Erscheinungen her . . . Alles lebt in jener Welt leiblich, auch sogar der Altar Apoc. 17, 7 und die sieben Donner, denn sie führen eine Rede. Es giebt aber Leiber, die zwar eine Substanz haben, aber doch durchdringlich sind, wie Alles in dem Raum des Himmels ist". Ueberhaupt ist es eine starke Neigung der Theosophie, schlechthin widersprechende Merkmale einem Begriffe zu vindiciren, um ihren Gegensatz gegen die „spiritualistische" Logik recht tapfer darzuthun.

2) Vgl. Barth, Süddeutshe Originalien. Heft I S. 4.

demgemäss die dichterische Fassung der alttestam. Weissagungen. Dass die meisten derselben ihrer rechten, buchstäblichen Erfüllung noch harren, dass vor allem den endlich bekehrten Juden die Herbeiführung einer ganz neuen Herrlichkeitsepoche des irdischen Gottesreiches beschieden sei, ist eines ihrer Hauptaxiome, und deshalb hadert sie mit der Orthodoxie um das dogmatische Recht des Chiliasmus.

2. Dieser theosophischen Anschauung begegnen wir auch bei Chr. Aug. Crusius, wenngleich nur in einzelnen Grundzügen und noch stark versetzt mit dem Inhalte der orthodoxen exeget. Tradition. Ausdrücklich schliesst er sich an Bengel an. Seine philosophischen Gedanken, welche auf eine Aufhebung des Gegensatzes von Geist und Materie zielen, bilden den Unterbau zu seinen theosoph. Ideen [3]). Als das Ziel der Weissagung erscheint zwar Christus, aber weniger als Einzelpersönlichkeit sondern sofern er die Oekonomie des Heils ausführt, also als Mittelpunct des Reiches Gottes [4]). Weitet sich hiedurch das Object der Prophetie bedeutend aus, so ermöglicht dieser Begriff auch die engste Verbindung der gesammten Heilsgeschichte (selbst in ihren weltgeschichtlichen Zusammenhängen) mit der Weissagung. Ihr Gegenstand ist also nicht ein einmaliger Zustand sondern ein successives Werden, dessen letztes Endziel allein ein richtiges Licht auf die Vergangenheit wirft und die Epochen der Heilsentwickelung bestimmt. Offenbart nun die Apokalypse des N. T. dieses Endziel, so liefert sie auch allein den rechten Schlüssel zum Verständniss der göttlichen Reichsgeschichte, während die Danielische Apokalypse die Zeitmaasse für die Epochen in Zahlen liefert. Der Theosoph setzt die Arbeit der alten Apokalyptiker fort; der ganze Schriftinhalt erhält eine eschatologische Physiognomie. Alles Vergangene wird nur verstanden als Ausblick und Typus des Künftigen, nicht als gereifte Frucht sondern als werdender Keim. Was bisher als Bild galt, soll nun Realität, Thatsache werden oder dafür gelten. So sehr erscheint dem Crusius die Prophetie als reine, proleptische Geschichtserzählung, dass er es lächerlich findet, dieselbe aus einer angeborenen Divinationsgabe erklären zu wollen [5]). Gleichwohl bleibt er meist den dogmatischen Deutungen der alten Orthodoxie treu, bes. hinsichtlich der correcten Christologie. Doch räumt er dem Satan in der Geschichte eine viel höhere Bedeutung ein (I, § 54 ff.) und dem Judenvolke als solchem eine indelebilis praerogativa (I, S. 168 ff.) — eine Ansicht, welche, wie erwähnt, fortan bei den neuen Theosophisten heiliges Axiom wurde. Jene Gedanken motiviren

---

3) Vgl. die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs. Historisch-kritisch dargestellt von Franz Delitzsch. Leipzig 1845, bes. S. 29—73.

4) Vgl. Crusius, Vorstellung von dem eigentl. und schriftmässigen Plane des Reiches Gottes. 1768.

5) Hypomnemata ad theologiam propheticam. Lipsiae 1764—1778 in drei Bänden (sein Hauptwerk). S. I, 12. Am deutlichsten erscheinen s. eigenthümlichen Ideen I, 157 ff. (§ 59 sqq.).

sein Verfahren, die gesammte Bibel unterschiedslos in sich zu kombiniren, vor allem die allgemeinen Weissagungen durch die späteren speciellen zu erläutern: denn Alles ist Eine Reichsgeschichte, Alles Offenbarung desselben Geistes und desselben Gottes, dessen consilia et molimina aber nur gradatim zu Tage treten. Vieles ist noch unerfüllt, da wir noch nicht am Ende der Reichsgeschichte stehen (das erst anno 3839 p. Chr., wie Bengel erwiesen, eintritt), und darum schauen uns manche Weissagungen noch änigmatisch an. — Indess vermag der für das Biblische neu geschärfte Blick hie und da Manches richtiger zu erkennen, trotz des Gegendruckes der Tradition. Den Mosaismus will er nicht mit der Patriarchenreligion confundirt wissen, noch weniger unter den dogm. Gegensatz von Gesetz und Evangelium stellen (I, 180 ff.), da ja schon der Dekalog Verheissungen enthalte. Zwar musste jede Zeit die Weissagung verstehen, doch nur generisch. Die Propheten schauten das Zukünftige wie wir den Sternenhimmel, also perspectivisch[6]; ihre Weissagungen erfüllen sich auch per partes, zu verschiedenen Zeiten. Der Fortschritt in der Religion selbst gleicht der immer deutlicheren Ausmalung eines in den Hauptumrissen entworfenen Gemäldes[7]) — ein Bild, das nicht minder wie der chaotische Schriftgebrauch die Idee einer wirklichen Entwickelung beseitigt oder stark in Frage stellt. Denn zwar will C. die legitimas regulas hermeneutices genau beobachten, aber nicht nur soll der Ausleger der Prophetie unter der Zucht der Gnade stehen, sondern auch selbst ein prophetisches Charisma (1 Cor. 12, 10) besitzen. — Wie Crusius auf's engste mit der alten Zeit zusammenhängt, so berührt sich, obgleich auch durch Bengel, Oetinger, Ph. M. Hahn stark angeregt, Thomas Wizenmann, sein Zeitgenosse, vielfach und nahe mit der Strömung der neuen Zeit, am meisten mit Herder und T. H. Jacobi. „Habe ich je etwas Treffliches gelesen, so ist es diese Schrift", äusserte er über Herder's Briefe, das Studium d. Theol. betreffend (I, 113). Aber Idee ist nach ihm Bild und „die Phantasie das lebendige Meer aller materiellen Ideen" (I, 133). Er bedauerte, dass Herder in der Feuersäule und im Sturz Jericho's keine Wunder sah (I, 318) und Eichhorn „ist gottlos mit den Propheten umgegangen" (II, 31). Mit speculativen Anlagen verband er eine gewisse Freiheit der Anschauung. Die Keime zu einer besonderen Phase der theosoph. Richtung, welche seine Ideen in sich trugen, kamen indess nicht zur Blüthe[8]).

6) Ganz wie Bengel zu Matth. 24, 29 (Gnomon, ed. III. Berlin 1855, S. 91). Vgl. auch Bengels Leben von Burk S. 355 f.

7) Hypomn. I, 184 f.: Essentia priscae religionis Patriarcharum inter Israelitas ita mansit et servata est, ut tantummodo ad majora incrementa progressa sit, nempe a generalioribus ad specialia et magis determinata, simplicioribus elementis ad uberiorem apparatum, quo veluti eadem imago elaboratior facta et a primarum linearum rudimento ad iconem propius accessit.

8) Geb. 1759 starb er bereits 1787. Vgl. Thomas Wizenmann, der Freund F. J. Jacobi's, nach Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und s. Nachlasse — von Alex. Freiherrn v. d. Goltz. Gotha 1859. 2 Bände. Kant hat ihn „einen sehr feinen und hellen Kopf" genannt. Werke ed. Schubert VIII, 289.

3. Pflanzten sich diese theosophischen Ideen auch im Stillen hie und da fort, so mangelte ihnen lange Zeit theils wissenschaftliche Ausgestaltung theils Anwendung auf das A. T. Beides vollzog J. Chr. K. Hofmann (in Erlangen) in so geistvoller Weise, dass eine neue Richtung von ihm den Namen zu erhalten im Begriffe steht[9]), — vorzüglich durch sein Werk „Weissagung und Erfüllung"[10]). Indem er die Weissagung als den rothen Faden der Heilsgeschichte bestimmt, bekennt er damit seinen Zusammenhang mit Bengel und Crusius. Aber er sucht für Geschichte und Weissagung einen Einheitspunct, ebenso wie für allgemeine und specielle, für typische und directe Prophetieen. Die unleugbare Bedingtheit des Propheten durch seine Zeit muss sich organisch eingliedern in den Begriff der Weissagung. Doch nicht die schlechthin letzte Zeit, sondern Christum, sein Werk und seine Person, sieht er als den Schlüssel der Weissagung an. „Aus dem Inhalte des Zeugnisses, welches der heilige Geist von unsrer Gotteskindschaft giebt, ersehen wir als den wesentlichen Inhalt aller Geschichte vor Christo die Vorausdarstellung Christi." Sie giebt Geschichte, nämlich immer fortschreitende Gestaltung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, Weissagung, nämlich immer bestimmtere Hinweisung auf die endliche Gestalt dieser Gemeinschaft (I, 40). Gott schafft Beides: dass ein Späteres in einem Früheren vorgebildet werde, und, dass das Vorgebildete eintrifft. Die heil. Geschichte trägt die Zukunft in sich; das Begreifen der Gegenwart, inwiefern sie zukunftsschwanger, ist Weissagung. Aber auch nur so weit. Die Heilshoffnung ist auf den Grad der Sehnsucht reducirt, die von selbst aus der Geschichtslage hervorging. Die Verbindung zw. Geschichte und Prophetie ist so enge, dass beide ihre Selbständigkeit einbüssen. Beider Ursprung liegt nicht in einer äusserlichen, sondern in einer „dynamisch-innerlichen Wirkung des in der Welt und im Menschen lebendig gegenwärtigen Gottes"[11]) — ein Satz, der indess durch die fast materialistische Grundansicht vom Wesen Gottes an Tragweite einbüsst. — Wie durch diese, so lenkt er auch die Ansicht vom Kanon stark aus dem wissenschaftlichen Geleise heraus, mit einem Grade von Naivetät, den bei diesem wissenschaftlich angelegten Geiste nur die Macht der theosophischen Tradition erklärt. Nicht nur die Entstehung der einzelnen Schriften sondern auch die Kanonbildung selbst ist schlechthin göttliches Werk[12]). Joh.

---

9) Eine scharfe, treffende Kritik ihrer Hauptirrthümer gab Hermann Hupfeld in dem Aufsatze: „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung" — in Hollenberg's deutscher Zeitschrift 1861, S. 269—292, auch in besonderm Abdrucke erschieneu.

10) — dessen erste Hälfte (Nördlingen 1841) das A. T. behandelt.

11) Eine Form der Gotteswirkung, die schon Tob. Beck befürwortete: Die christliche Lehrwissenschaft I, 1, 147.

12) „Wirkung des heil. Geistes hat die Bücher hervorgebracht, Wirkung des h. G. hat sie auch zusammengebracht", sagt er (I, 49) in seiner gnomisirenden Weise.

5, 39 gilt ihm dieser als Beleg, soweit er auch die Inspiration selbst fasst [13]). Nur als Organ der heil. Geschichte gilt das A. T., — was im Grunde auf den dynamisch vertieften Begriff der providentiellen Leitung hinauskommt. Um so principloser erscheint der strenge Ausschluss aller isagogischen, vollends aller sachlichen Kritik. Denn der Theosoph will nicht wissen, dass das A. T. auch Ueberlieferung ist. Alle Kunde von den Bedingungen, denen jede Tradition von Geschichte und Rede, von Wort und Schrift unterworfen ist, lischt bei ihm gänzlich aus, sobald der heilige Geist in ihm die Fackel entzündet [14]). Und darum leitet ihn in isagogischen Fragen die kritikloseste Ueberlieferung [15]). — Ferner fasst H. die Geschichte fast ausschliesslich als Gottesthat und das A. T. als heilige Geschichte. Unerwiesen bleiben diese Sätze, während sie allein die Brücken bilden von der Behauptung, dass das Wesen der Offb. Thatsache sei, zu der andern, dass auch jede im A. T. berichtete Geschichte eine Heilsthatsache, mithin Vorausdarstellung Christi sei; denn die Auswahl wird nicht kritisch gerechtfertigt. Doch ziehen manche Sätze Hofmann's den allerweitesten Kreis: nicht blos heilige, nicht blos alttestamentliche und jüdische Geschichte gehört hierhin, sondern „es giebt gar nichts in der Weltgeschichte, dem nicht etwas Göttliches innewohnt" (I, 7). Trotz dieser Elasticität des Geschichtsbegriffes ist ihm der typische Charakter das Kriterium des Nicht-mythischen: darum musste Gott im Garten Eden wandeln, Moses die Meereswogen zertheilen, Bileam den Untergang Assurs vorhersagen (I, 8) [16]). Dass eine solche typische Beziehung lediglich Ausfluss einer geistreichen

---

13) „Alles, was zur Fortführung der heil. Gesch. dient, geschieht kraft einer Wirkung des h. G., welcher hiefür dem Menschen in der Weise, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist, hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend innewaltet". Schriftbeweis (1. Aufl.) I, 569.

14) Vgl. Weiss. u. Erf. I, 51 unten.

15) Selten versucht man in dieser Schule den Nachweis, dass das Ideal des Kanons, mit dem man stets operirt, auch mit dem empirischen Kanon des A. T. übereinstimme. Am eifrigsten geschah dies noch von M. Baumgarten (Protestant. Warnung und Lehre 1857. III. 35—177), dessen Darlegung indess von einem geistvollen Apriorismus nicht loskommt. So folgt ihm aus Apoc. 1, 8. 12; 21, 6; 22, 13, wo Christus das A u. O heisst, dass — „die Schrift in ihrer Ganzheit und Einzelheit göttlicher Inhalt für die Gemeinde Christi" (S. 189). Unterscheidungen, wie sie Hävernick und Hengstenberg (Christol. II, 567) machen, nach denen BB. wie Esther eine geringere göttl. Autorität besässen, seien „völlig unstatthaft".

16) „Jede alttest. Thatsache, welche sich (?) als eine Vorausdarstellung Christi kundgiebt (wie? wodurch?), hat eben dadurch das allersicherste Zeugniss für sich, dass sie so geschehen: nämlich das Z. des heiligen Geistes, welcher uns von dem endlichen Ergebnisse aller der Geschichte gewiss macht, in der auch jene Thatsache ihre nothwendige Stelle einnimmt." Weiss. u. Erf. I, 54.

Combinationsgabe sei, deren Sätze durchweg anderweitiger Begründung bedürfen, entgeht ihm. Denn es gehört zum Josephsschaden der Theosophen, diese Ideenassociationen, die der Willkühr den grössten Spielraum darbieten, an die Stelle logischer und exegetischer Beweise zu setzen, ja für Zeugnisse des heiligen Geistes zu halten. Demgemäss erscheinen bei Hofmann alle Berührungen mit der kirchl. Tradition oder der freieren Exegese als zufällig und seine geistvollsten Combinationen entbehren am meisten der zwingenden Nothwendigkeit, auf welche sie Anspruch machen.

4. An Hofmann schlossen sich an Michael Baumgarten, Auberlen und am selbständigsten Franz Delitzsch. Bei dem ersteren [17]) tritt dies theosophische Element, die Abneigung gegen Kritik, das Beharren beim buchstäblichsten Sinne noch stärker hervor, so dass er, was selbst Delitzsch [18]) rügt, den Unterschied von Geist und Materie fast völlig ignorirt und deshalb das im A. T. anthropomorphisch dargestellte Walten Gottes nicht nur dogmatisch bejaht, sondern oft noch steigert. — Bei Auberlen verräth schon die ausgesprochene Neigung zu Oetinger's Lehren, die Zusammenfassung von Daniel und Apokalypse zum Verständnisse der göttl. Reichsgeschichte (1854. 57) den biblischen Theosophen, als den er sich in andern apologetischen Schriften noch deutlicher kundgab. — Was Franz Delitzsch an Hofmann's Anschauung aussetzte [19]), schien Fortschritte andeuten zu wollen. Für den Geschichtsbegriff forderte er Mitbethätigung der menschlichen Freiheit, ohne indess den Umfang anzugeben, den (nach den eignen Aussprüchen der Propheten) dieser menschliche Antheil an der Erfüllung der Weissagungen haben muss. Auch ist die Geschichte nicht durchweg Weissagung; denn dass David, nicht Jojakim Christum vorbildet, hat s. Grund in der Freiheit, dass jener Knecht Gottes, dieser Knecht der Sünde wurde. Gott ist wohl in der Geschichte, doch auch über ihr (S. 181. 183). Der Fortschritt der Prophetie kann nur a posteriori (S. 185) erkannt werden; „sie hat Flügel, die sie weit über die Gegenwart hinaustragen". Den Unterschied der Testamente (S. 232 ff.) will er nicht in der Weite, wie Hofmann, zugestehen. Die Gläubigen des A. B. seien auch wiedergeboren, sie standen indess nur im Anfange der Kindschaft, unter der knechtenden Vormundschaft des Gesetzes (S. 244). Aehnlich wie Coccejus, will er das Neue des N. B. in allen den Heilsgütern sehen, welche die Realität der Menschwerdung Gottes voraussetzen. Bedeutsam war die Einsicht: „für das Israel des A. B. ist Anfang, Mittel und Ende des Heilswerkes in Jehovah beschlossen; der Gemeinde des N. B. hat es sich in Christo entfaltet" (S. 268). — Doch kommen diese bessern principiellen Einsichten wenig zur wirklichen Ausgestaltung. Die Geschichte des A. T. wird so ausschliesslich unter die Beleuchtung des

17) Theologischer Commentar zum Pentateuch. Zwei Bände. Kiel 1843. 1844.

18) Bibl. prophet. Theologie S. 271 ff.

19) A. a. O. S. 178 ff.

heilsgeschichtl. Momentes gebracht, dass ihr damaliges Sein, ihr natürliches Leben fast verschwindet; die concretesten Gestalten zerstieben zu dämmerigen Schattenbildern künftiger Ereignisse oder Personen. Eine Kunde von Gottes Absichten im Einzelnen thut sich uns auf, von der die Bibel nichts weiss[20]), um so mehr der Theosoph. Hatte Hofmann die relative Bedingtheit der Weissagung durch die zeitgeschichtliche Gegenwart behauptet, so wird nun diese Schranke entfernt, um (mit Crusius) den Sinn der Weissagung aus der Erfüllung a posteriori zu „determiniren". Wenngleich D. der isagogischen Kritik gegenüber sich weniger spröde zeigt, ihre Bedeutung und ihr Recht ahnend, so hält er stärker, als die Richtung von Hause aus will, an der exegetischen und dogmat. Tradition fest und bildet so die Brücke zu den Männern der neuen Orthodoxie. — Im Allgemeinen zeigt die lebhafte Bewegung dieser Schule den Schein jugendfrischer Regsamkeit, genauer gesehen, eine ziellose Unruhe oder den Typus einer bald sinnig beschaulichen, bald keck paradoxen Juvenilität, welche bei allem Gedankenreichthum — aus Mangel an Klarheit über ihre eigenen Voraussetzungen wie über die logischen Grundbedingungen aller Erkenntniss — es nie zu einer soliden Erkenntniss bringt, die theologisches Gemeingut werden könnte, und deshalb trotz Geist und Gelehrsamkeit einen sektenhaften Anstrich nie verliert. —

5. Während die eben geschilderte Richtung wenigstens von dem Bedürfnisse einer tiefgreifenden Revision der älteren Anschauung vom A. T. ausging, mangelt die Ahnung desselben jener neuen Orthodoxie, die ihre rührigsten Vertreter in Hengstenberg und Keil gefunden hat. Bei ihrem engen Anschluss an die ältere Tradition geht ihr der Sinn ab für die geschichtl. Entwickelung der testamentischen Religion. Wie sie die Wahrheit der christl. Religion nur in der Beleuchtung strengen Dogma's erkennt, so liegt ihr der Unterschied der Testamente lediglich in der Form: die Wahrheit ist im A. T. mehr oder weniger verhüllt, im N. T. enthüllt, aber vorhanden ist sie auch dort unverkürzt. Deshalb sieht sie consequenter Weise in dem ganzen Zuge der neueren Wissenschaft mit ihrer geschichtl. Kritik ihren wahren Feind, mag auch die nüchterne Verständigkeit zu manchen Concessionen treiben: sie wehrt

20) Die Genesis bot ihm hiezu reiche Gelegenheit. Das Verhältniss von Bericht und Thatsache wird bisw. umgekehrt: durch die buchstäbliche Facticität von Gen. 3 soll z. B. die Thatsächlichkeit der menschl. Gattungssünde bedingt sein. Dass die Paradieses-Versuchung für Christi Versuchung eine Vorbildlichkeit habe, ist ihm nicht nur Beweis für die Thatsächlichkeit der ersteren, sondern selbst dafür, dass Gen. 3 schon beim Elohisten gestanden habe. Dagegen werden die heidn. Mährchen wirkliche Thatsachen. Er erwähnt die Sage von Riesen und Drachen und fährt fort: „Es haben dämonische Gewalten in den Schöpfungsverlauf hineingewirkt, — so, dass sie die in Wehen versetzte Erde missleiteten (?), den nichtgöttlichen Grund des Geschaffenen in eine ungöttliche Erregung brachten und monströse Geburten — unter den Thiergeschlechtern heimisch machten". (Genesis 1853. I. 158).

sich gegen ihn am liebsten durch die Verläumdung, dass es sich in diesem Kampfe um Glauben und Unglauben, um Frömmigkeit und Gottlosigkeit handele. Kommt sie gleich über den intellectualistischen Offenbarungsbegriff der Alten nicht hinaus, so geräth sie doch auch nicht in die trübe Gährung der Theosophie und mythologisirt nur so weit, als dies alle Harmonistik à tout prix zu thun genöthigt ist. Dennoch giebt es Einen Punct, in welchem sich bes. Hengstenberg's Auffassung sehr wesentlich von der alten Orthodoxie unterscheidet. Diese bedurfte eines starken allegorischen Zusatzes (im „mystischen" Sinne), um das A. T. auf das Niveau des Neuen emporzuheben. H. jedoch, soviel Messianisches er auch findet, adoptirte im Ganzen die neuere Hermeneutik und entbehrt also des Hauptmittels zu jener Ausgleichung. Die Folge war, dass seine christl. Anschauung sich zu einem Neo-Judaismus fortbildete nnd das Neue T. auf das Niveau des Alten in sehr vielen Stücken herabgedrückt wurde — eine unfehlbare Consequenz der neueren Auslegungsweise im Verein mit dem orthodoxen Grundsatze der Einerleiheit der Testamente. — Unter den strebsamsten Gliedern dieser Richtung steht Heinrich Kurtz[21]) obenan. Soweit es sein Streben nach exegetischer Strenge und s. Besonnenheit zulassen, nähert er sich den Erlangern, und, soweit es ihm s. altorthodoxe Anschauung von Auctorität und Inspiration der Bibel gestattet, den Forschungen der wissenschaftlichen Kritik. Nur vermag dies letztere Streben wenig Erfolge zu gewinnen, wenn jeder Bericht und jede Aussage des A. T. a priori mit dem Exponenten eines mechanischen Offenbarungsbegriffes versehen wird.

II. Der religiöse Inhalt des A. T. in seiner Darstellung als theologische Disciplin.

§ 68.

Nicht nur theologische, philosophische, religiöse Strömungen wirkten auf die Auffassung des religiösen Inhalts des A. T. ein sondern auch die wissenschaftliche Idee als solche. Zunächst erringt sich die Religion Israels ihre Selbständigkeit als eigenthümliches Wissensobject und fordert dann eine ihrem Wesen völlig entsprechende wissenschaftliche Darstellung. Beide Processe gehören ausschliesslich unsrer Periode an. Die Erkenntniss, dass Bibellehre und Dogma irgendwie verschieden seien, dass jener die Entscheidung in den Controversen nicht nur dem Namen sondern

---

21) Vgl. bes. s. Geschichte des Alten Bundes. 3. Aufl. Berlin 1864. 2 Bde.

der Sache nach gebühre, dass diesen Richter die Partei (des Dogmas) nicht beeinflussen dürfe, leitet dahin, »die biblische Theologie« zu einer selbständigen Disciplin zu erheben und sie aus ihrer bisherigen Knechtsgestalt (als compendiöse Darstellung der dicta classica) zu befreien. Gabler forderte zuerst ihre geschichtliche Objectivität und zeichnete ihre Grenzen und ihre Methode. G. L. Bauer versuchte zuerst die Theologie des Alten T. gesondert und in historischer Entwickelung darzustellen. Ungleich glücklicher geschah dies dann durch de Wette und Dan. v. Coelln. Unvermeidlich war es, dass die Auffassung des Religionsbegriffs sowie des Grundverhältnisses von A. und N. T., von Christenthum und Judenthum bald in mehr philosophischer (Vatke, B. Bauer), bald in mehr orthodoxer Richtung (Steudel, Hävernick) die wissenschaftliche Darstellung beeinflusste. Die grosse Schwierigkeit, diese methodischen Principien mit der Aufgabe streng geschichtlicher Objectivität in das richtige Gleichgewicht zu setzen, hat auch sehr befähigte Kräfte von einer Gesammtdarstellung der Disciplin abgehalten, so dass wir seit fast dreissig Jahren nur opera posthuma oder blosse Entwürfe oder monographische Arbeiten zu verzeichnen haben. —

Erläuterungen.

1. Mannigfache Momente wirkten zusammen, um die Darstellung des biblischen Inhaltes zu einer selbständigen theologischen Disciplin zu erheben. Die Abneigung des Pietismus gegen dogmatische Speculationen führte zu einer aus der Bibel geschöpften Theologie, der aber die wissenschaftliche Kraftlosigkeit des sinkenden Pietismus keine genügende Form zu geben wusste. Mehr noch mussten die Versuche, durch logischen Beweis (demonstrative Methode) das Dogma auf eigne Füsse zu stellen, die Ablösung der biblischen Beweisstellen [1]) begünstigen. Vollends begann der Zweifel an der Richtigkeit des Dogma's, mochte sich derselbe auch anfangs nur an die überlieferten Formeln halten, zu fragen, ob die Schrift wirklich das aussage, was der Dogmatiker aufstelle. Solche Motive, besonders die Erkenntniss, dass das hergebrachte System viele scholastische Elemente enthalte, schimmern leise in dem Versuche von Büsching [2]) durch, den bibl. Gehalt als ein selbständiges

1) Die Literatur über diese dicta classica siehe bei D. v. Coelln, bibl. Theol. I, 19.

2) Einen Abriss gab er in s. Diss. inaug. exhibens epitomen Theol. e

Ganzes darzustellen, ob er gleich in der Sache noch von der Tradition sehr abhängig war. Das letztgenannte Motiv liegt den kritischen Revisionen der Beweisstellen zu Grunde, die Semler anregte, Wilh. Abrah. Teller[3]) methodisch ordnete und die Hufnagel[4]) und Ammon[5]) ausführten. Zwar wollen Beide eine biblische Theologie geben, auf Grund geläuterter Exegese, mit Ausscheidung „aller Hypothesen und Nationalvorurtheile", damit das Resultat sich „vor dem Forum der Religion Jesu, also nach Grundsätzen der Vernunft und Offenbarung rechtfertigen lasse[6])". Aber nicht nur ist der dogmatische Rahmen beibehalten, die Bibel als ein durchaus gleichartiges Ganzes behandelt sondern die Form ist auch wesentlich fragmentarisch. Beide exegesiren nach den Grundsätzen der Schule von Semler und Ernesti, wollen „die Eigenheiten der heil. Schriftsteller und des Volkes und Zeitalters" nicht aus den Augen verlieren und „die Zeitideen von den allgemeinen Religionswahrheiten sorgfältig ausscheiden" (Ammon I S. 8). Eine systematisirende Zusammenfassung weist Ammon ausdrücklich ab, in der Furcht, der Dogmatik selbst zu nahe zu kommen, da es ihm auf eine geläuterte bibl. Theologie ankommt. Den fragmentarischen Character der Disciplin rechnet er zu ihrem Begriffe; denn sie gewähre „eine genaue Kenntniss der reinen Resultate derjenigen Schriftsteller, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik fliessen" (I, 7). Gleichwohl will er wenigstens in zweiter Linie das geschichtliche Princip befolgen und die Stellen chronologisch ordnen, um „das Stufenweise in den Offenbarungen Gottes genauer bemerken und fassen zu können" (I, 8). Demnach vollzieht er denn überall eine Scheidung des alttestamentl. Lehrgehaltes; die „Christologie des A. T." erfährt sogar eine nach Perioden geordnete fortschreitende Darstellung (II, 3 — 243), welcher später die grosse Gegenschrift Hengstensberg's den gleichen Namen und Rahmen entlieh. Die Selbständigkeit der Disciplin fasst er nur als Unabhängigkeit „von den Lehrmeinungen und Hypothesen des kirchlichen Dogmatikers"; die biblische Moral will er ausdrücklich ausschliessen. — Der Gegensatz zum Symbolglauben tritt noch schärfer hervor in dem sonst unbedeutenden

---

solis literis sacris concinnatae. Gotting. 1756 in 4, eine genauere Entwickelung in der Epitome Theologiae e solis l. s. concinn., una cum specimine Theol. problematicae. Lemgoviae 1757. 8. Vgl. s. Leben von ihm selbst. Halle 1789. S. 276 ff. 608 ff.

3) Topice sacrae Scripturae. Lips. 1761.

4) Handbuch der bibl. Theologie. Erlangen 1785. 89. 2 Theile. (Unvollendet.) Der Name „bibl. Theol.", zuerst für alle exeget. Wissenschaften gebraucht (Calov, syst. theol. Vol. I p. 9), wurde wol von Carl Haymann (Versuch einer bibl. Theol. in Tabellen. 3. Aufl. 1746) zuerst auf die Urform unsrer Disciplin angewendet. Ueber die versch. Auffassungen des Namens s. Baumgarten-Crusius, Grundzüge einer bibl. Theologie. Jena 1828. S. 7 ff.

5) Bibl. Theologie. Erlangen 1792. Drei Bände. 2. Aufl. 1801.

6) S. Hufnagel I. Vorrede p. XXI.

Versuche von Carl Friedrich Bahrdt[7]). — Dagegen hatte bereits Gotthilf Traugott Zachariä[8]) versucht, ein wirkliches Bild der bibl. Lehre in mehr systematischer Form zu geben. Obgleich wesentlich supranaturalistisch, stellt er doch die Bibel höher als das System; jene soll Grund und Maass von diesem liefern, nicht umgekehrt. Zugleich vindicirt er dem Schriftinhalte jene Objectivität, die derselbe ebensowohl in der Orthodoxie wie im Rationalismus einbüsste. Denn die Hauptkategorieen, so dogmatisch geartet sie erscheinen, will er nur als die Gliederung der Bibellehre in sich selbst geltend machen — eine Voraussetzung, welche bald der Erkenntniss von der historischen Form der Schrift weichen musste. Ahnte er auch das Bedürfniss, Zeiten und Personen kritisch zu sondern, so wog jene Fassung der Aufgabe zu sehr vor, um demselben zu genügen. Bedeutungsvoll wird seine Arbeit namentlich durch die Kritik vieler dogmatischen Hauptbegriffe, deren Dissonanz mit den gleichlautenden bibl. Bezeichnungen er vielfach treffend darlegt. — Ein Versuch von Gottlob Christian Storr[9]), reine biblische Begriffe systematisch zu erläutern, gehört mehr in die populäre Dogmatik. Den Eifer für dies Studium der bibl. Theologie suchte, nicht ohne hellere Blicke in das Wesen derselben, Joh. Georg Hoffmann[10]) anzufachen.

2. Wurde der Unterschied der Testamente schärfer erkannt und die zeitliche Bedingtheit in den bibl. Vorstellungen mehr gewürdigt, so musste die schon anerkannte Forderung strenger Objectivität eine historisirende Behandlung des bibl. Stoffes erzeugen und damit die geforderte Gestalt einer alttestamentlichen Theologie ins Leben rufen. Diese Folgerung (welche indess Semlers mehr dogmenhistorische Betrachtung des bibl. Stoffes wesentlich vorbereitet hatte) vollzog Johann Philipp Gabler[11]). Dadurch veränderte sich das Object des Forschens sehr bedeutend. Während man bisher überwiegend auf das Identische in der Bibellehre sein Augenmerk gerichtet hatte, weist G. das Allgemeingültige der Dogmatik, die ihm wesentlich philosophia christiana ist (p. 193),

---

7) Versuch eines bibl. Systems der Dogmatik 1769. Die früheren alttestamentlichen Schriften dieses Mannes sind noch werthloser und gehören der orthodoxen Richtung an. S. Gustav Frank in Raumer's histor. Taschenbuch 1866, bes. S. 210 f. 216.

8) Biblische Theologie, oder Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theol. Lehren. Göttingen 1775 ff. Zweite Aufl. 1780. 4 Theile. Einen fünften fügte der dritten Aufl. (1786) Joh. Karl Vollborth hinzu.

9) Doctrinae christ. pars theoretica, e sacris literis repetita. Stuttg. 1793 in 8. Deutsch mit Erläuterungen und Zusätzen von Karl Christian Flatt. Stuttgart. 1803. 2 Aufl. 1813.

10) Oratio de Theologiae biblicae praestantia. Altorfii 1770 in 4.

11) In s. akademischen Rede: O. de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altorfii 1787 in 4; auch abgedruckt in s. Kleineren theologischen Schriften. Ulm 1831. II, 179—198. Vgl. auch mehrere Abhandlungen in s. theol. Journal I, 3, 554 ff. V, 2, 361 ff. und Eberhardt Schmidt's diss. II de theologia biblica. Jena 1788 in 4.

zu. Die bibl. Theologie, e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint, dagegen erfasst die religiösen Vorstellungen in ihrer örtlich und zeitlich und persönlich bedingten Individualität und unterscheidet desshalb sehr genau die Zeiten und die Schriftsteller. Den Wechsel der Vorstellungen, die Stufen in dem Entwicklungsgange der Begriffe aufzuzeigen, sei recht eigentlich die Aufgabe unsrer Disciplin [12]): erst durch diese Formulirung erhält sie einen von der Dogmatik specifisch verschiedenen Character und bleibt von den Strömungen derselben unberührt. — Die erste Darstellung der alttestamentlichen Theologie im Besondern versuchte nach dieser historischen Fassung Georg Lorenz Bauer [13]). Er ordnet den Stoff noch sachlich in zwei grosse Rubriken: als Theologie im engern Sinne mit zwei Anhängen über Engel und Dämonen, und als Anthropologie, mit einem Anhange, der die Christologie entwickelt. Er warnt (§ 5) Ideen späterer Zeiten einzutragen und empfiehlt die Vergleichung mit den Begriffen, die ohngefähr auf gleicher Stufe der Cultur mit den Hebräern standen, namentlich der ältesten Orientalen und Griechen — eine Vergleichung, die übrigens in den „Beilagen" weit mehr zu Ungunsten der Hebräer ausfällt als in dem Hauptwerke. Der chronologische Gesichtspunct tritt in zweiter Linie auf und wird eigentlich nur in der Unsterblichkeitslehre und in der Christologie durchgeführt. Diese Zurückstellung des Hauptgesichtspunctes rügten schon die Zeitgenossen und forderten auch eine Revision der krit. Untersuchungen über das Alter der Schriften des A. T. [14]). Dem suchte B. eben in den „Beilagen" wenigstens für einen Theil der Theologie (im engern Sinne) zu entsprechen. Indem er die Genesis (mit Unterscheidung der beiden Haupturkunden) von den vier andern BB. des Pentateuch sondert, ebenso B. Josua, das der Richter, 1. Sam., und mit den späteren Psalmen schliesst, gewinnt

---

12) Sejungamus necesse est singulos religionis antiquae et novae periodos, singulos auctores, singula denique dicendi genera, quibus quisque pro ratione temporis et loci usus fuerit, sitne genus historicum, an didacticum an poeticum . . . Colligendae igitur notiones singulorum, Patriarcharum, Mosis, Davidis et Salomonis, Prophetarum —, nec contemnendi ad hos usus sunt libri apocryphi. Vid. p. 186 seq. der erste Theil soll die Interpretation der Stellen, der zweite die Vergleichung geben.

13) Theologie des A. T. oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche. Leipzig 1796. Dazu: Beilagen zur Theol. des A. T., enthaltend die Begriffe von Gott und Vorsehung nach den verschiedenen Büchern und Zeitperioden entwickelt. Leipzig 1801. — Diese Beilagen verrathen indess einen bedeutend stärker rationalisirten Standpunct als das Hauptwerk, welches sich noch im Ganzen an Michaelis und Jerusalem anschliesst. Ueber die andern Schriften desselben Verf., die in die bibl. Theol. einschlagen, vgl. D. v. Coelln a. a. O. I, 25.

14) Vgl. Eichhorn in s. Bibliothek VIII, S, 1011 ff.; und die Recension in den N. Leipz. gel. Anz. v 1796. Juli, Stück 53.

er 14 — 15 Abschnitte, — eine Zerreissung des Stoffes, welche jede Uebersicht ausschloss und keineswegs etwa durch den Nachweis einer ebenmässigen aufsteigenden Entwicklung der Gottesidee annähernd ausgeglichen wurde. Ueberdies blieb das kritische Recht dieser Eintheilung sehr fraglich. —

3. Auf dem Boden der gleichen Anschauung eines scharf pronon-cirten, deistischen Rationalismus stand Gottlob Phil. Chr. Kaiser[15]), der den (an sich richtigen und fördernden) Gedanken einer comparativ-religionsgeschichtlichen Behandlung des Judaismus, den schon Bauer ergriffen hatte, zur abschreckenden Carricatur machte. Er nahm seinen Standpunct im „Universalism" d. h. in einer religiösen Anschauung, welche sich über das Christenthum stellt und „den aufrichtigen Verehrer des Göttlichen zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen auffinden und schätzen lehrt" (I, 12). Er giebt einen Abriss der Hauptmomente aller Religionen (wobei „die Fetissologie" eine Hauptrolle spielt) und ordnet den betreffenden Stoff aus dem A., oft auch aus dem N. T. in dies Gerüste ein. Die Vergleichung ist viel mehr systematisch als historisch. Der bibl. Stoff kommt nur als „Anwendung" hinzu; das Ganze ist mehr eine kritische Uebersicht der Religionen mit Einordnung von Judenthum und Christenthum. Auch hindert ihn seine mangelhafte Kritik, bei der Darstellung des alttestamentl. Stoffes entwickelnd zu verfahren. Denn vor dem Exil hat sich der israelit. Volksglaube in der ganzen Windrose der Religionsformen umherbewegt; was von einem „Weltgott" (in scharfem Gegensatz zum Schutz- und Nationalgott) in den ältern BB. des A. T. vorkommt, gehört dem sehr späten Bearbeiter an, der sich erst durch Parsismus aufgeklärt hatte [16]). Dabei kann von Periodisirung nicht ernstlich die Rede sein. Die Vorstellung eines Nationalgottes scheint nach ihm die eines Weltgottes (von der er noch die höhere Idee des „Weltengottes" unterscheidet) schlechthin auszuschliessen: „das Volk wäre nie zu andern Nationalgöttern abgefallen, wenn es früher von einer Art Monotheism auch nur einen Begriff erlangt hätte" (I, 81). Demgemäss werden denn alle exeget. Resultate in hyperdeistischem Sinne verzerrt;

---

15) Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der gramm. histor. Interpretationsmethode und nach einer freymüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen nnd in die universale Religion. Erster oder theoretischer Theil. Erlangen 1813. Zweiter oder practischer Theil. Erster Abschnitt: der Cultus. Erl. 1814. Zweiter Abschnitt: die bibl. Moral. Erlangen 1821. In letzterem Theile bekennt sich der Verf. zu einer bedeutend günstigeren Anschauung vom A. T.

16) Vgl. I, 58: „Das Ganze des Pentateuchs ist ein sonderbares Gemisch von späterer, im Exile erlangter, persischer Aufklärung und von blinder Verehrung des zu seiner Zeit oft verworfenen Moseh mit dem früheren Aberglauben und auch selbst mit persischer Mythologie, die hernach durch das ganze A. T. in Verbindung mit wirklicher Geschichte schimmert." Augusti's Bezeichnung des Pentateuchs als des hebr. Homeros (oder hebr. Epos) acceptirt er gleichfalls I. 204.

alle höheren Momente hält er für eingeschleppt; die Kritik müsse sie ausscheiden. „Abrahams Gott war ein Idol, wie die Idole der übrigen Hordenanführer (I, 59); er kam aus Chaldäa mit Fetischism und Sabäism (I, 79). Jacobs Stein zu Bethel war ein Steinfetisch, Moseh's Gott ein auf andre Götter eifersüchtiger Obergenernal. Nicht wegen der Rohheit der Israeliten liess er dem Volke den Opferdienst, sondern er war selbst von der Nothwendigkeit desselben überzeugt" (I, 23). In den Zeiten von David und Salomo ist es um nichts besser; denn Jehova wohnt ja noch auf Zion, ähnlich wie andre Götter auf Bergen hausen (I, 97 f.)[17]). — Die Vergleichung ergiebt ihm fast durchweg eine völlige Gleichartigkeit der alttest. Ideen mit den heidnischen Vorstellungen und Mythen; und dass die sinnliche Denkart der alten Welt in sich sehr zusammenstimmte, soll ein langer Excurs beweisen (I, 105 ff.), der die Attribute Gottes nach dem A. T. mit Homer vergleicht. Der Verf. steht auf dem Standpuncte von Meiners und bahnt den Weg zu den Daumer und Ghillany, welche im Jehovadienst nichts als rohen Molochcult sehen wollten.

Ungleich ausführlicher und objectiver, wenn gleich auch in ähnlichem Geiste, behandelte C. P. W. Gramberg die alttestamentliche Theologie[18]). Sie ist ihm nur ein Aggregat von „Religionsideen". Der histor. Gesichtspunct steht auch ihm in zweiter Linie. Die Periodentheilung lehnt sich fast ausschliesslich an de Wette's isagogische Kritik (v. J. 1822). Die vordavidische Zeit kommt bei ihm nicht in Frage, da nichts Gewisses über dieselbe bekannt sei. Die erste Periode geht von David bis Hiskia (Genesis, Exodus, Richter), die zweite bis kurz vor das Exil (BB. Sam., Ruth), die dritte läuft diesen parallel von Usia bis Josia. Die vierte fällt kurz vor das Exil und in den Beginn desselben (Levit. Num. Jerm. Ezech. Habak. Obadja Pss.); die fünfte geht bis zum Ende des Exils (BB. d. Kön. Deuter. Jos. 2 Jes. Prov. Hiob); die sechste umfasst die nachexilischen Schriften, ausser Esther, Daniel, Chronik, die in die 7. Periode gehören, welche vom Ende der pers. Herrschaft bis zu Antiochus Epiph. reicht. Die apokryphischen BB. sondern sich wieder in 6 Perioden, die bis 70 p. Chr. gehen und mit 4 Esra abschliessen. In vier Haupttheilen wollte G. die Geschichte behandeln (vgl. Note 18). Bezeichnend ist, dass er die beiden grossen Hauptrichtungen Hierarchie (mit Cultus) und Theokratie (mit Prophetismus) als beherrschende Gegensätze voranstellt und an ihnen vorzüglich die historische Entwickelung darlegen

---

17) Es ist interessant zu sehen, wie der extreme Rationalismus ähnlich wie die Theosophie das Symbolische im Ausdrucke religiöser Vorstellungen leugnet, jener, um rohen Aberglauben zu constatiren, diese, um höchste Wahrheit („massive Begriffe") zu finden.

18) Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. Erster Theil: Hierarchie und Kultus. Zweiter Theil: Theokratie und Prophetismus. Berlin 1829 in 2 Bänden. (Im dritten und vierten sollte die Gesch. der Dogmatik und Moral des A. T. nachfolgen; doch starb der Verf. vor Vollendung seines Werkes.)

will. Die „Hierarchie“ wird aber nicht in ihrer Eigenthümlichkeit untersucht sondern vorweg nach deistischer Tradition mehr begrifflich aufgefasst als „unumschränkte Herrschaft einer heiligen Kaste über gedankenlos gehorchende Laien“ (S. 2). Daneben beherrscht ihn die Meinung, dass der Volksglaube nur in grosser Rohheit existirt habe und durchweg aufs stärkste mit Polytheismen durchzogen gewesen sei. Diese religionsgeschichtlichen Axiome sowie jene kritischen Voraussetzungen beeinträchtigen den Werth seiner Einzeluntersuchungen in hohem Grade.

4. Einen bedeutenden Fortschritt und einen klaren Gegensatz zum ethnicistischen Naturalismus gewahren wir bei Martin Leberecht de Wette[19]. Er scheidet das A. und N. T., ohne die Verwandtschaft beider zu ignoriren. Die Religion des A. T. hat sich nach ihm in zwei Hauptstufen und Hauptformen entwickelt, dem Hebraismus — die Rel. in ihren Anfängen und in ihrer Blüthezeit — und dem Judenthume, der mehr degenerirten Religion nach Esra. Die spätesten BB. des A. T. zeigen den Uebergang von jener auf diese Stufe. Von weiterer Periodisirung schreckte der Versuch Bauer's ab, sowie das kritische Ergebniss, dass es z. B. für die Urzeit und für die mosaische Zeit keine so sichre Urkunde gebe, um auf dieselbe eine geschichtliche Darstellung zu gründen. Auf das Gemeinsame ist sein Blick ebenso gerichtet wie aufs Besondre. Eine geschichtliche Uebersicht zeichnet den Gang der Entwickelung und erläutert den Zusammenhang von Lehre und Geschichte. Endlich zeigt sich der Fortschritt in der Eruirung wie in der Darstellung des Stoffes. Kein vages Meinen ist ihm das Kriterium, ob ein Einzelnes wirklich Ausdruck der Religion sei, sondern eine tiefere philosophische Ergründung des Wesens der Religion, wobei ihn vorzugsweise die Ideen von Fries leiten. Freilich wird hiedurch das historische Princip insofern verletzt, als lediglich nur das zur Darstellung kommt, was der Vf. auf Grund seiner philos. Principien als wirklich religiöses Moment gelten lassen will, ohne zu untersuchen, was die Zeugen und Urkunden der Religion selbst als Momente derselben ansahen. Dagegen fruchtbar ist die Scheidung zwischen dem symbolischen und dem eigentlich begrifflichen Elemente, zwischen dem niedern Volksglauben und dem wahren Wesen der Religion, wie es in den Frommen lebte. Die Darstellung dieses Stoffes erfolgt nach Gesichtspuncten, welche de Wette aus der Religion selbst entnehmen will. Zwar gewahrt er die Bedeutung der Bundesidee (§ 87), die fast vergessen war[20], allein dennoch überwiegt die Rücksicht auf das universale und partikulare Element der Religion. Nachdem er eine „Offenbarungslehre“ vorangeschickt, trennt er daher den „idealen Universalismus“ und den „symbolischen Particularismus“, ohne indess beide Seiten in schroffe Gegensätze zu verwandeln.

---

19) Biblische Dogmatik des A. und N. T. Oder kritische Darstellung der Religonslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums. 1813. 2. Aufl. 1818. 3. Aufl. 1831.

20) Vgl. jedoch G. W. Meyer, foederis cum Jehova notio in V. T. frequentissime obvia. Gott. 1797.

Dagegen wurde die bibl. Theologie beider Testamente wieder verbunden und das System als Eintheilungsgrund gewählt von Baumgarten-Crusius[21]). Trotz der Hintanstellung des historischen Princips giebt diese Bearbeitung viel Lehrreiches, sofern die Entwickelung der Ideen von Beginn an bis ins N. T. hinein durchgeführt wird, und fördert die genauere Erkenntniss des Einzelnen sehr wesentlich. Er will „ein System der rein biblischen Begriffe zusammenstellen, wie es als Grundlage und Norm für die Glaubenslehre und als Ausgangspunct für die Dogmengeschichte gebraucht werden müsste“ (Vorrede p. VIII). Er schickt dem besondern Theile einen allgemeinen voraus, der von den Erkenntnissquellen handelt, aber auch einen Ueberblick über die Entwickelung der testament. Religion giebt und so dem histor. Principe wenigstens einigermaassen Rechnung trägt. Die Eintheilung nach gewissen Klassen von Schriftstellern zieht er der in Perioden vor (§ 11 S. 63). Eben deshalb, weil er eine gründliche Kritik übt und befürwortet, zerstört er viele deistische Vorurtheile, welche sich schon lange das Ansehen gesicherter Ergebnisse gaben. Wie er z. B. die Möglichkeit behauptet, über Patriarchenreligion und Mosaismus Bestimmtes auszusagen, so weist er die Ableitung des letzteren aus andern Religionen mit Besonnenheit zurück. Als die das A. und N. T. zusammenhaltende Grundidee erkennt er die des Reiches Gottes (S. 146 ff.).

Noch entschiedener als de Wette suchte das histor. Princip auch im Einzelnen durchzuführen Daniel von Coelln in einem zwar posthumen, aber doch sehr gründlichen und reifen Werke[22]). Weder die Absicht einen Gegensatz resp. eine Basis für ein dogmatisches System herzustellen, noch auch die Abhängigkeit von einer Religionsphilosophie dürfe den Blick des Forschers leiten und trüben (S. 29). In keinem Falle darf man sich, wie bisher meist geschehen, in der Auswahl der Bibelstellen durch irgend eine Tradition bestimmen lassen. Er protestirt gegen den Ausdruck „bibl. Dogmatik“: derselbe schliesse die Moral aus und begünstige namentlich die irrige Vorstellung, als wenn man es hier mit eigentlichen „Lehren“ in logischer Form und mit kirchlicher Sanction zu thun habe. In der Gruppirung des Stoffes schliesst er sich enge an de Wette an. Auch er unterscheidet Hebraismus und Judaismus, Univers. und Partikularismus, und schickt einen geschichtlichen Ueberblick dem nach lehrhaften Gesichtspuncten (von Gott, dem Menschen u. s. w.) geordneten besondern Theile voraus. Ist die erstere Scheidung in Hauptperioden berechtigt, so erweckt die andere mehrfache Bedenken. Muss er doch selbst gestehen, dass gerade in den Schriften, welche uns das religiöse Bewusstsein des Israeliten am deutlichsten vorführen (Psalmen, Propheten), beide Momente, das universale und das partikulare, sich gegenseitig durchdringen! Und bei jenen didactischen Kategorieen fehlt

---

21) Grundzüge der bibl. Theologie. Jena 1828.

22) Biblische Theologie hgg. von David Schulz. Der erste Band (Leipzig 1837) enthält die des A. T. Der Autor starb am 17. Febr. 1833.

der Nachweis, dass sie auch im relig. Bewusstsein der Israeliten dieselbe Stelle eingenommen haben. So unpartheiisch und scharfsinnig die Untersuchungen im Einzelnen auch geführt sind (so dass sie selbst eine bedingte Anerkennung Hengstenberg's errangen), so entschieden sie mit vielen bisherigen Vorurtheilen brechen und eine ungleich höhere Schätzung der israelit. Religion anbahnen: so wenig sind sie im Stande, ein recht getreues Bild derselben zu geben, — unangesehn, dass die weitere Entwickelung der Kritik und Exegese die Darstellung in ihren Grundzügen wie im Detail wesentlich modificiren musste.

5. Ist aber überhaupt eine streng historische Darstellung im bisherigen Sinne möglich? Bedingt nicht das wahre Verständniss der Geschichte eine Vermittlung des gegebenen Inhaltes mit dem eignen Denken? So fragt Wilhelm Vatke[23]. „Ein solcher Standpunct," meint er, „müsse gewählt werden, welcher alle Gestalten des geistigen Lebens als Glieder eines grossen Organismus betrachtet und jeden besondern Standpunct als integrirendes Moment des Ganzen zu begreifen sucht" (S. 14). „Die Religionsgeschichte ist nur Entwickelung des Begriffs und der Idee der Religion; ihr Begriff ist ihr göttlicher Zweck, ihre Idee die Ausführung dieses Zwecks in der Geschichte". Dies Verhältniss von Idee und concreter Geschichte ist eine Voraussetzung, die, so gewiss sie als Hülfslinie dem Verständniss der Geschichte manche Dienste zu leisten vermag, in ihrer unbedingten Allgemeinheit sowohl den Begriff selbst von den geschichtlichen Erscheinungsformen beeinflussen lässt, als auch die Geschichte nur zu leicht in das Prokrustesbett eines geschichtlichen Schema's spannt. Denn der Begriff soll auch darüber die Kritik ausüben, was geschichtliche Entwickelung sein könne, was nicht. Durch solche Kritik stellte Vatke die Sicherheit der bisherigen Ergebnisse bis in die Fundamente in Frage, nur an die Kritik von de Wette und Gramberg (S. 179) sich anlehnend. Am bedenklichsten und folgenreichsten ist der Satz, dass man die Individuen (die Leiter und Hauptträger der Religion) „nicht aus dem Zusammenhang des Gesammtlebens herausreissen dürfe sondern die Vorstellung von ihnen selbst nach dem Maassstabe ihrer Zeit herabstimmen müsse" (S. 183). Denn den Leiter einer relig. Richtung verbindet ja ohnehin enge Gemeinschaft mit dem Gesammtleben, während sein eignes Bewusstsein, um einer festen Leitung fähig zu sein, klarer und stärker sein muss als das der Masse. Uebrigens ist unsre historische Kunde vom Volksglauben viel zu dürftig, um sie als Maassstab an den viel sichrer und reicher bezeugten Glauben jener prophet. Geister anlegen zu dürfen. Schon die Psalmen und Proverbien verbieten nachdrücklich, aus den Notizen der histor. BB. allein ein Bild des Volks-

---

23) Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern entwickelt. Erster Theil. Berlin 1835. — Oben kam diese Erscheinung zur Sprache innerhalb der philosophischen Strömung, mehr inhaltlich, hier aber als Versuch, die Disciplin darzustellen, mehr formell und principiell. Diese verschiedenen Gesichtspuncte bedingen demgemäss ein anders geartetes Urtheil.

glaubens zu zeichnen, wie man dies im Rationalismus zu thun liebte, wo man (wie noch Vatke 102 ff.) die idolatrischen Abweichungen grell hervorzuheben und zu steigern suchte. Ein wesentlicher Fortschritt liegt darin, dass er die Religion selbst als geschichtliche Entwickelung fasst, und auch im Einzelnen bietet die Darstellung viel Treffliches und Geistvolles.

Wie wenig übrigens die religionsphilosophische Ansicht Hegels die Voraussetzung der de Wette'schen Kritik oder rationalistischer Anschauungen involvire, bewies das Werk von Bruno Bauer[24]). Er will zeigen, wie sich das relig. Bewusstsein des Volkes vom patriarchalischen Standpuncte aus (erstes Buch) durch das Gesetz (zweites Buch) zu der Prophetie (viertes Buch) fortbewege, während zwischen diesen beiden Stufen der Kampf der wirklichen und des gesetzlichen Bewusstseins sich vollzieht (drittes Buch) und im Königthum, in den Psalmen, in der Chokmah seinen Ausdruck findet. Er folgt im Ganzen der überlieferten Zeitfolge der Bücher. Kritische Rückschlüsse von der spätern Zeit auf die mosaische (Gramberg, Vatke) hält er für Fehlgriffe. Die kanonische Geltung z. B. des Pentateuchs bezeuge, dass in dieser Darstellung des Mosaismus das hebr. Bewusstsein sich selbst wieder erkannt habe, und dies Bewusstsein ist eben Object unsrer Forschung. Ueberall werden die geschichtlichen Voraussetzungen einer relig. Epoche mit dem Hinblicke erörtert, dass sie für eine bestimmte Gestalt des relig. Bewusstseins die Erklärung darbieten sollen. Die fast vollständige Ausschliessung der Kritik ist zwar sehr bequem, aber nicht wissenschaftlich; der exegetische Ertrag wird nur mangelhaft verwerthet. So viel Treffliches auch im Einzelnen der geistvolle Scharfblick des Verfassers trotz jener Mängel leistet, so dienen doch, wie wir oben sahen, beide Bearbeitungen (seine wie die von Vatke) in ihrer Zusammenstimmung zur Auflösung der Hegel'schen Grundanschauung selbst und in ihrer umfangreichen Differenz zum Erweise, dass eine solche Methode den im Stoffe selbst liegenden Forderungen nicht gerecht zu werden vermag. — Einen Nachklang dieser philos. Anschauung, in Verbindung mit den Ansichten des specifischen Rationalismus, zeigt das Werk von Ludwig Noack[25]), der die Einleitungswissenschaft mit der Darstellung der Religion selbst verbinden will. Obgleich er in seiner histor. Pragmatik den Glauben Abrahams als vergeistigsten Feuerdienst, den Jehova als veredelten Kijun-Moloch-Saturn (Amos 5, 26 f.) ansieht, legt er doch den Nachdruck auf die sittlich-religiöse Macht der Religion und gewinnt hierin einen specifischen Unterschied von den andern orient. Religionen, deren höchste Blüthe und Consequenz die Rel. Israels darstelle (S. 60. 105). Die kanonische

24) Die Religion des A. T. in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien dargestellt. Berlin 1838. 2 Bände.

25) Die bibl. Theologie, Einl. ins A. und N. T. und Darstellung des Lehrgehaltes der bibl. Bücher nach ihrer Entstehung und ihrem geschichtlichen Verhältniss. Halle 1853.

Entwickelung derselben vorläuft ihm in **neun** Stufen. Die sehr cursorische Behandlung hinderte eine wirkungsvolle Beachtung dieser Arbeit.

6. Während sowohl innerhalb der rationalistischen wie der religionsphilosophischen Richtung die theol. Auffassung der Religiou Israels die Vorurtheile mehr und mehr abstreifte, fand seitens der alten Ansicht die Disciplin der Theologie des A. T. keine Gesammtdarstellung, schon deshalb nicht, weil die ächt historische Betrachtungsweise ihren dogmatischen Axiomen stark widerstrebte. Indess ein Theil derselben, die Christologie, ward von **Hengstenberg**[26]) ausführlich bearbeitet. Jede Rücksicht auf isagogische Kritik bleibt hier fern; die Schriften, welche gewisse Zeiten darstellen, sind schlechthin treue Zeugen der Ereignisse und Reden ohne jede Färbung durch spätere Auffassungen. Nicht die Religion sondern die Offenbarung Gottes darf Object der Darstellung sein, nicht die theokratische Hoffnung sondern die „messianische Verkündung". Darum kann er nur einen pädagogischen Schein von geschichtlicher Entwickelung geben, nicht diese selbst. Die dogmatisch fertige Lehre ist in jedem Weissagungswort da, nur mehr oder minder verhüllt ausgedrückt. — Ungleich tiefer ist die Anschauung von der bibl. Theologie bei **Hävernick**[27]), in der man den treuesten Schüler des Vorgenannten schwer wiedererkennt. Den Unterschied der Testamente will er streng wahren und betont den historischen Geist der Darstellung. Damit der objective Inhalt sich in dem Forscher lebendig reproducire, verlangt er nicht dogmatische Apriorismen sondern „religiöse Erfahrung" und „hingebende Liebe an den Gegenstand". Die Offb. des A. T. ist nicht eine Summe von Lehren oder Befehlen sondern eine Reihe von Führungen Gottes und deren subjective Wirkungen. Das religiöse Princip des A. T. bestimmt er dahin: „Gott bezeugt sich in einer bestimmten Gemeinschaft, welche mit ihm in sittl. Zusammenhange steht (Bundesverhältniss), in einer Reihe von Thaten, welche einen organisch fortschreitenden Zusammenhang bilden." Als Stufen der Religion betrachtet er innerhalb des „Hebraismus" die Urreligion, das Gesetz und die Prophetie. In dem besondern Theile gruppirt er den Stoff mehr lehrhaft, weniger historisch. Trotzdem er manchen Ideen eine mehr christliche Färbung giebt und trotz der sehr compendiarischen Darstellung repräsentirt er innerhalb dieser Richtung einen Fortschritt, den die trefflichen Anmerkungen und Zusätze des zweiten Herausgebers wesentlich befördert haben.

Indem Hävernick die Schranken der orthodoxen Fassung mehrfach überschritt, berührte er sich mit der Darstellung der Disciplin vom Stand-

---

26) Christologie des A. T. 3 Theile. Berlin 1829—35. 2. Aufl. 1854—57; in dieser ist manches richtiger dargestellt.

27) Hävernicks Vorlesungen über die bibl. Theologie des A. T. hgg. von Dr. A. **Hahn**. Erlangen 1848. Zweite Aufl. hgg. und mit vielfachen berichtigenden Anmerkungen versehen von Dr. **Herrmann Schultz**. Erlangen 1863. (Das Werk ist nicht nur ein posthumum und keineswegs auf den Druck berechnet sondern auch der erste Entwurf des Verf. über diese Disciplin.)

puncte des biblischen Supranaturalismns, wie wir sie bei Steudel[28]) finden. Freilich liegt uns nur der zweite Theil vor: eine Zusammenfassung dessen, was „als Ergebniss des ganzen Offenbarungsganges das A. T. als fertige religiöse Erkenntniss enthalte", dem der Verfasser „eine Geschichte der alttest. Offbrg." voraufzuschicken pflegte. St. fasst das A. T. noch als „eine Mittheilung Gottes", im Gegensatze zur Selbstoffenbarung des religiösen Geistes. Doch will er die Offenbarung nicht in einer Lehre sehen sondern in einer Reihe von Thatsachen, welche Quelle der Ausbildung der religiösen Vorstellungen und des relig. Lebens geworden sind (S. 19). Er handelt von Gott, vom Menschen, und vom Verhältnisse Beider; das theokratische Element wird wenig berücksichtigt. Im Einzelnen findet sich manches Gute, wenn gleich der geschichtliche Gesichtspunct mehr, als es seine specielle Aufgabe erforderte, zurücktritt und seine Exegese oft zu beanstanden ist. —

7. Aehnlich wie Steudel, wenn auch mit weitaus andern Folgerungen, stützt sich Hofmann[29]) auf die Voraussetzung, dass die im A. T. berichteten Ereignisse ohne Weiteres als Offenbarungsthatsachen Gottes zu betrachten seien. Seine Darstellung umspannt zwar fast den gesammten Inhalt des A. T.; doch kennt sie nur kleinere Stufen, nicht Perioden, nur Manifestationen Gottes in That und Wort, keine Entwickelung des relig. Glaubens als solche; die Mannigfaltigkeit der Ereignisse vernichtet die Verschiedenheit der relig. Vorstellungen und wird selbst verknüpft durch eine, wenn auch mehr latente, Einerleiheit des christologischen Gehaltes. Die bibl. Theologie geht in Typik auf. Jene Grundthese übersieht aber (um nur Eines hervorzuheben), dass die Beurtheilung einer concreten Thatsache als Gottesoffenbarung durchaus Moment des religiösen (damals israelitischen) Glaubens ist. Kann und wird dies Urtheil oft Wahrheit sein, so unterliegt es doch stets der Prüfung durch die höchste Instanz, das Christenthum. — Diesen Gedanken betont sehr entschieden Samuel Lutz[30]). „Dem idealen Element ist die Priorität und Causalität zuzuschreiben; die Ideen waren zuerst da, erst dann wurden die Thatsachen in sie und nach ihnen aufgefasst; in den Factis aber lag dann eine entwickelnde, treibende, die Ideen näher entfaltende und bestimmende Einwirkung und zugleich ein ihnen entsprechendes, consequentes, pragmatisches Fortschreiten" (S. 14 f.). Mit den zur Ueberlieferung sich hinneigenden Theologen theilt er jedoch „die nothwendige Voraussetzung, dass die ganze Schrift den religiösen Geist habe, Erlösung und ewiges Leben lehren und bringen will, alles concentrirt im Werke Christi" (S. 13) — im Gegensatze gegen die deistische, ethnicistische und philosophische Auffassung. Aus jenen Prämissen ergiebt sich ihm

---

28) Vorlesungen über die Theologie des A. T. gehalten von Dr. J. Chr. F. Steudel. Nach dessen Tode hgg. von G. F. Oehler. Berlin 1840.

29) Weissagung und Erfüllung. I. Nördlingen 1843.

30) Biblische Dogmatik. Nach dessen Tode hgg. Rudolf Ruetschi. Mit einem Vorworte von Prof. Dr. Schneckenburger. Pforzheim 1847 in 8.

eine sehr eigenthümliche Haupteintheilung: 1) Exegetisch-historisch ermitteltes System der Grundideen der bibl. Religion für sich und als solche; 2) Darstellung der bibl. Lehre von der göttlichen Offenbarungsökonomie in der Geschichte. Der Name „Dogmatik" bezeichne nur den ideellen Gehalt in systematischer Gliederung. Von einer Voranstellung des histor. Gesichtspunctes fürchtet er, dass über der Rücksicht auf die geschichtliche Entwickelung die ideelle Einheit der bibl. Religion verloren gehe, — offenbar im Hinblick auf die Darstellungen, in denen wohl die geschichtliche Bewegung, weniger das in ihr liegende Streben nach dem einheitlichen Ziele zu vollem Ausdrucke gelangte. Isagogische wie exegetische Forschung werden in ihren Ergebnissen vorausgesetzt. — Auf diese ebenso positiven wie wissenschaftlichen Anschauungen gründet sich eine Darstellung, welche, wenn auch vielfach mit Hintanstellung des successiven Momentes, der wahren Objectivität der Aufgabe in hohem Grade gerecht wird.

Auf ähnlichen Grundansichten fussend, entwarf Oehler[31]) eine Disposition, deren Ausführung wesentliche Fortschritte versprach, leider noch nicht veröffentlicht ist. Mit dem Nachweis der geschichtl. Entwickelung, des lebendigen Werdens der Offenbarung, der aber die Erkenntniss des N. T. nicht anticipiren dürfe, soll Ernst gemacht werden. Den ächten Realismus bezeichnet er als seinen Standpunct, die genetische Methode als die allein richtige. Als ersten Theil setzt er den Mosaismus, in welchem die Lehre von Gott, vom Menschen und vom theokr. Gesetzesbunde erörtert wird; denn die Genesis diene nur als Nachweis, wie der Mosaismus selbst seine geschichtliche Vermittelung anschaue (S. 87). Den zweiten Theil bildet der Prophetismus: 1) Volksgeschichte im Lichte des proph. Pragmatismus, 2) Theologie des Prophet. Lösen sich hier die Widersprüche des Bewusstseins durch den geschichtl. Gang des göttlichen Reiches, so im Hebraismus (Psalmen, Chokma) im Glauben und in der Reflexion. Die Ausführung dieses Planes würde noch deutlicher zeigen, in welcher Weise er im Einzelnen den Offenbarungsbegriff handhabt und in welchem Grade er die Ergebnisse der kritischen Forschung verwerthet. — Ausserdem hat er durch zahlreiche Abhandlungen[32]) über einzelne Gegenstände in höchst dankenswerther Weise Licht verbreitet und innerhalb dieser Richtung die streng objective Erfassung des bibl. Gehaltes bedeutend gefördert.

8. Je schärfer durch diese Versuche die mannigfachen Bedingungen für eine ächt wissenschaftliche Darstellung der Disciplin ans Licht treten, um so deutlicher zeigen sich die Schwierigkeiten, diese Aufgabe glücklich zu lösen. Nicht nur gilt es, das Verhältniss von A. und N. T., von Judenthum und Christenthum wie das der religiösen Entwickelung zu den andern Mächten des Volkslebens vorab richtig aufzufassen im Einklange mit streng geschichtlicher Objectivität, sondern auch das Material selbst

31) Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttgart 1845. S. 74 ff.

32) Theils einzeln (über die Unsterblichkeitslehre, die Weisheit, die Mantik) theils in Herzog's theol. Realencyklopädie.

zu gewinnen macht eigenthümliche Schwierigkeiten. Die Kenntniss der Religionen Vorderasiens, aus denen die Israels sich hervorhebt, ist zum Theil in ein Dunkel gehüllt, das sich stetig, aber nur langsam lichtet; die Isagogik ist an die Aufgabe, die Entstehungszeit der einzelnen Theile des A. T. genauer zu ermitteln und eine tiefer eindringende Literargeschichte zu geben, eben erst herangetreten; die Ergebnisse der Exegese sind fast in dem Grade in lebendigem Flusse, je reger die Thätigkeit auf diesem Gebiete ist. Darin mag der Grund liegen, dass wir für die letzten dreissig Jahre fast nur posthume Werke zu verzeichnen hatten. Gleichwohl bezeugen monographische Arbeiten, dass es an ausgezeichneten Kräften, jene Aufgabe der Lösung nahe zu bringen, heute nicht fehle. Wir erwähen vor allem Ernst Bertheau[33]), der die theosophische Misskennung vieler Weissagungen gründlich und lichtvoll beseitigte, — Eduard Riehm[34]), der über den Entwickelungsgang der messianischen Ideen neues Licht verbreitete, — Gustav Baur[35]), der unter allein richtigen Gesichtspuncten und mit tiefdringender Gründlichkeit die Entwickelung der alttestamentlichen Weissagung darzustellen begonnen hat, — endlich Hermann Schultz[36]), der bereits manche werthvolle Beiträge zum Verständnisse der alttest. Theologie lieferte[37]).

II. Die einzelnen Perioden der Religion des A. T.

§ 69.

Vorbemerkung.

Die Darstellung, wie das A. T. in den letzten hundert Jahren theologisch aufgefasst wurde, vollendet sich in dem Nachweise der eigenthümlichen Veränderungen, welche die Vorstellung von den Hauptformen und Hauptperioden der Geschichte des A. T. erfahren hat. Erst dadurch

---

33) Die alttestam. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in s. Lande — in den Jahrb. f. deutsche Theol. IV, 314—375. 595—685. V, 486—542.

34) Zur Characteristik der mess. Weissagung u. ihres Verh. zur Erfüllung — in den Theol. Stud. und Krit 1865 S. 3—71 und 425—489.

35) Geschichte der alttest. Weissagung. Erster Theil: die Vorgeschichte. Giessen 1861.

36) Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit. 1861. Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. und N. Bde. — in d. Jahrb. f. d. Theol. VII, 510—618.

37) Vielleicht darf ich hier zum Schluss auch einige meiner Versuche anführen: a) die Idee des Volkes Israel — in der Monatsschrift f. d. ev. Kirche der Rheinprovinz 1851: b) die Heiligkeit Gottes — Jahrbb. f. d. Theol. IV, 1, 3—63; c) die Idee der Gerechtigkeit, vorz. im A. T. — ebend. V, 2, 173—253; d) der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorz. bei den Semiten — ebend. V, 4, 669—760.

gewinnt jenes Bild der verschiedenen Richtungen und Strömungen (§ 65 ff.) scharfe Umrisse und lebendige Farben. Die Fülle des Details werden wir aber in dem Maasse zu beschränken haben, als wir uns der Darstellung der Gegenwart nähern, um nicht aus Schriften, die heute in Aller Händen sind, Stoff zusammentragen zu dürfen. Ueberdies suchen wir durchweg nur characteristische Züge zu wählen.

§ 70.

Die Urgeschichte.

Die wahre Grösse des Schöpfungsberichtes in Gen. 1 schien, gegenüber den verächtlichen Aeusserungen der Deisten oder den Deutungen der Cartesianer, nur dadurch gesichert, dass man Moses entweder zum erhabenen Dichter oder zum tiefsinnigen Philosophen machte, der nicht umsonst bei den ägyptischen Weisen in die Schule gegangen war. Nur selten stellte man den Bericht mit den heidnischen Kosmogonieen auf dieselbe Linie. Der apologetische Trieb (im älteren Rationalismus) führte indess schon frühe zu einer geologischen Rechtfertigung: Moses rede nur von einer Umbildung der Erdoberfläche, nicht von der Urschöpfung. Jener Trieb wurde stärker, als man wieder in Gen. 1 die treueste Wirklichkeit erblickte, und dieses Ziel liess sich mühsamer erreichen, als Geologie und Astronomie sich mit ungeahnter Energie entwickelten. Unermüdlich suchte man in England und Deutschland die rechte Concordanz zu finden zwischen Bibel und Naturwissenschaft. Aber die verschiedenen Hypothesen endeten damit, den Ertrag der Geologie neben oder vor den biblischen Bericht zu stellen und eine reale Harmonie aufzugeben. Der klare Wortlaut der Bibel verhinderte, dass der lebhafte Streit der Monogenesisten und Polygenesisten über den Ursprung des Menschengeschlechtes das A. T. berühre. — In der Hamartigenie (Gen. 2 und 3) erblickte man wohl einen historischen Kern, jedoch dargestellt in der kindlichen Sprache des Alterthums. Dieser Gesichtspunct wurde indess bald auf den Inhalt übertragen; man griff zur allegorischen, dann zur mythischen Erklärung, bei welcher jener Kern zwar in thatsächlichen, aber allgemein menschlichen Verhältnissen bestehen soll. Eine Zeit lang Spielball in den Händen der Philosophen, lenkt die Deutung später auf die strengere Exegese zurück, während gleichzeitig das Urtheil

der neueren Dogmatiker in der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit ausruhte, und die Theosophie neue Mythen hineindichtete. — Die anfängliche Leugnung der noachischen Flut wird bald dahin eingeschränkt, dass sie eine partielle gewesen; jedoch treten für ihre Allgemeinheit um so stärker die Sagen der wildesten Völker ein. Der Thurmbau zu Babel fand durch die lebhaften Untersuchungen über den Ursprung der Sprache im Allgemeinen (seit Herder), sowie in ihrer Vielheit mannigfach neue Beleuchtungen; doch nur selten beschwerte sich ein Apologet mit dem vollen Rüstzeuge der vergleichenden Sprachwissenschaft. — Die Religion der Patriarchen galt anfangs, wegen ihres Monotheismus für einfach, aber hoch erhaben. Doch schwand diese Achtung in dem Maasse, als man den Mangel des Unsterblichkeitsglaubens für ein Zeichen tiefer Barbarei anzusehen sich gewöhnte und die Anthropomorphismen in sinnlichster Buchstäblichkeit nahm. Oder man gab mit dem Glauben an die Existenz der Patriachen auch jedes Urtheil über die damalige Religion auf, während Neuere, gegen ein solches Extrem reagirend, dieselbe um so stärker ausschmükten.

Erläuterungen.

1. Die Schöpfung. Die Versuche, welche Burnet, Clüver, bes. Buffon gemacht hatten, um Gen. 1 mit den Ansichten der Naturkundigen in Einklang zu setzen, mussten um so eher scheitern, als dieselben meist in Hypothesen bestanden und als der Sinn, in welchem man die Worte der Schrift um dieser Harmonie willen deuten musste, sehr gezwungen war [1]). Jerusalem widerlegt Buffon; Herder eifert aufs stärkste gegen alle physikalischen und metaphysischen Erklärungen. Aber reine Thatsache enthält Gen. 1 auch nicht. Denn Gott offenbart nur, was zur moralischen Glückseligkeit nothwendig ist (Jerusalem II, 1, 94); Alles wörtlich nehmen, das hiesse von Gott „klein und niedrig" denken (Gabler). Die Kritik ist also zunächst religiös und legt den Gottesbegriff und den Heilszweck als Kriterien an. Man bewundert die Erhabenheit der Darstellung, die natürliche, eben darum auch göttliche Denkungsart in der sinnlichen Sprache des Orients und des Alterthums (Herder) [2]). Der Verfasser galt zuerst als der tiefste Philosoph, dann als „ein Barde der Urwelt" (Eich-

---

1) Einige Literatur s. in Vater's Pentateuch I, 1 ff.

2) Die ältesten Urkunden des Menschengeschlechtes. — Geist der hebr. Poesie.

horn, Gabler)[3]. Gen. 1 ist ein Philosophem (Schelling)[4]) oder eine geographische Beschreibung (Buttmann)[5]) oder ein blosses Dichtergemälde (Eichhorn u. A.), das vom Entstehen des Tages die Farben hernimmt (Herder), um die Schöpfung der Welt zu schildern, oder um den Sabbath nachdrücklich zu empfehlen (Eichhorn, Töllner[6]), Pott[7])). Oder es ist die Sabbathsidee sammt der Eintheilung in Tagewerke erst in mosaischer Zeit zu der ursemitischen Sage hinzugekommen (Ziegler[8]), Gabler[9])). — Andere begnügten sich aber nicht mit der philos. Wahrheit der blossen Schöpfungsidee, noch mit der dichterischen Schönheit des Berichtes. J. Esajas Silberschlag[10]), Maier (1795) vertheidigen die sinnliche Treue „nach mathem. und physik. Grundsätzen". Andre machen Restrictionen zu Gunsten der astronomischen und geologischen Erkenntnisse, die jetzt für sichrer gelten als die Bibel: Moses berichtet nicht eine Kosmogonie sondern Geogonie, nicht die Entstehung der Erde in ihrer ersten Ursprünglichkeit, sondern nur die letzte Umwandlung und Umbildung der Erdoberfläche (Rosenmüller[11]), Hezel, Dereser). Oder man sucht den einzelnen Schwierigkeiten zu entgehen: nach Hensler[12]) z. B. sei die Sonne am 4. Tage nicht geschaffen, sondern die Nebel und Dünste verscheuchend dann erst sichtbar geworden — fast Alles dies nach älteren Vorgängen. — Allmählich forderte man als Hauptbedingung, dass man den Genius des Alterthums erkenne; die reichlichen Parallelen mit den heidn. Kosmogonieen sollen die Existenz einer westasiatischen Ursage begründen. Moses hat nämlich aus der ägyptischen Theologie geschöpft (Dornedden)[13]); die ersten Kapitel waren eigentlich eine Hieroglyphe (Hezel, Schelling), aber eine unglücklich gedeutete, die sich ursprünglich nach Diod. bibl. I, 13 auf Jsis, Osiris und Horus bezog (Gamborg 1790). Ja die Urkunde rührt wohl von einem sehr

---

3) Eichhorn's Urgeschichte im Repert. f. bibl. Lit. IV. 1779. Dass. mit Einleit. und Anmerk. hgg. v. J. P. Gabler. Nürnb. 1791—93.

4) Antiquissimi de primo malorum human. origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen. Tub. 1792.

5) Mythologus. Berlin 1828. I, 63 ff. 122 ff.

6) Theologische Untersuchungen I, 325 ff. Gegen ihn: Rau, über die sechs Tagewerke in der mos. Schöpfungsgeschichte. Dortmund 1777.

7) Moses und David keine Geologen. Berlin 1799.

8) In Henke's Magazin für Religionsphilos., Exeg. u. K. G. II.

9) Neuer Versuch über die mos. Schöpfungsgesch. Nürnb. 1795.

10) Geogenie oder Erklärung der mos. Erderschaffung nach mathem. und physikal. Grundsätzen. Berlin 1780. Drei Theile. Der dritte ist rein apologetisch gegen einen Anonymus, der den Grund aller Körperbildung nur in den unabänderlichen Naturgesetzen finden wollte.

11) Antiquissima telluris historia Gen. I descripta. Ulm 1776.

12) Bemerkungen über Stellen in d. Psalmen und in der Genesis. Hamburg 1791.

13) Erläuterung der ägypt. Götterlehre in Eichhorn's Biblioth. X, 2. 3.

alten Dichter oder Philosophen her, lange vor Moses. Nach Fulda[14]) hat schon Taaut (mit Kusch identisch) die Grundzüge von Gen. 1 in eine hieroglyphische Verfassung gebracht, und alle alten Völker, Aegypter, Chaldäer, Inder, haben an ihrer Entstehung Antheil: der gegenwärtige Autor ist Apologet gegen die phönizische Theorie und will die Ueberlieferung reinigen. — Entschieden ist, dass der natürliche einfache Sinn des Textes nicht zu Gunsten einer physikalischen oder philosoph. Meinung geändert werden dürfe: die Geologie bleibe völlig fern (Paulus, Pott, Vater). Der Blick für die Grösse der relig. Anschauung, die noch Jerusalem und Herder auf's stärkste betont hatten, verdunkelt sich nach und nach durch das Bestreben, aus dem Berichte nur des Orients und des Alterthums Sprache heraushören zu wollen. Das Auge nahm endlich nur noch Abweichungen vom ächt israelit. Glauben wahr. Friedrich Pustkuchen[15]) weist aus der Künstlichkeit der Darstellung, aus den Chaldaismen und Syriasmen, aus den philosophischen Ideen nach, dass die ganze Urgeschichte (Gen. 1 — 11) erst nach der Bekanntschaft mit den Babyloniern, erst in den letzten Zeiten der Könige so verfasst sein könne, wie sie heute vorliegt.

2. Neuere Richtungeu verlangten aber, in der Schöpfungsurkunde Wahrheit zu finden, die Einen religiöse, die Andern auch physikalische; die neuere Exegese konnte die Absicht des Autors nicht zugestehen, nur ein „Dichtungsgemälde" in Gen. 1 zu entwerfen. Die Geologie und Astronomie machten grossartige Fortschritte und Entdeckungen; statt wie früher mit philosophischen Sätzen begannen sie jetzt zu rechnen mit Thatsachen und mit empirischer Gewissheit. Aber die Naturphilosophie blieb noch lange (bis in die vierziger Jahre dieses Jahrh.) zu einflussreich, um die Männer der Naturforschung durchweg dieser neuen Methode strenge zu unterwerfen. Weil sie in ihren Phantasiegemälden über Erdbildung und Weltentstehung etliche Thatsachen mit verwertheten, hielten sie jene für wissenschaftliche Erkenntnisse. Und da auch viele Theologen den alten, rein formalen Offenbarungsbegriff aufnahmen und in der Schrift keinen „Irrthum" statuirten, begann ein lebhafter Kampf, vor Allem in England, wo das Ansehen der Bibel nur als das eines Gesetzbuches gefasst wurde und wo zugleich die Geologie emsige Pfleger fand. Es galt die Harmonie zwischen Bibel und Naturkunde, grade in Gen. 1, herzustellen, und bedeutende Geologen, wie Buckland, vergeudeten an diesem schiefen Probleme viel Scharfsinn. Allein die Thatsache, dass zahlreiche Thier- und Pflanzenschöpfungen untergegangen sind, ehe die heutigen erschienen, sowie die Frage, an welchem Schöpfungstage die Berge hervortraten, beides entzweite die harmonisirenden Geister. Die Einen rückten jene Revolutionen in den Anfang der Schöpfung, die Andern vertheilten sie unter die sechs Tage. Was früher für ketzerisch galt, den Schöpfungstag zu einer mehr als tausendjährigen Periode aus-

14) Ueber Kosmogonie, Androgonie und älteste Menschengeschichte in Paulus' Memorab. N. 11.

15) Historisch-krit. Untersuchung über die bibl. Urgeschichte. Halle 1823.

zudehnen, ward jetzt orthodox, weil die Harmonistik diese Voraussetzung brauchte; selbst das Wort יום musste nun eine lange Periode bedeuten. Allein diese Concordanzversuche wurden immer schwieriger; denn was das Gewisseste war in geologischer Hinsicht, davon stand in der biblischen Urkunde kein Wort. Die geologischen Epochen wollten sich schlechterdings mit den Tagewerken nicht einigen lassen, nicht nach ihrem Inhalt, vollends nicht nach der Zahl. Seit Chalmers (1814) hat sich eine grosse Menge von Apologeten [16]) in England, Frankreich und Deutschland für die sogen. Restitutionshypothese ausgesprochen. Die Ansicht hat ihren Ursprung [17]) in den altnordischen Vorstellungen von Dämonen, wurde dann von den Theosophen Jakob Böhme, Gichtel, Oetinger, Hahn (neuerdings Hamberger) still gepflegt und trat mit Chalmers und Buckland in die Kreise der Wissenschaft. Ihr Inhalt ist dieser. Durch Einen grossen Act (Gen. 1, 1) schuf Gott einen herrlichen Himmel sammt Erde für die Engel zum Wohnsitz; als ein Theil derselben abfiel, erging ein Gericht der Zerstörung über die Erde, vielleicht über das ganze Sonnensystem und es entstand das Chaos (1, 2) sammt all den Erdschichten untergegangener Organismen. Sonach berichtet Gen. 1, 3 ff. im Wesentlichen nur die Neubildung der Welt. Diese Hypothese adoptirten unter den Deutschen namentlich Hengstenberg, A. Wagner, Delitzsch (Genesis 1860), am beredtesten und eifrigsten H. Kurtz [18]). Immer kleiner ward die Zahl derer, welche eine reale Concordanz befürworteten (wie Keil) [19]), nach welcher die geolog. Perioden sich mit den Tagewerken genau decken sollen. Sie hielten die Erdstrata für spätere Producte der vorhandenen Schöpfung, wollten in den sichersten Schlüssen aus unläugbaren Thatsachen nur Hypothesen sehen und behandelten den mos. Bericht wie ein christliches Dogma, das durch keine Art profaner Wissenschaft wankend gemacht werden könne. Allein schon Kurtz hatte Gen. 1 unter die Analogie der Weissagung gestellt („eine rückwärts gewandte Prophetie“); noch entschiedener geschah dies von F. W. Schulz, der nur (wie auch Zöckler) eine „ideale Concordanz“ wahrt und im Wesentlichen lediglich die Thatsache der wirklichen Schöpfung und den Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommneren als Einheitspuncte festhält. — Durch alle diese Ansichten ist aber indirect zugestanden, dass der Kampf mit der Geologie aufzugeben sei. Die Verfechter der zweiten Ansicht greifen willkührlich heraus, was ihnen passt; im Uebrigen fliehen sie aus der Hörweite der Wissenschaft. Die beiden andern dagegen stellen das eigentliche Material der Geologie (die sich heute selbst dahin bescheidet, nur das Entstehen der Erdrinde annähernd begreifen zu wollen) ausserhalb des mosaischen Berichtes,

---

16) Fr. Wilh. Schultz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Ein Beitrag zur Verständigung. Gotha 1865. S. 296 ff. 302 f. Dazu vgl. die Recension v. E. Riehm in d. theol. Stud. u. Krit. 1866.

17) Tholuck, Vermischte Schriften II, 230 u. Schultz l. c. S. 304.

18) Bibel u. Astronomie. Berlin 1842. 5. Aufl. 1865.

19) Bibl. Commentar über das A. T. I.

die Anhänger der ersten Ansicht vor denselben, die der dritten neben ihn; ja, auch die der zweiten Ansicht thun das Gleiche, indem sie jenes Material hinter Gen. 1 stellen, da sie in der Sintflut den Hauptfactor für die Bildung der Erdstraten erkennen wollen. Aber auch principiell behaupten diese Concordisten (wenigstens in Deutschland), dass Gen. 1 „kein Compendium der Geologie" sei[20]), dass die Schrift die natürlichen Dinge „nach dem Augenscheine" benenne und darstelle[21]), dass Bibel und Naturkunde sich auf verschiedenen Gebieten bewegten, welche nie in Conflict kommen können, falls jene nicht irrig gedeutet wird und diese ihr Forschungsgebiet nicht überschreitet, ja dass die Schrift in naturwissenschaftlichen Dingen gar nicht Glaubensauctorität sein wolle und sein könne[22]). Selbst unter den besseren Forschern der kathol. Kirche bricht sich diese Ansicht mehr und mehr Bahn (Michelis, Reusch[23]), Baltzer). — Um so entschiedener glaubte man gegen diejenigen Protest erheben zu müssen, welche auf Grund gewisser Entdeckungen das Alter des Menschengeschlechtes auf Hunderttausende von Jahren zurückdatirten, ohne indess die Zahlen in Gen. 5 und 11 (die einzige Stütze dieses theologischen Protestes) als stricte Auctorität hinzustellen. — Ein christlich dogmatisches Interesse schien vollends die physische Einheit des Menschengeschlechtes zu gebieten[24]). Deshalb griffen Manche begierig nach der Darwin'schen Transmutationshypothese, um die Entstehung der Racen aus Einem Paare begreiflich zu machen, einige selbst ohne Furcht, die dunkle Kehrseite derselben (Umbildung der anthropoiden Affen in Menschen) mit in den Kauf nehmen zu müssen. Indess fehlt es selbst unter diesen Apologeten nicht an Stimmen, welche alle diese Fragen der besonnenen Naturforschung ruhig anheimgeben, — ein Urtheil, das bei den unbe-

---

20) S. Nägelsbach, Der Gottmensch. 1853. I, 124 (kein „Schöpfungsprotokoll"); noch eingehender Kurtz a. a. O. 1865. S. 6 ff.

21) So selbst Gerlach in s. Bibelwerke zu Jos. 10, 11.

22) S. bes. F. W. Schultz in d. Vortrage über Bibel u. Naturwiss. abgedr. in d. Zeitschrift „Beweis des Glaubens" 1866. December; sowie ebendas. 1865 Juli. I, 28—47: Zöckler, Die neuesten Versuche zur Ausgleichung der bibl. Schöpfungsgeschichte mit der Geologie, sammt den Nachträgen in den späteren Heften.

23) H. Reusch, Bibel u. Natur. Vorlesungen über d. mos. Urgeschichte u. ihr Verh. zu den Ergebnissen der Naturforschung. Zweite Aufl. Freiburg 1866. Nach S. 21 hat die Offb. nie die Bereicherung unseres profanen Wissens zum Zweck; die bibl. Schriftsteller theilten in ihren naturwiss. Kenntnissen die Irrthümer ihrer Zeit und ihres Volkes (also ganz wie Kurtz a. a. O. S. 8). Gleichwohl stammt der Schöpfungsbericht aus einer Offenbarung Gottes an die ersten Menschen.

24) Bruns (Neues Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit. II, 197—209) wollte beweisen, dass in keiner bibl. Urkunde die Abstammung von Einem Paare behauptet werde. Gegen ihn Leonh. J. C. Justi in Paulus' Memorabil. 1793. V, 69—80. — Neueres bei Schultz S. 417—449, und in den Aufsätzen Zöckler's in d. Jahrbb. f. d. Theol. VI. 659 ff.; VIII, 51 ff.; IX, 688 ff.

fangenen Theologen längst axiomatisch feststand. — Dagegen blieb man hinter der Aufgabe, die Naturanschauung des A. T. durch unbefangene Vergleichung mit den religiösen Vorstellungen des Alterthums in ihrer einfachen Klarheit und Grösse allseitig ins rechte Licht zu stellen, noch mannigfach zurück.

3. Paradies und Sündenfall. Die alte Ansicht a) von der buchstäblichen Historicität dieser Erzählung findet nur noch wenige Vertheidiger[25]), während die lasciven Phantasieen eines Hadrian Beverland (1678) ebenso selten Nachtreter erhalten (ausser in Eduard Fielding 1760). Ganz überwiegend hält man an einem historischen Kerne fest; man differirt nur darin, wieviel (und in welcher Weise) „der kindlichen, poetisch-philosophischen Darstellung des oriental. Alterthums" zuzuschreiben sei. Der Grundstock der Erzählung ist uralt, viell. von Enos (Jerusalem) oder von Arphachsad (Fulda), ursprünglich in Hieroglyphen geschrieben (Rosenmüller, Hezel[26]), Gamborg), die Moses transscribirte, indess ohne alles Bildliche zu tilgen. Einiges wird demgemäss tropisch gefasst (Michaelis, Zachariä); es ist histor. Wahrheit da, nur im Style der Urwelt erzählt (Less). Damit näherte man sich zunächst b) der allegorischen Erklärung (Jerusalem, W. A. Teller[27]): die Bäume bezeichnen das göttliche Gesetz und das Lebensglück, der Fluch für Mann und Weib die Folgen der Sinnlichkeit. Oder (nach Dresde) das Weib ist die jüdische Kirche, die Feindschaft bedeutet das Gesetz, der Schlangensaame die Heiden. Aehnlich Meiner, Crüger (1784), der hier orientalische Weisheit, Moral und Politik finden will. Nach Gerstenberg[28]) ist der Verführer „das Blut, das in s. sichtbaren Gefässen mit der Schlange Aehnlichkeit hat". Ob hier eine Offenbarung vorliege, darf man nicht entscheiden: „Jeder gute Gedanke ist gleichsam ein Einhauch des göttlichen Geistes und es ist also Vermessenheit zu sagen: das ist höhere Eingebung, das ist sie nicht" (Teller, Theodicee S. 5). Als man die Halbheit dieser Deutungen stärker fühlte und freie Sagen von blossen Dichterfabeln zu unterscheiden lernte, gewann c) die mythische Erklärung die Oberhand. Theils fasste man den Mythus überwiegend poetisch[29]) (Herder) oder mehr philosophisch (Eichhorn, Gabler);

---

25) Storr, commentat. de protevangelio. Tub. 1789, Cramer, Eifert u. A.

26) Ueber die Quellen der mos. Urgeschichte 1780 u. in s. Bibel.

27) Die älteste Theodicee oder Erklärung der drei ersten Capitel in s. B. der vormos. Geschichte. Jena 1802.

28) „Eden d. i. Betrachtungen über das Paradies und die darin vorgefallenen Begebenheiten." Frkf. 1772 hgg. v. C. F. Bahrdt. Der alte B. meinte: „Wenn solche Schrifterklärungen Mode werden sollen, so ist's um die ganze Philologie und Religion geschehen, und ich wollte lieber ein Deiste werden als eine solche für Gottes Wort halten". S. G. Frank, in Raumer's histor. Taschenbuch 1866 S. 230 f.

29) Der Verf. der „ältesten Urkunden der Hebräer" (Stendal 1788) sah darin ein Ehestandslied, das uns ermahnt, nicht der Lüsternheit der Sinne zu folgen.

doch legten sie noch ein hohes Maass von historischer Wahrheit zu Grunde, indem sie die Grundzüge der Erzählung natürlich erklärten (so bes. Gatterer). Dathe und Döderlein nahmen einen „historischen Mythos" an. Fast allgemein fasst man den Baum des Erkenntnisses als Giftbaum, den Baum des Lebens als Gewächs voll starker Heilskräfte, dessen Wirkung J. D. Michaelis mit physiologischer und pathologischer Akribie zu entwickeln wusste (Eichhorn-Gabler II, 2, 97). Die ersten Menschen sehen die Schlange gefahrlos vom Giftbaume naschen und ahmen sie nach. Ein Gewitter (denn die Stimme Gottes, der im Garten wandelte, nach 3, 8, bedeutet „den Donner, der durch den Park rollete": Gabler) bringt sie zum Bewusstsein ihres Vergehens. Dass die Frucht die Sinnlichkeit geweckt habe, widerlegt Vater (Pent. I, 31) treffend aus 2, 24. In Todesangst entfliehen sie aus dem Paradiese, aus Furcht vor schrecklichen Naturerscheinungen (Cherubim). — Andre lassen diesen historischen Hintergrund fallen (Paulus, Schelling[30]): das Ganze sei „morgenländisch erfunden und geformt"; es stellt den Uebergang aus dem goldnen ins silberne Zeitalter dar, analog den Mythen vom Prometheus, Herakles u. s. w. — Erst diese streng mythische Deutung fasst den ideellen Gehalt der Erzählung fest ins Auge. Denn es war noch ein Rest der orthodoxen Auffassung, da Jerusalem als Kern fand: die Entstehung der Sünde aus der Sinnlichkeit. Nach Eichhorn lehrt sie: die Sehnsucht nach einem Zustande, den man für besser ansieht, ist die letzte Ursache alles Unglücks. Mehr objectiv sieht Flatt (Vermischte Schriften S. 200 ff.) darin einen Versuch, den Ursprung des Uebels im Allgemeinen zu erklären. Nach Gesenius[31]) lehrt der Mythus: der Grund des Uebels liege in dem Hange der Menschen, der Verführung zu folgen.

4. Eine neue Wendung nahm die Erklärung, als Kant seine Ideen über Menschheitsentwickelung an diese biblische Urkunde anlehnte. In directem Gegensatze zu der Tradition sah er in der Fähigkeit zur sittlichen Unterscheidung, die der Baum des Erkenntnisses gewährt, und in dem Gebrauche der Freiheit einen bedeutenden Fortschritt: den Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit (ähnlich Schiller[32])). Lorenz Bauer dagegen fand den Ursprung des Bösen in den erweiterten Kenntnissen und gesteigerten Bedürfnissen, welche die kindliche Einfalt vernichten (Mythologie der Hebräer I, 102). In schärfster Einseitigkeit Gen. 3, 22 betonend, meinte P. v. Bohlen, der Mythus selbst wolle keinen Sündenfall lehren sondern die Erhebung des Menschen zur Gottheit. In gleichem Sinne erblickte Hegel in der Uebertretung den ersten Riesenfortschritt des Menschen: aus der Indifferenz ersteht das Bewusstsein des Geistes, der Zwiespalt mit sich selbst und mit Gott ist der nothwendige Weg zur Versöhnung nach beiden Seiten hin, also zur höhern Culturstufe. Aehnlich Tuch, der sogar in 2 Sam. 14, 17. 20 eine bib-

30) Nach Redslob (der Schöpfungsapolog. Hamb. 1846) ist die Erzählung kein Mythus sondern eine absichtliche Dichtung.

31) In Ersch. u. Gruber's Encyclopädie I, 360 unter „Adam".

32) S. Werke 1838. X. 390: Etwas über die erste Menschengesellschaft.

lische Gewähr für diese Deutung finden wollte (Genesis S. 95). Mildernd erkannte Erdmann[33]) im Sündenfalle nicht nur einen Fortschritt und Durchgangspunct sondern auch einen wirklichen Verlust. Dagegen lenkte Knobel aus dem philosophischen Räsonnement auf den streng exegetischen Boden zurück und erkannte an, da s diese Steigerung des menschlichen Wissens im Sinne der Urkunde ein wirkliches Vergehen sein solle, das schwere Uebel als Strafen nach sich zieht. Ewald (Jahrb. d. bibl. Wiss. II, 139—163) fasste das Problem noch tiefer. — So berührte man sich nahe mit Theologen anderer Richtung. Nach Tholuck[34]) lehrt die wesentlich als unwirklich gefasste Erzählung: dass der Mensch aus dem Stande der Unschuld durch gottwidrige Autonomie herausgetreten sei. Nitzsch[35]) präcisirte den Gedanken (nach Prudentius) dahin: die Urkunde gebe „nicht Wirklichkeit sondern Wahrheit", und Julius Müller[36]) will nur einen historischen Kern festhalten. — In strengem Gegensatze zur mythisch-symbolischen Fassung wollen die Neu-Orthodoxen die geschichtliche Wirklichkeit für jeden Punct der Erzählung wahren, ohne indess sich viel auf Gegenargumente einzulassen. Die Erscheinung, dass die Schlange spricht, ist nach Hengstenberg[37]) ein klarer Beweis, dass der Teufel unter ihr verstanden sei; und dies gilt fortan für ein Axiom der Gläubigkeit. Das Protevangelium, dessen christologische Deutung Hezel noch zulässig, Michaelis gerathen fand, erhielt seinen vollen Inhalt (als Compendium der Lehre von Christi Person und Amt) nicht wieder, wohl aber einen allgemein messianischen in dem Sinne von Calvin, Herder, Storr. Der Weibessaame ist die Menschheit, nur einige Nachzügler verwerfen entschieden die collective Fassung und finden den „Schlangentreter" geweissagt, der nur Weibes-Saame sein wird (also jungfrl. Geburt), sammt den Hauptmomenten des Heilswerkes[38]). — Der Drang, viel zu glauben, liess selbst die Anwendung des christl. Gottesbegriffs erlahmen, wo man das Maass des Factischen feststellen wollte. Da Gott Alles thun kann, so tragen (nach Tiele) die ersten Offenbarungen den Charakter einfacher Kindlichkeit, weil die ersten Menschen selbst in einfacher Kindlichkeit lebten[39]) — ganz der Standpunct und die Redeweise des apologet. Rationalismus. Gar wunderlich, wenn man gegen den Mythus streitet und nur den griech. Begriff anlegt, gleich als wenn es nicht auch hebr. Mythen mit ganz eigenthümlicher Färbung gäbe, oder wenn man das Oxymoron aufstellt:

---

33) In Br. Bauer's Zeitschrift f. speculat. Theologie 1837. II, 192 ff.

34) Dritte Beilage zu s. Schrift: Die Sünde und der Versöhner 1825.

35) System der christl. Lehre. Bonn 1839. S. 205 (§ 106 Anm. 1).

36) Die christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1849 (3. ed.) II, 479.

37) Christologie. 2 Aufl. I, 4—13.

38) S. Böhl, Zwölf messian. Psalmen nebst einer christol. Einleitung 1862 S. X., besonders Hölemann, Neue Bibelstudien 1866. S. 87 ff.

39) Joh. Nicol. Tiele, Das erste Buch Mose's, zum Nutz und Frommen Studirender und pract. Theologen. Erlangen 1836. I, 78 f.

Bei Leibe kein Mythus, wohl aber „symbolische“ Erzählung! — In höherem Chore bejaht die theosophische Schule nicht nur das mythische Element als wirklich, sondern führt es auch selbständig weiter; disjecta membra der heidn. Sagen müssen die Lücken füllen. „Bewahren“ Gen. 2, 15 soll der Mensch den Garten vor — den satanischen Gewalten, die in die Welt eingedrungen sind; des Erkenntnissbaumes „geheimer Hintergrund ist der von Gott überwundene und in Gehorsam gethane finstere Todesgrund des Argen“. Was Eranier und Tibetaner sich davon erzählen, sind Nachklänge der Wahrheit: ist doch das Böse schon während des Sechstagewerkes in die Schöpfung eingedrungen und hat „die Wehen der Erde zu ungeheuerlichen Missgeburten verleitet“, deren Erinnerung die heidn. Kosmogonien noch bewahren. War doch „die Schöpfung selbst ein Kampf des Schöpfers mit dem Satan und seinen Mächten“ — warum sollte er nicht in der Schlange erscheinen? Denn das Ende der Geschichte (ganz wie Coccejus und Bengel lehrten) nach den letzten Capp. der Apocal. ist „der Commentar zu ihrem Anfang“. (Delitzsch, Genesis, passim). In dieser Linie lag es denn auch, wenn man, in voller Uebereinstimmung mit den Voraussetzungen des alten Manichäismus, die Schöpfung als Kampf der grobsinnlichen Mächte, Licht und Finsterniss, fasste[40]) oder für das Paradies eine besondere Thier- und Pflanzenwelt annahm, die mit Gen. 1 auch sachlich nichts zu habe, — crude Phantastereien, für welche indess die neue Orthodoxie kaum ein leises Kopfschütteln hatte. — Diese theosophischen Versuche konnten nur dazu beitragen, den ideellen Gehalt zu verdunkeln und das Verhältniss zwischen Thatsache und Idee gründlich zu verwirren.

5. Patriarchenzeit. Bei der noachischen Flut begegnen wir dem gleichen Bemühen, die buchstäbliche Thatsächlichkeit zu erhärten. Aber schon Jerusalem hatte die zahllosen Schwierigkeiten der wörtlichen Fassung klar dargelegt. Trotzdem häuften sich apologetische Versuche in der neuern Zeit. Selbst Naturkundige (G. H. Schubert) wiesen nach, dass sich die ganze Erde habe mit Wasser bedecken können; die Sagen der Azteken und Botokuden mussten die Bibel unterstützen, bis endlich das Eingeständniss, auch eine partikuläre Flut in Westasien stimme mit dem Berichte (Delitzsch), den Streit beruhigte. — Die Sprachverwirrung in Babel erschien anfangs wohl als Thatsache, jedoch nicht als Ursache sondern als Folge der Uneinigkeit am Thurmbau (Jerusalem nach Vitringa's Vorgange), oder es fand sich plötzlich, dass man verschiedene Sprachen redete, als Nimrod die Völker versammelte (Hensler). In neuerer Zeit begnügte man sich entweder das Wunder als bibl. Aussage einfach hinzunehmen, selten nur ward es mit Aufwand vieler Sprachgelehrsamkeit vertheidigt[41]), — oder man sah darin einen tiefsinnigen Mythus, der

40) J. Richers, Die Schöpfungs-, Paradieses- u. Sündfluthgeschichte. Leipz. 1854. Phil. Friedr. Keerl, Die Einheit der bibl. Urgeschichte. Basel 1863.

41) So von Kaulen, Die Sprachverwirrung in Babel. Mainz 1861.

die Sprachendifferenz als schweres Uebel und als Widerspruch gegen die allgemeine Verwandtschaft des Menschengeschlechts fühlt, und in einer Urschuld die alleinige Erklärung findet, dessen historische Basis indess theils der lange in Trümmern liegende Belusthurm theils das in Babylon, dem Kreuzungspuncte von Ost- und Westasien, herrschende Völker- und Sprachengewirr abgegeben hat.

Die Religion der Patriarchen erschien anfangs als strenger Monotheismus, mit dem man bereits eine Fülle religiöser und bes. sittlicher Momente vereinigt dachte: sie glaubten an die göttliche Vorsehung und die Enthaltung vom Götzendienst schützte sie auch vor den sittlichen Gefahren des Heidenthums. Durch die Theophanieen gewährte ihnen der erziehende Gott mannigfache Befestigungen des Glaubens (Jerusalem II, 1, 218 ff.); das Wie seiner Erscheinung bleibt uns dunkel. Selbst eigentliche sinnliche Unterredung mit Gott läugnet man nicht (Less, Wizenmann). — Doch bald gelten die Theophanieen nur als Vorstellung der kindlichen Welt. Je höher man die monotheistische Idee hielt, um so schwerer konnte man sie dieser kindischen Barbarei des grauen Alterthums zutrauen. Man suchte geflissentlich (zumal im Namen Elohim) nach Spuren von Polytheismus. Es bleiben als historische Züge zuletzt nur noch Schattenseiten übrig; alles Höhere kommt auf Rechnung der späteren Bearbeiter, bis die Skepsis sogar die Existenz der Patriarchen antastet. Mindestens hielt man es für unmöglich, etwas Gewisses über die Religion jener Zeit auszusagen (Vatke, Gramberg). Die Anthropomorphismen und Anthropopathieen gelten zuerst in ihrer vollen Buchstäblichkeit, um das Alter und die Ursprünglichkeit der Darstellung zu begründen, später um die Rohheit der Gottesidee zu kennzeichnen. Als man gewahrte, dass jene Anthropomorphismen in den späteren Büchern stärker auftreten, als in den früheren (eine an sich richtige Observation von Pustkuchen, Urgesch. S. 54 ff.), hielt man dies für ein Zeichen, dass die Religion in späterer Zeit immer mehr gesunken sei. Trotzdem hatte de Wette schon früher (1813) gezeigt, dass dieselben keineswegs buchstäblich gemeint sein könnten sondern als freie Symbolik, ebenso wie die Theophanieen (Bibl. Dogm. § 100 f.). — Gar reichen Glaubensgehalt schrieb die Restaurationstheologie der Patriarchenzeit zu [42]). Den scharfen Contrast zwischen „reichsgeschichtlicher" Betrachtung und der streng historischen gewahren wir z. B. in der Darstellung von Delitzsch („Wesen der Patriarchengeschichte" in s. Genesis) vgl. mit der Abh. von Ewald „über den Gott der Erzväter" [43]), dessen Erläuterungen der Urgeschichte [44]) überhaupt zu dem Besten gehören, was die Wissenschaft über diesen schwierigen Stoff aufzuweisen hat.

---

42) H. Kurtz, Gesch. des alten Bundes I.

43) Jahrb. f. bibl. Wiss. X, 1—26.

44) Jahrbb. I, 76—89; II, 132—163; III, 108—115; VI, 1—19; VII, 1—27, IX, 1—19.

§ 71.

Die religiöse Bedeutung der Volksgeschichte.

Die alte Auffassung sah die Geschichte des Volkes Israel selbst als eine heilige an: die Träger derselben waren zugleich die der Religion, theils als Vermittler der Offenbarung theils als Muster reinster Frömmigkeit. Der Zusammenhang zwischen Geschichte und Religion schien aber völlig gelöst zu sein, als die deistische Kritik die Wunder leugnete und die einfachste Sittlichkeit jener Hauptpersonen anzweifelte; solcher unsittlichen Leute könne sich der wahre Gott niemals zu seiner Offenbarung bedient haben. Um das A. T. in seinem urkundlichen Werthe zu retten, gestanden die Theologen zwar die sittlichen Mängel der sog. heiligen Personen zu, forderten jedoch, dass man die poetische Form der Darstellung und die Sitten der alten Zeiten in Rechnung bringe. Doch als man den Styl des Orients in den heutigen übertrug, gab man nach und nach die gesammte religiöse Beleuchtung, in welche die Urkunde die Geschichte stellte, Preis, glaubte aber um so sichrer durch Ausscheidung des Alterthümlichen den Kern der Thatsachen zu retten, deren Geschichtlichkeit durch ihre volle Natürlichkeit bedingt erschien. Die Personen der alttestamentl. Geschichte verloren ihren Nimbus; man charakterisirte sie gern als leibhaftige, rein menschliche Individuen; das Auge haftete mehr auf den Mängeln als auf Vorzügen; in gleichem Maasse büssten sie auch viel von ihrer Würde als Träger der Religion ein. In dieser ganzen kritischen Bewegung mischte sich das ächt evangelische Axiom, dass Religion und Moral sich gegenseitig bedingen und diese das erkennbare Maass von jener sein müsse, mit dem Triebe der Reaction, das heilig Gehaltene zu profanisiren. — In der mythischen Auffassung (seit Eichhorn) gewann man für die Hingabe von Geschichte eine Fülle religiöser Vorstellungen, denen man eingehende Betrachtung schenkte. Je mehr aber innerhalb der Gegenströmung die anfangs abgewiesene deistische Auffassung an Boden gewann, schwand auch das Interesse, die Geschichte des Volkes in ihrer Verbindung mit der Religion zu erfassen, kaum dass Moses als ein solcher Einheitspunct in Geltung blieb, bis die

kritische Skepsis endlich von ihm die als »Mosaismus« geltende Religionsgestalt ablöste und in spätere Zeiten hinabrückte. — In der neueren Wissenschaft wird das mythische Element schärfer und tiefer bestimmt; die Eigenthümlichkeit der Geschichte Israels erhält ebenso ihr Recht wie das religiöse Element; der organische Zusammenhang beider theils in der histor. Entwickelung selbst theils in dem Pragmatismus der Quellen wird klarer erkannt. Dagegen bringt es die Restaurationstheologie, in ihrer Scheu vor dem Rationalismus, nur zu einer Vermischung jener Elemente und lenkt durch voreilige Typisirung der Thatsachen und Personen zur alten Anschauung kritiklos zurück, doch ohne sich zum unbedingten Apologeten der letzteren zu machen und ohne das geschichtliche Princip opfern zu wollen.

Erläuterungen.

1. Der Beginn der Periode fand einen harten Gegensatz vor. Die kirchliche Tradition hält an der buchstäblichen Treue und geschichtlichen Glaubwürdigkeit des A. T. fest; der kritische Deismus schliesst aus den Dissonanzen der Quellen auf ein Lügengewebe, das Priesterbetrug gesponnen. Die Theologen traten dieser These entgegen, ohne jener unbedingt zu huldigen. Die Anstösse sind da, aber zunächst entschuldigt und erklärt man sie durch den kindlichen Geist des oriental. Alterthums. Aber dieser Geist hatte sich nicht nur in Stylwendungen ausgesprochen; er war dichtend, denkend, gestaltend aufgetreten. Ganze Stücke, bisher für reine Geschichte geltend, enthüllten sich nun als Dichtungen und Philosopheme; überall hatte jener Geist die historische Kunde umrankt, verhüllt, ja durchdrungen. War doch ohnehin die dem Alterthum natürlichste Sprache nicht die nüchterne Prosa sondern die Poesie (Herder)! Wie gross auch der Umfang dieser Umbildung gewesen sein mochte: gerade die Apologetik wies triumphirend auf dieselbe hin, als auf das deutlichste Zeichen des Alterthums, also auch der Aechtheit der Urkunden. Natürlich musste anfangs ein Schwanken darüber stattfinden, wieviel nur dem Style des Alterth. zuzuschreiben sei, wieviel dem umbildenden und dem producirenden Geiste. Der erste Fall gestattet oder erheischt eine erklärende Uebertragung in unsere heutige Sprachweise; im zweiten schält man den historischen Kern heraus. Gehört jedes Wunder, jede Theo- oder Angelophanie zum Style des Orients, so muss alles Dies in der Uebertragung fortfallen. Der apologetische Rationalismus ist somit der rechte Vater der sog. natürlichen Erklärung, sowie der legitime Sohn jenes Supranaturalismus, der die Vorgänge in ihrer concreten Natürlichkeit anschauen möchte, ohne die Wundermenge zu steigern. In diesen natürlichen Erklärungen,

welche schon von den englischen Apologeten angebahnt waren, leistete in Deutschland Hezel das Meiste. Ihm galt es, die Facticität des Berichteten zu wahren um jeden Preis. Zahllos sind die Beispiele, die man geben könnte; denn er fand leicht viele Nachfolger, deren Witz grösser war als ihr Geschmack, und deren Belesenheit in engl. u. französ. Schriften stärker als ihre Erfindungskraft. Man nehme Gen. 18. Ein Mann, in der Nähe Abraham s wohnhaft, träumt, Sarah werde einen Sohn bekommen und das Thal Siddim untergehen. Mit zwei Begleitern geht er zu A. und sagt ihm Dies; es trifft ein und A. hält ihn für einen Gott [1]). Oder die zwei Engel waren Spione, von den feindl. Emiren in Gen. 14 gesendet, und steckten aus Rache das Thal in Brand [2]). Oder: Abr. bewirthet drei Pilger; er empfiehlt sie seinem Neffen, der sie schützt und begleitet. Als gleichzeitig Sodom abbrannte, erschienen sie als Retter und göttliche Boten [3]). — Der Unbekannte, der den Jakob bei Pniel zum Faustkampfe forderte, war wohl einer seiner Knechte, der seinen lieben Herrn von der quälenden Sorge, ob Gott ihm gnädig sei, durch den Schlusssegen befreien wollte (Hezel 203 f.). — Am Sabbath fanden die Israeliten deshalb kein Manna, weil sie die Stauden Tags zuvor zu stark geritzt hatten [4]). — Josua hat (Jos. 10, 12. 13) nicht gemeint, Sonne und Mond sollten still stehen, sondern der rechte und linke Flügel; es ist keine astronomische sondern militärische Ordre, wie Pastor Ritter in Buttstädt „scharfsinnig“ ermittelte [5]). Ein Andrer glaubt ganz ernstlich die Bibel zu vertheidigen, wenn er in Jahve und Elohim Bezeichnungen für einen geistlichen Staatsrath und ein Priestercollegium findet, die sich oft nicht in den Schranken der Mässigung gehalten hätten; daher sagt z. B. „der Zorn Jahve's“ durchaus nichts von Gott aus [6]). Selbst Eichhorn lässt (Propheten III, 567) den Elisa das Holz spitzen und das Eisen daran aufspiessen, so dass es nun zu schwimmen schien. Den Gipfel der Willkühr zeigen jene „Erklärungen der Wundergeschichten“, die um die Scheide des Jahrhunderts erscheinen [7]), profan, naturalistisch und meist entlehnt.

---

1) Hezel, Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt. S. 172 ff.

2. S. Henke's Magazin II S. 499 ff.

3) L. Bauer, Hebr. Mythologie des A. u. N. T. 1802 I, 238.

4) Eichhorn, Allg. Bibl. I, 78. Anderes in Bahrdt's „kleiner Bibel“, 2 Bde. Berlin 1780.

5) Henke's Magazin VI, 1, 1—79; vgl. Bauer l. c. II, 20.

6) Theod. Jac. Dittmar, Geschichte der Israeliten zur Ehre und Vertheidigung der Bibel und zur Berichtigung des Wolfenbüttelischen Fragmentisten. Berlin 1788 in 8.

7) Ausführl. Erkl. der sämmtl. in den mos. Schriften enthaltenen Wundergeschichten aus natürl. Ursachen. Ein Gegenstück zu Eck's Erkl. der WGesch. des N. T. Berlin 1800. Gleichsam als Fortsetzung: Kritik u. Erkl. der im hebr. Staate sich ereigneten Wunderbegebenheiten von Josua bis Jesus. Altenburg 1802. Jenes Werk schrieb man Chr. L. Paalzow zu, allein es ist J. L. W. Scherer, nach Fuhrmann, Handb. d. theol. Liter. II, 205, der es

2. Ungleich bestimmtere, wissenschaftlichere Gestalt gewann die Auffassung der geschichtl. Form der alten Ueberlieferung durch Eichhorn, der die Forschungen Heyne's[8]) auf das bibl. Gebiet anwandte. Der Mythus erschien nicht mehr als poetische Fabel oder müssige Fiction sondern als die durchaus natürliche und deshalb nothwendige Form, in welcher das Alterthum seine Geschichtskunde und seine Philosophie überliefert hat. „Ist die Urwelt nicht überall sich gleich?“ fragte Gabler[9]), um die Anwendung jenes Satzes auf das hebr. Alterthum zu ermöglichen. In der That war diese Prämisse bereits allgemein zugestanden. Mit emsiger Neugier brachte man nun Parallelen bei aus allen Zeiten und Völkern, von Griechen und Kalmücken, von Negern und Chinesen, um die Gleichartigkeit der Kindheit des Menschen im Einzelnen zu erhärten[10]). Doch entwickelte zuerst Schelling mit Scharfsinn den Begriff und die Arten des Mythus[11]). Der poetische M. wird sehr begrenzt, dagegen treten der historische und der philosophische als Hauptformen hervor. Dort bilde den Kern ein wirkliches Factum, hier ein philosophisches Raisonnement. Die gemischte Form (histor.-philos.) nehme einen breiten Raum ein, sofern sich die Mythisirung eines Factums überwiegend durch Hinzutritt eines Raisonnements gebildet habe, seltener durch blosse Phantasie. Die gleiche Eintheilung gab Lor. Bauer, doch legte er die Differenz zwischen Bericht und Thatsache in die „Absicht“ des Erzählers, Geschichte oder Lehre zu geben (Mythol. I, 18). Trotz der steten Vergleichung mit den heidn. Mythen ist er doch genöthigt, die der Hebräer rühmend hervorzuheben (I, 56). Ueberall findet er Mythus, wo in einer Zeit die mündliche Sage waltete, wo übersinnliche Gegenstände dargestellt, Wunder berichtet werden. Ueberall einen natürlichen Causalzusammenhang zu finden, ist Pflicht des Geschichtschreibers; der Mythus gilt ihm daher als Zeichen der Unkultur d. h. der Unfähigkeit, die Dinge in ihrem physischen oder psychischen Nexus zu erkennen. Dennoch verliert sich nicht ganz die Neigung, übernatürliche Wirkungen anzuerkennen[12]). Vergebens versuchte

---

„flüchtig einseitig und oberflächlich“ nennt; sonst fand es viel Beifall z. B. in d. Erl. Lit. Ztg. 1800 s. 1100 ff. Es hält sich meist an G. L. Bauer, das zweite mehr an Hezel.

8) In seiner bekannten Schrift über die Mythen und in den Noten zu Apollodor's Bibliothek. So z. B. I, 3, 4: A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit.

9) Urgeschichte II, 1, 631. Aehnlich Bauer, Mythologie I, 24: „Die älteste Geschichte aller Völker ist mythisch, warum sollte die hebräische eine Ausnahme machen?“

10) Corrodi, Abh. über die Mythen in d. Beiträgen zur Beförderung vernünftigen Denkens Stück XVIII; bei L. Bauer (Mythol.) durchweg.

11) Ueber die Mythen der ältesten Welt in Paulus, Memorab. V, 1—68.

12) Vgl. bes. die mannigfaltigen Ansichten über die Geschichte Simsons bei Bauer, Mythol. II, 58—92.

Hess [13]) dem supranaturalen Princip mehr Raum zu verschaffen gegenüber einer Anschauung, welche „die Beziehung aller Ereignisse auf Gott nur als einen ersten Kinderversuch betrachtete, die Ursachen der Ereignisse auf Erden ohne umfassenden Blick aufs Ganze zu erklären [14])“. — Viel tiefer und gründlicher wurde das Wesen des Mythus u. s. Entstehung aus der Entwickelung des Geistes von J. F. L. George [15]) beleuchtet, der den histor. Mythus als „Sage“ in engerem Sinne bestimmte und die Beispiele dafür vorzüglich dem A. T. entnahm. — Die Ergänzung dieser mehr philos. Entwickelung gewahren wir in der auf breitester religionsgeschichtlicher Basis ruhenden Darstellung von H. Ewald, der auch die Eigenthümlichkeit der semitischen und dann die der hebr. Sage eingehend bestimmte [16]). — Die sog. positive Richtung blieb allen diesen Versuchen, die Form der alten Ueberlieferung genauer zu erkennen, gänzlich fern, weil sie in das Dogma von der bibl. Auctorität das Postulat hineintrug, dass auch die ältesten Berichte des A. T. in ihrer buchstäblichen Form schlechthin getreue Niederschläge der Thatsachen seien [17]). Die theosophische Richtung verflüchtigt, dem Wesen nach, die historische Realität der Geschichte, sofern sie nur den ideellen Gehalt (als Typus) festhält; die heil. Personen gelten nur als Studienköpfe, als erste Entwürfe der Träger des vollkommenen Heiles, und die Thatsachen nur als matte Spiegelbilder der Zukunft. Da hier das Interesse an der historischen Facticität schweigt, so fehlt es völlig an historischer Kritik.

3. Die Personen der alttest. Geschichte erschienen den Deisten so voll von sittlichen Makeln, dass sie unmöglich Träger der Offenbarung sein könnten; Gott konnte sich für seine Mittheilungen nur reiner Organe bedienen. Sofern die alte Auffassung grade in der Kette der frommen Personen (vgl. S. 279) den heilsgeschichtlichen Faden erblickt hatte, so

---

13) „Grenzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos und was wahre Geschichte ist“ in der Bibliothek f. heil. Gesch. II, 170 ff. Vgl. auch Döderlein, Fragm. u. Antifragmente z. B. I, 20 ff.

14) So sprach sich Eichhorn aus: Allg. Bibl. I, 632.

15) Mythus und Sage. Versuch einer wissensch. Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christl. Glauben. Berlin 1837.

16) Geschichte des V. Israel 1851. I, 17—63. Vgl. auch C. v. Lengerke, Kenaan 1844. Einl. S. XIII—XXV.

17) Was dem alten Camp. Vitringa (vgl. oben S. 436) als Ketzerei angerechnet wurde, gilt heute für orthodox. So heisst es in einem Buche (Wimmer, Adam und sein Geschlecht. Bremen 1863. S. 32): „Nach meiner innigsten Ueberzeugung entstand die Bibel mit dem Menschengeschlechte. Ihre Erzählungen von der Schöpfung und den Schicksalen unseres Geschlechtes sind keine Traditionen durch mündliche Erzählung sondern unmittelbar. Es sind die schriftlichen Aufzeichnungen der Urväter, welche als bes. Auserwählte zur Uebernahme und Bewahrung der Ereignisse in Wort und Schrift berufen waren“. Dass kein Wort davon in der Bibel steht, dass in der Genesis des Schreibens überhaupt gar nicht erwähnt wird, stört diese Leute nicht.

löste jene Kritik das Band und von Heilsgeschichte konnte demnach hier nicht die Rede sein. Mit wahrer Schadenfreude urgirt der Fragmentist die Schwächen und Blössen der heil. Personen. Dass man alles Religiöse nur in kirchlicher Form hatte gelten lassen, rächte sich jetzt furchtbar; jeder Schlag gegen die kirchl. Tradition vernichtete auch das Religiöse, indem man Unterschiede zu machen nicht gelehrt worden war. Gegen diese Willkühr des Fragmentisten erhoben sich die Theologen, bes. Eichhorn [18]). Er verwechsele überall den Schriftsteller und die histor. Persönlichkeit. Seine Verdächtigung habe kein Maass. That ein König, was Gott gefiel, so ist der Autor, der dies sagt, ein Sklave der herrschsüchtigen Klerisey; wenn nicht, so will er Rache an ihm nehmen, weil dieser König die Priester beschränkte. So werde die Geschichte „ein schwarzes Nachtstück". Nicht nur die Mängel dürfe man zeigen, auch die Lichtseiten, und die alten Sitten in Rechnung bringen: könne sich die Gottheit zur Förderung der besseren Religion nicht auch solcher Personen bedienen, an denen ein Makel hafte? Ueberdies bedeute „Geist Gottes" nicht immer Heiligkeit, sondern oft nur Begeisterung, Heldenkraft; die Schriftsteller wurden bei Erzählung der Thatsachen leicht zu glänzenden Ausdrücken hingerissen. — Gleichwohl drängte der Zeitgeist auf eine viel schärfere Betonung der natürlichen Seite im Character der heil. Personen. Auch hier hat die Apologetik den Vortritt. Durch die damalige Kindheit der Moral entschuldigt Jerusalem die Nothlüge Abraham's bei Pharao. Man wird immer schüchterner, da man die Hauptprämisse zugiebt, dass würdige Träger der Gottesstimme uur sittlich tüchtige, ja makellose Personen sein konnten. Man scheut in der Anerkennung ihrer Grösse den Schein von Parteilichkeit und will die einzelnen Schwächen zu festen Characterzügen vertiefen [19]). Versagte man früher dem Sittlichen ein eigenthümliches Gebiet, so muss jetzt das Religiöse sich völlig an der Moral messen lassen, so lange, bis beide Seiten sich völlig deckten. Der phychologische Pragmatismus, der die Geschichtsschreibung der Zeit beherrscht, suchte auch hier Lorbeeren zu pflücken. Aug. Herm. Niemeyer wog in einem vielgelesenen Buche [20]) jeder bibl. Person ihr Maass an Tugenden und Fehlern zu. Die Treue der Urkunden bewies man daraus, dass sie doch Material genug auch für die Schattenseiten darboten, wie z. B. dass Jacob eigennützig, habsüchtig, feig und niederträchtig gewesen sei (Less S. 262 ff). Dadurch traten die Träger der Offbrg. aus der mystischen Dämmerung

18) Allgem. Bibliothek I, 287 ff.

19) So fand Less (über die Religion. Gött. 1786. I, 261) in Isaak's Character als Hauptfehler, dass er Leckerbissen liebte.

20) Charakteristick der Bibel. 5 Theile. Halle 1775 — 1782. Gegen den apologet. Zug des Werkes erhob der crude Naturalismus Widerspruch in einem Pamphlet: Biographieen der Bibel von einem Türken. Häresiopel, im Verlag der ecclesia pressa. 1787. Selbst hier erscheint als Zweck, „dass die chr. Relig. von Widersprüchen gereinigt und ihren Verehrern in dem Glanz dargestellt werde, der ihr eigen ist".

heraus, in welche sie die orthodoxe Tradition gehüllt hatte; sie wurden leibhaftige Menschen in voller greifbarer Natürlichkeit. Dadurch, dass ihre Motive, Zwecke, Handlungen den Gang der Geschichte bestimmen, büsst diese freilich viel von ihrem Nimbus ein. Die Anerkennung providentieller Leitung bleibt zwar stehen, aber das Maass ihres Inhaltes wird immer dürftiger, bis endlich das der supranaturalen Anschauung entgegengesetzte Extrem erreicht ist und die Geschichte Israels, ein reines Product schwacher Menschen, vor der andrer Völker nicht den geringsten Vorzug besitzt. Die Ursachen hievon lagen zum geringeren Theile in dem allgemeinen Triebe der Zeit, das Ueberlieferte und die altgeheiligten Auctoritäten im Staube zu sehen, mehr in dem steigendem Mangel, das religiöse Moment als solches zu würdigen, sowie in der intellectualistischen und moralisirenden Auffassung der Religion. Ging diese auf in Philosophie und Moral, so blieb für die Wirkung von Gottesthaten kein Raum, nur für »belehrenden Unterricht«, für den „weise Menschen“ ausreichten. — Als das religiöse Interesse sich wieder energisch geltend machte, fand die Apologetik zwar reiches Material; allein das Bewusstsein der nothwendigen Zusammengehörigkeit von sittlicher und religiöser Hoheit war zu fest und siegreich, als dass man die Vertheidigung hätte im alten Style führen können. Die Mängel der bibl. Personen wurden zugestanden, wenn auch in beschränktem Maasse. Um so mehr traten aber die geschichtlichen Thatsachen selbst als Gotteswerke hervor, welche das Werden der A. Tl. Oekonomie fast ausschliesslich bedingten. Der Unterschied von allem Heidnischen wurde jetzt so stark hervorgehoben, dass der Zusammenhang Israels mit der alten Culturwelt überhaupt fast völlig verschwand: der »Mythus« ward für die »heilige« Geschichte entschieden proscribirt. Was den heiligen Personen an persönlicher Grösse abging, empfingen sie reichlich erstattet durch die typische Bedeutung, die ihnen recht eigentlich als geschichtlichen Personen, mehr nach ihren »Widerfahrnissen« als nach ihren Handlungen, zukam. Andere wundersame Ingenia, welche das theologische Chaos der Neuzeit ausbrütete, gefielen sich in der Paradoxie, dass grade die Verfehlungen der heiligen Personen eine Quelle grosser Gottesherrlichkeit seien, und träumten z. B. von der tiefsinnigen Dialectik, die in dem Kampfe der Weiber um Jacob (Gen. 30) obwalte. — Die strenger wissenschaftl. Auffassung dagegen, das eigenthümliche Ineinander der politischen und religiösen Geschichte in Israels Theokratie voll anerkennend, prüft die wirkliche Bedeutung dieser Personen für Religion und Staat, und bemisst ihren religions- und weltgeschichtlichen Werth nach der Höhe ihrer Zwecke und dem wirklichen Umfange ihrer Leistungen.

4. Der ideelle Gehalt der Geschichte. Als man noch die Incongruenz zwischen Bericht und Thatsache nur aus der alten Poesie oder aus dem Aberglauben oder aus der kindlich spielenden Phantasie erklärte, erschien das Ergebniss der Kritik lediglich als Einbusse. Die mythische Auffassung jedoch sah hier mehr als taubes Gestein und wies auf die Fülle von religionsgeschichtlichem Stoffe hin. Der Reichthum relig. Vorstellungen, der jene Incongruenz hervorrief, war für den Hi-

storiker ein Object von hoher Wichtigkeit, um so mehr, als man (wie L. Bauer that) die sog. philos. Mythen auf die gleiche Linie mit den historischen stellte. Unter diese zählt man sogar die „Mythen" vom Satan, von den Engeln und den „Elohims", dem Hades, ja auch von der Theokratie[21]) und vom Bunde Gottes mit den Menschen[22]). Dass in diesen Vorstellungen Keime ewiger Wahrheit lägen, scheute man sich in dem Maasse einzugestehen, als die Reaction gegen die Orthodoxie schärfer wurde, die Betonung der Differenz zwischen A. und N. T. fast Sache des christlichen und wissenschaftlichen Gewissens wurde. Dass man von christlichem Standpuncte eine eigentliche Kritik am A. T. übte, war ein bedeutender Fortschritt; dass man, durch die Unähnlichkeit überrascht, den Unterschied anfangs stark überschätzte, war begreifliche Einseitigkeit. Galt früher die A. Tl. Religion als ein in sich harmonisches System, so erschien sie jetzt nicht nur als sehr allmählig geworden, so dass man den Höhepunct der Entwickelung bis ins Exil hinabrückte, sondern vielfach als ein loses Gewirr und Conglomerat von Meinungen. Dagegen hat die neuere wissenschaftliche Gestaltung dieser Idee in dem Gewirr der relig. Begriffe den geschichtlichen Fortschritt sowie die Mittelpuncte erkannt, um welche sich die übrigen Vorstellungen organisch gruppiren, und durch die Trennung der Thatsachen von der relig. Beleuchtung die Idee des theokratischen Pragmatismus als ein Moment der Religion Israels gewonnen. In der Anerkennung ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung erreichte die Forschung den festen Boden, um die Verkettung von Religion und Geschichte, wie sie sich in diesem Volke zeigt, aus ihrer Zufälligkeit zu befreien und als göttlichen Zweck zu begreifen, ohne sich jedoch zu gebärden, als ob sie von Ewigkeit her im Rathe des Höchsten gesessen hätte. — Dagegen schwanken die Anhänger der mechanischen Inspirationstheorie zwischen der altorthodoxen Fassung und der neueren wissenschaftl. Anschauung. Der Letzteren gegenüber vermögen sie nur dann festen Fuss zu fassen, wenn sie dieselbe verzerren. Wohl adoptirt man das geschichtliche Moment. Aber wie die Versuche, Religion, Offenbarung und israelit. Geschichte begrifflich zu scheiden, bei den in dieser Richtung herrschenden Prämissen nothwendig misslingen müssen, so gestaltet sich hier auch, wie bemerkt, die Verknüpfung von Religion und Geschichte zu einer trüben Vermischung. Nur zu oft verlässt man den Boden der urkundlichen Forschung, um bis ins Einzelnste den göttlichen Absichten nachzuspüren, und erblickt auch in rein natürlichen Vorgängen gern Manifestationen Gottes. Statt hier in rechter Demuth

21) Allgem. Bibl. I, 292: „Genau genommen, gehört selbst die Vorstellung einer Theokratie zur alten Sprache. Sie war entweder nirgends oder sie ist der Hauptsache nach noch in allen Staaten, die Ein höchstes unsichtbares Wesen verehren, das über ihren Schicksalen waltet".

22) G. W. Meyer, Diss. foederis cum Jehova notionem in V. Ti scriptis frequentissime obviam illustrans. Gott. 1797. Dazu vgl. Eichhorn, Allgem. VIII, 70 und L. Bauer, Mythol. I, 115 f.

die Schranke aller menschlichen Forschung anzuerkennen, verlegt man dieselbe in ganz andre Gebiete. Jener Vermischung hat man Ausdruck gegeben in der Disciplin der „Geschichte des Alten Bundes“ (Kurtz, Hasse 1863); in der Furcht, Zusammengehöriges falsch zu trennen, vergisst man, dass alle Erkenntniss auf richtiger Scheidung und Unterscheidung beruht.

§ 72.

Der Mosaismus.

Sah der Deismus vielfach in Moses nur einen klugen Betrüger, in der Gesetzgebung ein Gemisch von Geboten, deren rechtlicher Werth national beschränkt, deren sittlicher Unwerth zweifellos war, das directe Gegentheil einer göttlichen Offenbarung: so errang die theologische Apologetik die Anerkennung der Grösse Mosis und des Werthes der Gesetze. Die letzteren sind grade als Erziehungsmittel eines rohen Volkes Erzeugniss »einer unmittelbaren Offenbarung« (Less). Allmählig beschränkte man jene Grösse Mosis auf eine weise Klugheit, meist politischer Art, die man aber als hohen Vorzug betrachtete. Die Gesetze sind bedeutsam für jene alten Zeiten; sie entwöhnten von übeln Sitten, förderten die sinnliche Wohlfahrt und bändigten das rohe Volk. Doch leugnet der eigentliche Rationalismus, dass Moses über dem sinnlichen Volksglauben erhaben gewesen sei; die neuere Anschauung dagegen bejaht es, entweder deshalb, weil die Geschichte nöthigt, ihn als wirklichen Reformator zu betrachten, oder weil man zu einem unkritischen Glauben an die Quellen zurückkehrt. — Wie die göttliche Herkunft, so wurde auch die Originalität der Gesetze stark bezweifelt. Man ging die Wege Spencer's, freilich mannigfach abweichend hinsichtlich der Art, wie und des Umfanges, in welchem Moses durch die ägyptische Weisheit beeinflusst gewesen sei. Man dehnte diese Abhängigkeit wohl auch auf die Idee des Einen Gottes und auf den Namen Jahve aus: je mehr man den hebräischen Gesetzgeber unterschätzte, um so höher stieg das Ansehen der Geheimlehre der ägyptischen Priester. Auch als diese excentrische Vorstellung dem helleren Lichte der Geschichte wich, blieb es selbst in orthodoxen Kreisen Streitfrage, ob nicht Moses doch viel Aegyptisches verwerthet habe, theils direct theils gegensätzlich. — Das Ceremonial-

gesetz wird anfangs nur als Mittel gegen die Abgötterei betrachtet, als Accommodation an des Volkes Kinderverstand und Sinnlichkeit, als Zuchtmittel zum Monotheismus, als Ersatz für die Bildlosigkeit Jahve's (Alles im losen Anschlusse an die Tradition) — und entgeht deshalb lange der genaueren Durchforschung. Neuere Kritiker wiesen es den späteren Zeiten zu oder sahen darin eine Umbildung und einen Ersatz des Naturdienstes, ohne seine Symbolik zu leugnen. — Die ältere Typik suchte J. D. Michaelis zu reinigen und wissenschaftlicher zu gestalten. Allein bald fand man jede typische Fassung unmöglich; ihre Prämissen, der rein göttliche Ursprung und die absichtliche Aehnlichkeit mit christlichen Ideen und Institutionen waren gefallen. Die neuere Zeit will, meist auf Creuzer's Anregungen hin, eine umfassende Symbolik des Cultus entdecken, die eigentliche Typik der Geschichte anheimgebend. Dies Interesse veranlasste jedoch genauere Untersuchungen über die Opfer, die nur da unfruchtbar blieben, wo man die altorthodoxe Opferidee, welche man nach der christlichen Versöhnungslehre gebildet hatte, einfach herstellte. — Aehnliche Wandlungen erfuhr die Gottesidee des Mosaismus. Dass Jahve blosser Nationalgott gewesen, schrieb man zuerst nur dem Volksglauben der Israeliten zu, dann auch Mosen und den Propheten. Die Anthropomorphismen galten zuerst als Zeugnisse sehr beschränkter Sinnesart, dann als dichterische Gleichnisse, endlich, sammt den Theophanieen, als Vorausdarstellungen der Menschwerdung Gottes. Partikularismus und Universalismus sind die beiden Momente, um welche sich die Controverse bewegt. Das erstere Moment erscheint lange als das herrschende; dann wird es zur blossen Symbolik herabgesetzt (de Wette, v. Cölln), oder beide werden im geschichtlichen Prozesse sich vermittelnd gedacht (Vatke), bis in der Restaurationstheologie die Frage selbst zusammenbricht durch Leugnung des Gegensatzes dieser Principien. — Die Heilslehre beschränkt man auf eine vielfach rohe Idee von Vorsehung und Vergeltung; die Messiashoffnung wird in spätere Zeiten gewiesen; Neuere finden dieselbe schon im Pentateuche und erkennen allen Frommen den Glauben an die einstige Versöhnung durch den Messias zu. — Die deistischen Angriffe gegen die Moral des Mosaismus fanden hier zögernde Abwehr, dort schüchterne Zustimmung. Nach der theokratischen

Seite sei sie grausam, hart und gehe in Legalität auf, nach der blos moralischen urgirt man ihre Milde und Menschlichkeit. Die Triebfeder aller Handlungen soll nur Furcht vor Strafen und Hoffnung auf sinnlichen Lohn gewesen sein. Aber selbst neuere »Rationalisten« beschränkten diese Ansicht sehr stark und wiesen auf die Gebote lautrer Gesinnung, der Gottes- und Feindesliebe hin. — Sehr lebhaft wird über die Frage nach der Unsterblichkeitshoffnung in Israel verhandelt, sofern sie als wesentliches Moment jeder wahren Religion angesehen wurde, — einer der wenigen Puncte, auf denen die nähere Erkenntniss auch durch die Forschungen der älteren Periode (bis 1830) wesentliche Förderung empfing. Dass Moses selbst auf Unsterblichkeit gehofft habe, steht den Apologeten (Michaelis, Jerusalem) völlig fest; man untersucht nur, weshalb er diese Lehre seinem Volke nicht eingeprägt habe. Doch auch jenes wird geläugnet; nur die Vorstellung vom Scheol sei vorhanden gewesen. Sehr allgemein leitet man den Unsterblichkeits- und besonders den Auferstehungsglauben aus der Berührung mit der persischen Religion im Exile her. Auch die mehr orthodoxen Theologen beschränken die »Lehre« auf ahnungsvolle Hoffnungen, die erst nach und nach sich zu Glaubensmomenten verfestigten.

Erläuterungen.

1. Quelle und Stifter. Schon die englischen Apologeten hatten auf die Klugheit des Gesetzgebers hingewiesen. Die Offenbarungsmässigkeit der Gesetze hing von der sehr dehnbaren Instanz ab, ob ihr Inhalt ein Gottes würdiger sei oder nicht. Die deutschen Theologen bejahten dies entschieden, indem sie alle Ausstellungen durch den Hinweis auf die pädagogische Weisheit Gottes diesem rohen Volke gegenüber erledigten [1]; eine „langsame Aufklärung" sei durchaus nothwendig gewesen. Selbst als Betrüger, d. h. wenn er die göttliche Auctorität nur vorgegeben hätte, wäre Moses gross zu nennen; er ist „der grösste Feldherr, der klügste Staatsmann, der weiseste und menschlichste Gesetzgeber, der scharfsinnigste Geschichtschreiber, der grösste Philosoph, den unsre Deisten gewiss unendlich über den Herodot und Plato erheben würden, wenn er nicht in eben diesem Buche die Grundwahrheiten der ganzen Religion vertrüge [2]". Nur zögernd weist man die Parallelen

1) Less, Die Religion. 1786. I, 382.

2) Jerusalem, Betrachtungen II, 2, 307. 623. Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie. Braunschweig 1772. S. 28. In dieser Schrift wird

mit Numa, Romulus u. A. zurück. M. besass hohes Talent, treffliche Erziehung und wurde von Gott bestätigt (Jerus. 351 ff.); seine Staatsverfassung hatte er in der Wüste lange vorher entworfen und überlegt. Sind die Gesetze auch nicht an sich die allerbesten, weil bedingt durch Klima, Landeslage, Nachbarn, Volksmeinungen, so hat M. doch mehrfach „ganz unerwartete und glänzende Proben gesetzgeberischer Klugheit“ gegeben [3]). Man muss in ihnen wenigstens Bestätigungen alten Herkommens sehen [4]); auch sollten sie nicht unveränderlich sein; Manches hat ja M. selbst später modificirt (Deuter.). Characteristisch ist es, dass jetzt mehr und mehr auf das Polizeiliche, die sanitätischen und ökonomischen Gesichtspuncte ein grosser Nachdruck gelegt wird, erst in zweiter Linie auf die „moralischen“ Vorzüge. — Der fortgeschrittene Rationalismus streift die zur blossen „Mittheilung“ Gottes gewordene Offenbarungsmässigkeit ab; ohne Rücksicht auf den Werth des Inhaltes war sie blosse Form. Als hoch gebildeter Mann konnte Moses für einen vir divinus gelten, dessen Grösse eine gelegentliche pia fraus ebensowenig beeinträchtigte, wie die des Numa [5]). Diese Ansicht blieb lange herrschend, bis die philosophisch-geschichtliche Anschauung Mosen überwiegend als prophetischen Reformator auffasste (Vatke, Ewald). Die Frage (die bisher fast geruht hatte), wieviel von den Gesetzen auf ihn selbst zurückzuführen sei, trat mehr in den Vordergrund. Man leugnete jede sichre Basis und erklärte die Gesetze des Pentateuch als allmähligen Niederschlag von Gewohnheiten und Priesterwünschen (de Wette, Gramberg, Vatke, Noack), jedoch das kleine Buch Exod. 21 — 23, 19 als älteste Grundlage; der Dekalog sollte jedoch nicht mosaisch sein (Vatke, Hitzig). Einen weit beträchtlicheren Theil der Gesetze hielten Kritiker wie Ewald und Bleek für mosaischen Ursprungs, theils direct, theils indirect, während Andere (Graf, Gelbe) die meisten Opfergesetze der nachexilischen Zeit zuwiesen, eine Frage, die noch schwebt, aber jedenfalls zur Berichtigung vieler bisherigen Anschauungen führen muss. — Die orthodoxe Richtung, jeder Quellenkritik aus Princip abhold, sah im Gesetze nichts als streng übernatürliche Offenbarung, behauptete eine durchgehende (mittelbare oder unmittelbare) Mosaicität und umging deshalb die Frage

---

es deutlich, wie sich die Apologie wesentlich auf das nicht religiöse Element stützt.

3) J. D. Michaelis, Mos. Recht I S. 3. 17 ff.

4) Herm. Sam. Reimarus, Cogitationes de legibus mosaicis ante Mosen. Hamb. 1741, abgedruckt in Velthusen und Ruperti Commentat. theolog. VI, 1 — 74.

5) Lor. Bauer, Theol. des A. T. I, 115 f. Welche wunderlichen Producte jene juvenile Forschung, die in der neuen Freiheit schwelgte und von Methode nichts ahnte, hervorbringen konnte, zeigt das Buch von M. de Pastoret, Moyse considéré comme législateur et moraliste (Paris 1778), der Moses' Mischna, Gemara, Maimonides u. s. w. wie Eine Grösse behandelt. Eichhorn nannte das Buch „eine Arche Noahs, in die auch Reines und Unreines ohne Unterschied hineinging“.

nach der mehr natürlichen Grösse des Gesetzgebers. Vereinzelt blieb der Versuch, die Gestalt des Moses mythisch zu verflüchtigen (Sörensen 1851).

2. Zweck und Character. Stand von vornherein fest, dass der Zweck der Gesetze zuhöchst ein religiöser sei, um die bildlose Einheit Jahve's, als des Gottes Israels, dem Volke einzuprägen, so deckte derselbe doch nicht den ganzen Umfang der Gesetzgebung. Denn es galt auch, die gesammte Nation staatlich zu organisiren. Moses ist deshalb auch Stifter einer Theokratie d. h. einer Demokratie mit dem Könige Jahve (Less I, 364), also ähnlich den grossen Priesterkönigreichen des Orients (Heeren, Eichhorn, Bauer). Diese Vergleichung hat die Auffassung aufs stärkste getrübt. Man suchte die Gestaltung der Th. aus der Verbindung zweier widersprechender Momente zu begreifen, als feine Nomokratie und theokrat. Monarchie, durch welche das zur polit. Freiheit bestimmte Gesetz zu einem Sklavengesetz wurde [6]). Später drang indess die Ansicht durch, Moses habe nicht beabsichtigt, in irgendwelchem modernen Sinne ein „theokratisches Staatsrecht" zu liefern, sondern nur nach allen Seiten hin organisatorische Bestimmungen zu treffen, von denen sich die meisten, wie schon J. D. Michaelis andeutete, wohl dem Herkommen anschlossen. Die religiöse Gestaltung des Rechtes sowie die Nichtunterscheidung des Juridischen und rein Sittlichen gehörte wesentlich zum Geiste des Semiten, vor Allem des Hebräers. Daher fassen Neuere (Vatke S. 209) die Theokratie als „die Form des sittlichen Gesammtlebens, die alle Macht Gott beilegt". Seltener gab sich die Einsicht kund, dass grade der Mangel amtlicher Executivorgane, um den Gotteswillen überall durchzuführen, eine freie Vollziehung desselben und also eine Vergeistigung und Versittlichung der theokratischen Form anbahnen musste [7]). — Um so lebhafter war die Controverse über Particularismus und Universalismus. Zu jenem sollte alles „Theokratische" gehören, vorzüglich die Idee von der Erwählung des Volkes Israel sammt allen Folgerungen; in den letzteren Begriff fielen alle religiösen Vorstellungen, welche eine Gleichstellung Israels mit der übrigen Menschheit darstellten oder anbahnten. Es lag durchaus im Geiste des Kosmopolitismus und der sittlichen Humanität (Ideen, welche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr zu festen Axiomen wurden), dass man jenen wirklichen oder vermeintlichen Partikularismus des A. T. schlechthin verwarf und ihn mit dem Wesen einer wahren Religion im stärksten Widerspruche erblickte. Man fragte nicht nach geschichtlicher Berechtigung; mehr und mehr erschien alles Theokratische als „Mythus" und Aberglauben, und der Partikularismus als die eigentliche Signatur der israelit. Religion, weil sie ja von der Idee der Erwählung des

---

6) So Eichhorn, Allgem. Bibl. I, 533 ff.

7) Vgl. jedoch Piccardt, De legislationis Mosaicae indole morali. Trajecti ad Rhenum 1841.

Volkes tief durchdrungen war[8]). Die „universalen Gedanken" vermochten diesen Character ebensowenig zu ändern, wie das Leuchten einzelner Sterne die Nacht in Tag wandelt. Hand in Hand damit ging die Frage, ob die Gesetze mehr politische oder mehr moralische Zwecke hätten[9]). Die Einen sahen im mos. Gesetze ein theokratisches Staatsrecht, die Andern „ein Elementarbuch für den ersten Religionsunterricht" (Less I, 357. 361), bezeichnend für den mehr lehrhaften Geist des Rationalismus[10]), bis die Meinung, der ganze Pentateuch sei ein Epos und Mythengewebe (seit de Wette 1806) vielfach Eingang fand. — Als aber der patriotische Geist (1813 ff.) in Deutschland seine nationalen Triumphe gefeiert hatte, und als man sich mit dem Gedanken einer Fortbildung des Christenthums selbst (zum wahren Universalism[11])) vertrauter machte, fand das theokratische Moment (als Symbol des universalen) bessere Würdigung. Denn das Erstere zeigte die Würde der nationalen Idee; das Zweite wollte selbst im Christenthume particularistische Elemente entdecken. Darum unterschied von Cölln einen wirklichen und einen scheinbaren Particularismus: in jenem ist die Theokratie der Zweck, in diesem das Bild der göttlichen Weltregierung (I, 284). Gleichwohl gewahrte man eine so innige Verflechtung beider Elemente, dass man dies mit der Idee einer fortschreitenden Vervollkommnung der Religion nicht recht reimen konnte. Und darum versuchte Vatke dieses eigenthümliche Ineinander durch die Idee des geschichtlichen Prozesses näher zu begreifen (I, 441 f.) und in ähnlicher Weise erkannte auch Br. Bauer die relative Berechtiguug und Nothwendigkeit dieses Momentes an. Von orthodoxer Seite her ward jener Widerspruch nicht anerkannt; die Idee der göttlichen Erziehung ward umgesetzt in die des Reichsplanes. Die Reaction gegen den Rationalismus geht hier sogar bis zu dem Extreme, die Erwählung Israels als eine ewig gültige zu bezeichnen, die sich in und mit dem Christenthume vollendet, oder sie so mit dem universalen Gedanken zu verschmelzen, dass man die Fortdauer der volksmässigen Partikularitäten selbst unter den Auferstandenen behauptet (Kliefoth). — Abgesehen von diesen Verirrungen nähert man sich von allen Seiten dem Ergebnisse, die alte Vermischung pharisäischen Nationaldünkels mit der ursprünglichen Erwählungsidee zu beseitigen, und die letztere als die unter den religiösen Gesichtspunkt gerückte Ahnung (resp. Bewusst-

---

8) Vgl. den characterist. Aufsatz in Eichhorn's Allg. Bibl. VIII, 222—236: „Jehovas Stellung zu den Heiden". Israel sei das fromme Lieblingsvolk, alle Heiden seien schlecht, Jehova erscheine wie ein parteiischer Vater. Erst seit dem Exile habe man die Heiden etwas günstiger aufgefasst.

9) Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu I, 128.

10) Uebrigens fand daneben auch der Gesichtspunct des Utilitarismus umfangreiche Anwendung: unter ihm wurden die Gesetze meist günstig betrachtet, seltner ungünstig. So fand Kaiser (Bibl. Theol. II, 34) die Einrichtung des Sabbaths, vollends des Sabbathjahres höchst verderblich.

11) Vgl. die schroffen Vorstellungen über den theokrat. Particularism in Kaiser's bibl. Theol. I, 158. 211.

sein) der weltgeschichtlichen Mission Israels zu erkennen, welche die comparative Religionsgeschichte und -philosophie in ihrer Vollberechtigung nachweist.

3. Mit dem göttlichen Ursprunge wurde auch die Originalität der mos. Gesetzgebung stark in Frage gestellt. Die Forschungen von Spencer und Marsham, welche eine bedeutende Anlehnung an Aegypten ergeben hatten, bisher in Deutschland seltener widerlegt als perhorrescirt, kamen bei dem Umschwunge der öffentlichen Meinung rasch zu Ehren. Jerusalem wollte nur zögernd eine mit Freiheit und Absicht geschehene Auswahl des Besseren aus dem Reichthume der ägypt. Weisheit zugestehen, in geringem Umfange (II, 579). Lor. Bauer verlangte bereits einfache Annahme jener Ergebnisse (Theol. des A. T. I, 117), selbst Hess in apologetischem Interesse (Gesch. Moses I, 238 ff.). Nach Andern hat Moses das Meiste den ägyptischen Mysterien entnommen: hier wurde schon die Einheit Gottes, des Jao, gelehrt; die Salbung des Königs bedeutet in Israel wie in Aegypten seine Aufnahme in den Priesterorden; die Urim und Tummim sind alte Hieroglyphen. Auch Eichhorn leugnete nicht eine grosse Einwirkung des Aegyptischen auf Moses, während Michaelis mehr die formale Bildung des Moses als ägyptisch aufzufassen geneigt ist (Mos. Recht I, § 11). Hezel (im Schriftforscher II, 175 ff.) sagt gleichfalls: manche Verordnung entlehnte Moses aus den schätzbaren Urkunden des Ordens der ägyptischen Priester. Selbst von Cölln glaubte einen starken Einfluss der Geheimlehre der ägypt. Priester, die nicht weit vom Monotheismus gewesen, annehmen zu müssen (I, 61); de Wette sprach nur von einer Möglichkeit. Erst Vatke wies es als bedenklich zurück (bibl. Th. 195), mehr in der Ahnung als in der Gewissheit, dass es den Berichten über die hohe ägypt. Weisheit an histor. Gewähr fehle; Bähr that das Gleiche, vor Allem in dem Sinne, als ob M. sich deshalb an Aegypten angelehnt habe, um nicht die Gewohnheiten des Volkes zu stark zu verletzen. Dies Motiv, das man bisher als hohe pädagogische Weisheit angesehen hatte, mache Gott selbst zum Jesuiten, da auch hier der Zweck das Mittel heiligen müsse [12]). Br. Bauer zerstörte die Vorstellung einer blossen „Entlehnung“ des Heidnischen durch strenge Analyse (I, 117 ff.). Damit fiel denn auch die Ansicht, als ob das mos. Gesetz nur auf die Naturreligionen des Orients „aufgesetzt“ sei [13]), wozu die Vergleichung mit der Religion der Hindus und andrer Völker berechtige [14]). — Alle diese Ansichten brachten es über das Niveau blosser Vermuthungen nicht hinaus, da die Kenntniss des Altägyptischen höchst mangelhaft war und die Religionsgeschichte überhaupt

---

12) Symbolik des mosaischen Cultus I, 41.

13) Joseph Görres, Mythengeschichte II,522 ff.

14) So Joseph Priestley, A comparison of the instutions of Moses with those of the Hindoos and other ancient nations 1799. Verdeutscht und mit einem erläuternden Anhange begleitet von Ziegenbein. Braunschweig 1801. Aehnlich Lichtenstein in Eichhorn's Allg. Bibl. VIII, 608 ff.

sich noch in der Kindheit befand. — Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Aegyptologie zerstörten zwar den Nimbus der alten Weisheit, zeigten indessen doch mannigfache Aehnlichkeiten in gesetzlicher und cultischer Beziehung. Zu früh suchte Hengstenberg (nach englischen Vorgängen) dieselben zu verwerthen, bes. in Stoff und Farbe der Priesterkleidung, in Urim und Tummim (so auch Knobel zu Exod. 28, 30), bei den Cherubim, in Lev. 16, in Num. 19, bei den Speisegesetzen und sonst [15]), — gleichwohl ein Unternehmen von Werth, um die Gelehrten seiner Richtung mit derartigen Ergebnissen bekannt zu machen und ihr Misstrauen zu verscheuchen. Manche dieser Ansichten fanden Anklang. Wurde indess früher eine centrale Aehnlichkeit, ja Entlehnung angenommen, so jetzt eine mehr periphersche. — Neueren Entdeckungen gegenüber erwies sich jedoch dieser Unterschied als unhaltbar. Die Rechtfertigung des Gestorbenen vor dem ägypt. Todtengerichte zeigte eine umfangreiche Sammlung religiöser und moralischer Sentenzen, deren Aehnlichkeit mit dem Dekaloge oder Sammlungen wie Exod. 34 und Lev. 19 höchst frappant erschien [16]). Da aber hier jeder Tag Neues bringt und die Lesung der Hieroglyphen sowie der hieratischen Denkmäler stets sicherer wird, so sind die Acten über diese Frage um so weniger geschlossen, als auch die Untersuchung über den ältesten Bestand des Mosaismus mit neuen Mitteln wieder aufgenommen ist.

4. Cultus. Die Erhabenheit Gottes schien das Recht zu geben, das gesammte Ceremonialgesetz, da es nur als nationales Institut betrachtet wurde, Mosen allein zuzuschreiben und es nicht als Object und Inhalt einer göttlichen Offenbarung aufzufassen. Wie sollte sich der Höchste um Teppiche, um Oel, um Eigenschaften der Schaafe und Rinder bekümmern? Es galt mithin, das menschliche Motiv für diese Gesetzesgruppen zu finden. Dabei leitete theils die Meinung, blutige Opfer könnten nur einem sehr rohen Culturzustande angehören, theils die Unfähigkeit, sich überhaupt in die Grundbedingungen eines Gottesdienstes zu finden. Die verstandesmässige Zeitbildung konnte keinen Cultus begreifen, dessen Hauptabsehen nicht Belehrung in verständiger Rede war.

---

15) Die Bücher Mosis und Aegypten. Berlin 1841. „Den materiellen und geistigen Reichthum der Aeg. betrachten wir mit Recht als den Israeliten mit ihnen gemein" (S. 137). „Je ursprünglicher, selbständiger und einzigartiger die israelit. Relig. in Bezug auf den Geist war, desto weniger hatte sie es nöthig, mit scheuer Aengstlichkeit jede äussre Berührung mit den Religionen andrer Völker zu vermeiden".

16) Vgl. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte V; Brugsch in mehreren kleinen Aufsätzen. Den Ertrag meiner eigenen Studien (nach welchen die Anlehnung an Aegypten sehr stark zu beschränken ist) habe ich kurz ausgesprochen in einer Vorlesung vgl. Vorträge für das gebildete Publikum. Elberfeld 1861. I, 205—225. — Das Neueste bietet das Werk des bekannten Aegyptologen Georg Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis. Sachlicher Commentar zu Genesis und Exodus. Leipzig, W. Engelmann 1868.

— Das kindlich rohe Volk, sagt Jerusalem (II, 563), bedurfte für den bildlosen Gott eines realen Ersatzes, daher die prächtige Wohnung desselben, in welcher er anwesend, also lokalisirt, gedacht ist. Dass sinnliches Gepränge das Wesen dieses Cultus ausgemacht habe, meinen (dem Maimonides folgend) gerade Apologeten [17]). Weil der Cultus unaufhörlich an Jahve erinnerte, schützte er am besten vor Abgötterei (Jerus. II, 353), ein Zweck, den indess Michaelis auf die Einheit der Opferstätte beschränkte [18]). Da er ein bloses Mittel war, dem Kinderverstande ganz angemessen, folgerte Less (I, 357), bildet er kein wesentliches Stück der Religion. Und dadurch ward das Volk, dem er freilich ein fast unerträgliches Joch blieb, erzogen zu dem, was es werden sollte — „zum Depositar der reinen Vernunftreligion" (I, 355), und zugleich die Absonderung von den Heiden verstärkt. Jedoch dienen die Opfer auch noch zu andern Zwecken: die Sühnopfer, um das Gewissen zu beruhigen, was aber Lorenz Bauer für höchst schädlich und unmoralisch ansieht (a. a. O. I, 311), — die Dankopfer, um durch Gastgebote manche Freundschaften zu stiften und zu unterhalten [19]), mehr noch, um von dem philosophischen Aberglauben der Aegypter an rein vegetabilische Diät zu entwöhnen und auch dem Leibeignen öfters zum Fleischgenusse zu verhelfen. Die nächst Späteren sahen in diesem Cultus nur den Ausfluss einer ganz crassen Vorstellung von Gott: der Himmelskönig will prächtig bedient sein und riecht den Duft der Opfer gerne. Selbst Moses sei von diesen Vorstellungen nicht frei gewesen [20]). Fast durchweg sah man im Opferdienste, unter Bezugnahme auf paulinische Stellen und mit Anlehnung an die Meinungen vieler älteren Kirchenlehrer, eine Accommodation an heidnische Gewöhnungen des Volkes, für welche ein rein geistiger Cult zu hoch war, oder aber eine Strafschule für abgöttische Neigungen. Gleichwohl hat diese Richtung den Weg gebahnt, einen Cultus mit blutigen Opfern als eine natürliche Selbstdarstellung des religiösen Geistes auf einer bestimmten Stufe zu begreifen und die zeitlich wie national bedingte Form von dem ideellen Gehalte schärfer zu unterscheiden. — Br. Bauer sah dagegen im Cultus die Aufhebung des Naturdienstes, an den das Volk gewöhnt war, indem derselbe zum Mittel, zum blossen Symbol, zum „Moment" herabgesetzt wurde; denn „das Volksbewusstsein war zu Mosis Zeit bereits reif zu dem Siege, der das Natürliche dem Lokalen unterwarf" [21]). — Was

17) Hess, Geschichte Mosis I, 264 ff. Köppen, Die Bibel ein Werk göttlicher Weisheit. I, 382 ff.

18) Mosaisches Recht § 188.

19) — „so dass man wirklich mehr Freundschaft wahrnimmt, wo häufiger auf eine gesittete Art tractirt wird, als da, wo jeder sich auf mürrisch-melancholische Weise in sein Haus zusammen zu ziehen pflegt, da es gar selten wird, Gäste zu haben." Michaelis l. c. IV § 189 S. 52 ff.

20) Lor. Bauer, Theol. des A. T. I, 312 ff.

21) Bibl. Theol. des A. T. 1837. I, 118 ff.

das Einzelne betrifft, so entsprangen nach Jerusalem (II, 567) die Opfer aus der Neigung, der Gottheit zu huldigen und sich dankbar zu erweisen oder nach Vergehungen ihre Gunst wieder zu erlangen. Denn (sagt Herder, hebr. Poesie III, 111) dem Fürsten des Orients darf Niemand ohne Geschenk nahen. Andre nahmen als Motive Furcht und Dankbarkeit an und gaben viele Parallelen aus dem Heidenthume[22]. De Wette erkannte den Werth der Sühnopfer in den „Anregungen des Gewissens". Fast allgemein nahm man bei den letzteren eine volle Substitution an; das Thier vertritt den todeswürdigen Menschen: es ist sein Lösegeld[23]. Wo man indess noch am kirchlichen Dogma der Versöhnung festhielt, scheute man sich die Grundidee desselben schon bei den Juden zu finden[24]. Nähere Untersuchungen über das Opfer fanden nicht statt, der Gegenstand erschien zu unbedeutend, und die Sucht nach religionsgeschichtlichen Parallelen trübte leicht den Blick für die feineren Züge der hebr. Institution. Erst die Forschungen Bähr's gaben eine kräftige Anregung. Nicht der Straftod sei der Kern des Opfers sondern die Blutsprengung, sein Motiv nicht Furcht, sondern das tiefe Bewusstsein der Sünde, nur im Friedensopfer in Dank übergehend. Die altorthodoxe Theorie fand in Kurtz einen lebhaften, wenn auch nicht unbedingten Vertheidiger[25]. Hengstenberg[26] u. A. sahen dagegen in der Verbrennung den Gipfelpunkt des Opferactes und somit den Schlüssel zur Opferidee. Sie fassen die Opfer[27] nicht als menschl. Erfindung sondern „als freie Aeusserungen der göttlich bestimmten Natur des Menschen", während Andre[28] zu Gen. 3, 21 die Ansicht erneuerten, Gott habe den Protoplasten als Lehrer die Thiere vorgeopfert, deren Felle er ihnen darauf

---

22) „Gefühle der Abhängigkeit, Dankbarkeit und Heiligkeit arteten in ein blosses Spiel der Ceremonie aus und die Opfertheorie wurde für die Sittlichkeit unnütz, ja schädlich." Lor. Bauer, Th. des A. T. S. 310.

23) Jerusalem II, 560; Less S. 351; de Wette, Bibl. Dogm. S. 98, wo auch die Literatur.

24) So leugnete John Taylor entschieden die Uebertragung der Sünde sammt der Vorbildlichkeit der Opfer: Scripture doctrine of Atonement examinated, first in revelation of the Jewish sacrifices and then to the sacrifice of Christ.

25) Das mosaische Opfer. Mitau 1842. Den gleichen Gegenstand behandelte er in einer grösseren Schrift 1862.

26) Die Opfer der heiligen Schrift. Berlin 1852. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie 1858. I, 192 ff.

27) Keil und Neumann in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1852 Nr. 30.

28) Delitzsch, Genesis 1853. I, 185: „Alle nachherigen Opfer geschehen nach dem Bilde der That, welche hier Gott selbst vollbringt. In dem Acte dieser Thierschlachtung liegt die ganze Opferidee .... Diese Hülle ist auf Kosten des Lebens eines unschuldigen Wesens bereitet". Aehnlich Hofmann, Drechsler u. A.

anzog. Auch bei der Theosophie galt die Straftodtheorie nicht ohne wesentliche Modificationen.

5. Typik und Symbolik. Kaum eine andere Disciplin des A. T. verlor durch den Umschwung der Theologie so vollständig allen Haltpunkt, wie die Typik, während doch die theol. Ausdeutung des Ceremonialgesetzes recht zum Kerne der Wissenschaft des A. T. gehört hatte. Dass diese Gesetze eine höhere Religion abbildeten, sage Moses nirgends (Jerus. II, 583), und würde wohl das Volk sich diesem Gesetze gebeugt haben, wenn es erfuhr, dass es nur ein Schatten sei, nur vorübergehende Geltung haben solle? Schon J. D. Michaelis[29]) redete von einem „Verdachte" gegen diese sinnbildliche Auslegung Unabhängig vom N. T. will er zeigen, dass es eine Sprache durch Sinnbilder gäbe und dass sie bei Moses am ehesten zu vermuthen sei, der „in den Bilderschulen der ägypt. Weisheit erzogen" worden (Vorrede S. 5); denn „diese ägyptische Gesetzgebungskunst verband oft eine hieroglyphisch abgebildete Sittenlehre mit der Politik" (S. 14). Auch findet er in Deut. 10, 16; Exod. 28, 38; Lev. 10, 17 sowie in manchen Davidischen Psalmen die typische Bedeutung angezeigt. „Die wahre und ewige Vergebung der Sünden war durch das Opfer nur gezeigt, nicht geschenkt" (S. 31). Die blutigen Opfer zeigen die Strafe der Sünde, Tod und Verbanung geht auf den leiblichen Tod und auf die Höllenstrafen; denn durch den Tod hat der Verfluchte noch nicht genug gelitten[30]). Die Opfer gehen auf Christum nach Ps. 40, 6 — 8; die leibliche Versöhnung war Bild der wahrhaften Versöhnung durch Christum (S. 75). Die Kindbetterin soll sich für todesschuldig erklären, weil das Kind mit Adams Sünde behaftet ist. Auch der Aussatz ist nach Ps. 51, 8. 9 Bild der geistlichen Unreinigkeit. Die reinen Thiere sind „ein Bild der reinsten und tugendhaftesten Beschäftigungen unsrer Seele, welche unsern Geist vergnügen und nähren" (S. 109). Im Ganzen sucht er jedoch die bisherige Sucht nach Vorbildern stark zu begrenzen. So gründlich verkehrt und geschmacklos seine Deutungen sind, so zeigt sich doch darin ein Fortschritt, dass er dieselben wenigstens auf das Niveau des Alten T. beschränken will. — Eigenthümlich steht Semler zu dieser Frage[31]). Wohl mögen, sagt er, Einige liberalis religionis pulchriorem imaginem mit den Ceremonien verbunden haben, nicht aber das Christenthum, auch nicht durch Indicien, die in den Riten selbst lagen, sondern durch nova adjumenta religionis, eine Vorstellung, die mit seiner durchgängigen Unterscheidung einer öffentlichen und einer (höheren) Privatreligion genau zusammenhängt. — Während nun in der Bengel'schen Schule (Hiller) die Typik in der alten Weise fortblühte,

---

29) Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit. Gött. und Bremen 1763 (2. Aufl.).

30) Argumenta immortalitatis animorum ex Mose collecta (1752) §. 7. Entwurf S. 63.

31) Institutio doctrinae christianae § 51.

meint Lor. Bauer (Theol. des A. T. 316), die typische Auffassung der Opfer sei „hoffentlich mit Michaelis und Blasch ausgestorben“. — Eine ganz neue Wendung erhielt sie aber durch Bähr, als „Symbolik des Cultus“, übrigens nur den Namen wechselnd. Ist nicht alle Symbolik Poesie? Und lebte nicht das Alterthum in einer poetischen Anschauungsweise, die in allem Realen das Ideale schaute? (I, 28 f.). So knüpft er grade an einen der Hauptsätze der rationalen Richtung an. Darum dürfe man auch keine Deutungen erwarten, die den Zerfall jener unmittelbaren Anschauung bekunden. Das sei die rechte Erziehung des Volkes, durch Cultsymbole zu lehren, und eben weil der Cultus, wie er voraussetzt, „die religiöse Erkenntniss fördern solle“, müssen nicht nur die Riten sondern auch alle Gegenstände, selbst die Zahlenverhältnisse symbolische Bedeutung haben (I, 10). Stellen wie Ps. 119, 18; Jos. 1, 8; Kol. 2, 17, selbst Gal. 3, 24 müssen als Beweise dienen. Er will zeigen „wie der im Sinnlichen sich bewegende mosaische Cultus ein bildliche Darstellung der den Keim der christl. Wahrheit enthaltenden mosaischen Religion ist“ (I, 19). Gleichwohl will er das Christliche als solches fernhalten und die erste Deutungsregel geht dahin, dass die Ideen „mit den anerkannten und auch sonst klar ausgesprochenen Principien des Mosaismus übereinstimmen“ (I, 47), eine Einschränkung, deren wissenschaftliche Durchführung einen sehr wesentlichen Fortschritt bezeichnet haben würde. Welches diese Principien waren, darüber geben uns nun die Symbole selbst Aufschluss, da „die relig. Vorstellungen sich an und in dem Cultus entwickelten“. Wie illusorisch jene Schranke, wie schädlich dieser Zirkel, wie dehnbar die Principien seien, bewies sofort seine (halb philonische) Deutung der Stiftshütte auf Himmel und Erde, die indess später, nachdem Hengstenberg u. A. die Theokratie in ihr abgebildet gefunden hatten, Modificationen erfuhr[32]). In der dinglichen (opp. rituellen) Symbolik des Heidenthums sah er nicht etwa einen Gegensatz sondern eine Vorstufe zum Mosaismus. Die Typik, mit ihrem steten Ausblick auf Christum, will er er daneben gelten lassen, doch so, dass sie sich auf der Symbolik gleichsam auferbaue. Die geistvolle und scharfsinnige Art der Darstellung sowie die Fülle der Gelehrsamkeit verbargen vielen Zeitgenossen den Irrthum mancher Prämissen und die Abweichungen von richtigen Grundsätzen innerhalb der Durchführung. Wie schwankend der Grund dieser Betrachtung, zeigten andre Versuche in gleicher Richtung, mit gleichen Prämissen und sehr abweichenden Ergebnissen von Kurtz[33]), Keil u. A., bis man neuestens die grössten Phantastereien früherer Zeiten zu überbieten sich bemüht und in der Stiftshütte die Dreieinigkeit sammt Christi Person und Amt präformirt findet. Enthielt Ferdinand Friederich's Versuch[34]) manche gute kritische Bemerkung gegen Bähr, so war seine eigene Deutung (die sich an ein von

32) Bähr, Der salomonische Tempel 1848. S. 50 ff. 65.
33) Theol. Stud. und Krit. 1844. 1846.
34) Symbolik der mosaischen Stiftshütte. Leipzig 1841.

Luther hingeworfenes Wort anlehnte), die Stiftshütte sei nach den Maassen und dem Skelette des Menschen gebaut, zu wunderlich, um Eingang zu finden. Man vergass meist, dass die sinnvolle Deutung der Ritualien etwas specifisch Anderes sei als die Symbolisirung der Geräthe, des Materials, der Stoffe u. s. w., dass der mos. Cultus als solcher unmöglich einen didactischen Zweck haben konnte, da ja das Wichtigste (das innere Heiligthum) den Augen des Volkes stets verborgen blieb, die Priester dagegen, als Inhaber der höheren Ideen, der symbolischen sinnlichen Hülle nicht bedurften, und dass nichts verfehlter sein könne, als im Cultus ein wesentliches prophetisches Element zu erblicken[35]. Wie die wahre Symbolik ohne jene irrigen Voraussetzungen zu ihren vollem Rechte kommen könne, bewies Ewald in s. Alterthümern des Volkes Israels (1848, 1854, 1865).

6. Die religiös-sittliche Idee. Auch hier gewahren wir ein allmähliges Herabsinken der Anschauung, die im ersten Drittel dieses Jahrh. ihren Tiefpunct erreicht, um dann wieder zu steigen.

a) Die Gottesidee. Moses hat Gottes Einheit und Einzigkeit gelehrt; aber er redet so, wie sich damals die schwache Vernunft ausdrückte: wie, wenn er sagt, er habe Gott von hinten gesehen (Ex. 33, 23); denn die Vorstellung fasste ihn noch in menschenähnlicher Gestalt auf, nicht als Geist. Ein Vorzug sei es, dass der Satan noch nicht erwähnt werde (Jerus. II, 364 ff., 403). Noch erscheint Gott nicht als Vater aller Menschen, sondern mehr nur als Schutzgottheit Israels; allein Moses musste sich so ausdrücken, um seinen grossen Endzweck, den Glauben an den Einigen Gott zu befestigen, erreichen zu können; Gott ist ihm dennoch der Schöpfer und der moralische Regent der Welt (eben da S. 411. 446. 560). — Diese Momente wogen damals um so schwerer, als die Dogmatik auf die Grundsätze der „natürlichen Religion" das Hauptgewicht zu legen begann. Deshalb hat die Aussage apologetischen Werth, „der Mosaismus enthalte die reine Naturreligion[36]". Der strengere Rationalismus betonte es aber stärker, dass Jahve nur neben andern Göttern als Nationalgott gegolten habe: sein Begriff rang sich allmählig aus dem Polytheismus der Elohim empor[37]; der Mosaismus hat die Bedeutung, „das unitarische System" aufgestellt und die Elohim zu „himmlischen Staatsräthen" herabgesetzt zu haben (Lor. Bauer, Th. des A. T. I, 22 f.). Während Anfangs Bauer dem Moses die Meinung abspricht, dass die Götter der Heiden wirkliche Existenz haben (dieser Wahn habe sich nur im Volke gefunden), meint er später, Moses habe

---

35) Wie Dr. Wilhelm Neumann in der Symbolique du culte de l'ancienne alliance, Lausanne 1861, in dem grösseren Werk: Die Stiftshütte in Bild und Wort (Gotha 1860), u. in d. Gesch. d. mess. Weissgg. (Bleicherode 1865) S. 80 ff. — Ueber den ganzen Abschnitt vgl. den reichhaltigen Artikel von Leyrer „Stiftshütte" in Herzogs theol. REnclyp. XV, 92—117.

36) Hezel, Schriftforscher II, 190 ff.

37) Herder, Geist d. hebr. Poesie I, 48.

denselben bestätigt und Jahve nur als die Schutzgottheit Israels aufgefasst (Beilagen S. 49 ff.). Denn die höheren Vorstellungen im Deuteron. (6, 4) seien ihm später untergeschoben. — Zwar gelten anfangs die Anthropomorphismen als natürliche Ausdrücke u. B. betont den bedeutenden Vorzug der hebräischen vor den griechischen und römischen, ja er fragt: „sind unsere Begriffe, sind die des grössten Weltweisen viel besser?“ (Theol. I, 33). Bald jedoch weist er auf die Kleinheit und Niedrigkeit der Gottesvorstellung hin (Beilagen S. 54), die sich in ihnen verrathe: im Buche Josua erscheine Jahve nicht besser als Mars beim Homer (ebenda S. 78). Nach Kaiser (Bibl. Theol. I, 119) machen erst „Weltkenntniss und Philosophie den Begriff von Gott vollkommener“; die Menschlichkeit Gottes sei der allgemeine Glaube jener Zeit gewesen und seine Geistigkeit gänzlich unbekannt. Ueberhaupt spürte man emsig dem tiefen Unterschiede zwischen dem modernen Begriffe von Geist und dem der bibl. Ruach nach; diese sei nur göttliche Kraft (Bauer I, 45), nach Anderen Verstand, Vernunft, Inbrunst, Genie, Verzückung, Geschmack, Gewissen, ja Begierden und Triebe aller Art[38]). — Die Bildlosigkeit Gottes sei meist ein frommer Wunsch geblieben und gerade in der Verehrung von Jahve-Bildern suchten Gramberg u. A. den eigentlichen Volksglauben der mosaischen Zeit. In dem Wahne, dass die Israeliten ihren Priestern blindlings gefolgt seien, und dass schon die blosse Kenntniss der Gesetze von ihrer durchgängigen Befolgung begleitet gewesen sei, schloss er aus den mehrfachen Rückfällen des Volkes in Abgötterei die Nichtexistenz von Geboten, welche die bildlose Verehrung Jahve's enthalten (I, 485). — Eine strengere Forschung trat indess für die Grösse und Reinheit der mosaischen Gottesidee ein. Nach de Wette (S. 74f.) sind die Anthropomorphismen theils bewusste dichterische Darstellungen, theils nur populäre Vorstellungen, das erstere, weil sie zu vielfach sich mit höheren Ideen mischen (vgl. oben § 70, 5) und v. Cölln (I, 118 ff.) bestimmte dies näher dahin, dass nur in den Vätersagen die sinnlichen Vorstellungen von Gott vorwiegen, viel weniger schon in den Gesetzen, und dass sie in den prophetischen Schriften ganz klar als bewusste Symbolisirung auftreten. In dieser Richtung gehen Andere apologisirend so weit, dass sie in den Anthropomorphismen die wahre Persönlichkeit Gottes verbürgt und seine Menschwerdung angefangen erblikken, — oder gar die reine Geistigkeit als die höhere Norm gänzlich leugnen, wie die meisten Theosophen seit Crusius. Es gilt als festes Ergebniss, dass die Wesenlosigkeit der heidnischen Götter der herrschende Glaube in Israel gewesen sei und dass nur hie und da sich Spuren eines andern Volksglaubens finden (Jud. 11, 24). Und nicht erst haben die modernen Orthodoxen auf den ethischen Kern der mos. Gottesidee aufmerksam gemacht sondern schon de Wette und selbst die Hegelsche Schule, welche die Heiligkeit und Weisheit Jahve's an die Spitze stellte. Nur daran heftet sich noch ein Unterschied, dass Vatke, Noack u. A. die Hervorbildung der reineren Gottesidee aus Zabäismus

---

38) S. den ausführl. Aufsatz bei Hezel, Schriftforscher 1792. II, 17—77.

und Feuerdienst urgiren und Jahve als Vergeistigung des Kijun- Saturn (Amos 5, 26.) ansehen (Vatke S. 190), — während die Andern Mosen die reine Väterreligion wieder herstellen lassen oder eine unmittelbare göttliche Offenbarung als seine Quelle behaupten.

b) Moral. Nur Wenige behaupteten noch die dauernde Verbindlichkeit des Dekalogs, wie Pflüche (Dresden 1788). Er enthalte weder das ganze mos. Sittengesetz, noch die christliche Sittenlehre, sei aber werthvoll als Grund gesellschaftlicher Ordnung, überrage weit ähnliche Gesetze und habe so weit ewige Geltung, als er mit dem Vernunftgesetze übereinstimme (Jerus. II, 603 f.). Wie Göthe (1772) meinte, der Dekalog habe nicht auf den steinernen Tafeln gestanden, so leugnen auch Neuere (Hitzig, Vatke) seinen mos. Ursprung, während die Orthodoxen weniger den ursprünglichen Sinn erforschen, als über die Art der Zehntheilung streiten. — Gegenüber den Bolingbroke, Hume, Voltaire, welche nicht Eine juste et raisonable action im Pentateuch geboten fanden, wies man anfangs auf die Milde und Menschlichkeit der Gesetze hin. Die Hauptpflichten seien Liebe gegen Gott und den Nächsten sowie Reinigkeit der Sitten gewesen (Jer. II, 560 ff. 604 ff.), und noch Michaelis sah in der levitischen Reinigkeit ein Symbol der ethischen. Allein man bemerkte, dass nicht „allgemeine Menschenliebe“ geboten sei, noch weniger jene Principien der Moralphilosophie, welche dem 18. Jahrh. als höchste sittliche Weisheit erschienen. Less (I, 350) gesteht das Zeitgemässe, der Moral ein; war sie doch auf Kinder an Geist berechnet, die durch sinnliche Motive zur Tugend geleitet werden sollen! Was er jedoch noch entschuldigt, gestaltet sich bald zum schweren Vorwurf. Keine Tugend habe Werth, welche auf Lohn hofft, oder Strafe fürchtet; Beides ist aber im Gesetz verheissen und darum stehe die mos. Moral auf einer sehr niedrigen Stufe. Eichhorn stimmte dem zu, während L. Bauer [39]) das Urtheil von Pölitz [40]) anfangs zu hart fand. Die starke Vermischung mit politischen Gesetzen hinderte eine wahre Besserung des Volkes (Bauer, Theol. 388). Wie niedrige Vorstellungen Moses selbst gehabt, das beweise sein Befehl im Namen Gottes, die goldnen und silbernen Gefässe von den Aegyptern zu stehlen, eine Instanz, die seit der Zeit der Deisten sehr beliebt war. — Tiefer blickte v. Cölln. Er fand die Grösse der mos. Moral darin, dass sie auf die Gesinnung Werth legte und die Fremden- und Feindesliebe gebot (I, 240); die Triebfedern waren freilich meist auf „Zügelung des rohen Haufens“ berechnet und sinnlich eudämonistisch. Wo es Zwecke der Theokratie gegolten habe oder alte Observanzen in's Spiel gekommen seien, sei die

---

39) Theol. des A. T. S. 330 ff.; ausführlicher in seiner Bibl. Moral des A. T. 2 Bde. Leipzig 1803. Vgl. auch Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre (I) und Theologie moralis Ebraeorum ante Christum historia. Gott. 1794.

40) „Abriss der hebr. Cultur bis auf Jesus“ in Henke's Magazin III, 506 ff., — „kaum,“ meint er, „konnte selbst bei Aufnahme fremder Philosopheme höhere Tugend keimen“.

Moral grausam und streng gewesen, während sie sonst die Menschenliebe beförderte. Andere (wie Hegel) folgerten aus dem blossen Dasein statutarischer Gesetze, dass der Mosaismus nur äusserliche Legalität, nicht innerliche Sittlichkeit bezweckt und erreicht habe. — Die Neueren (Lutz) zeigten, dass der Eudämonismus ein unbegründeter Vorwurf sei, sofern die Verheissungen überaus spärlich und die Drohungen nicht als Motive auftreten; die stärkste Triebfeder bilde die Heiligkeit Gottes. Die blosse Geschichtserzählung gestatte keine Rückschlüsse auf die sittliche Erkenntniss selbst, vollends nicht bei Moses. Die harten Strafen für reine religiöse Vergehungen sind auf einem Boden erklärlich, wo das religiöse Gebiet sich von dem sittlichen noch nicht gesondert hatte. Dagegen suchten die neueren Apologeten die Unvollkommenheiten der mos. Moral noch stärker zu begrenzen und dieselbe durch emphatische Deutungen der christlichen möglichst anzunähern.

c) Unsterblichkeit und Auferstehung. Schon Calvin hatte die Meinung einiger Anabaptisten scharf bekämpft, dass das A. T. keine Unsterblichkeit und Auferstehung kenne und lehre (vgl. oben S. 292). Und die gleiche These wiederholten die Socinianer [41]). Die Deisten nahmen sie auf, von ihnen die Apologeten (Warburton). In den Augen der ersteren wog aber der Mangel einer Unsterblichkeitshoffnung um so schwerer [42]), je mehr die antike Anschauung die christliche zersetzte. Trotzdem dass man jene Idee ganz platonisch fasste, sah man in ihr den Schwerpunct alles ächt religiösen Glaubens. Reimarus, der Fragmentist, bewies jene These ausführlich und folgerte sogar daraus, „dass die Bücher des A. T. nicht zu dem Zwecke geschrieben sein könnten, um eine Religion zu offenbaren [43])“. Und doch habe Moses es dringend nöthig gehabt, eine solche Lehre dem Volke nachdrücklich einzuprägen! — Die Apologeten wenden sich hauptsächlich gegen die letztere Meinung, Moses musste vor Allem das sittliche Gefühl, das allein jene Lehre recht verstehen kann, im Volke wecken; noch war es zu roh, um sich durch die Vergeltung im Jenseits leiten zu lassen (Jerus. II. 615 ff.). Michaelis sammelt sorgfältig alle Beweise dafür, dass dem grossen Gesetzgeber

41) S. Jahrb. f. d. Theol. VII, 748 ff.

42) Auch Kant, Rel. innerhalb d. Grenzen d. blossen Vft. (Werke hgg. v. Rosenkranz X, 151) sagt: „Da ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum . . . gar keinen Religionsglauben.“ — Und Conz (Lehre von der Unsterblichkeit bei den Hebräern in Paulus' Memorab. 1793. III, 141 ff.) beginnt: „Es ist traurig, eine ganze Nation, die in so mancher Rücksicht für die Geschichte der Menschheit eine der interessanteren ist, einer so tröstenden Lehre durch so viele Zeiträume hin beraubt sehen zu sollen, noch dazu ein Volk, das sich besondrer göttl. Offenbarungen rühmt“.

43) Vgl. das vierte Fragment bei Lessing, Fragmente des Wolfenbüttel'schen Ungenannten. Berlin 1835. S. 314 ff.

jene Lehre sehr wohl bekannt gewesen sei[44]); „er glaubte an ein ewiges Leben, das uns durch das grosse Opfer Christi erworben werden sollte[45])“. Das sinnliche Volk verlangte aber sinnliche Strafen (Lev. 26); die des Jenseits gehörten nicht ins Gesetz[46]). Das die späteren Propheten, schon David, gleichfalls den klaren Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung hegten, wird von Jerusalem aus Ps. 73, 25. 26; Koh. 12, 7. 14, aus den Sagen über Elias, Henoch etc. bewiesen, von Michaelis aus Ps. 16. 17, besonders aus 40, sowie aus dem ganzen Buche Hiob, dessen eigentliches Thema sei: es giebt ein Leben nach dem Tode, ja sogar eine Auferstehung des Leibes. — Kaum ein anderer Punkt in der gesammten Theol. des A. T. regte das Detailstudium so stark an wie diese Frage. Man erörtert genau die Vorstellungen vom Scheol und sucht sogar nach einer historischen Entwickelung der Idee. Allein die genauere Exegese sowie die immer stärkere Neigung, alles Christliche vom A. T. gänzlich fern zu halten — Beides führte zu den Resultaten des Fragmentisten zurück. Die Existenz der Schatten im Scheol — so gestaltet sich die Ansicht[47]) — ist nicht Leben, sondern der Tod selbst. Die Unsterblichkeitsidee finde sich erst in den Apokryphen, die Auferstehung ist vor dem Exil nicht gekannt und wird erst durch vielfache Berührung mit den Persern um 150 v. Chr. Volksglaube. Denn Jes. 26, 19 bedeute nur, die jüdische Republik werde sich wieder zu neuem Leben erheben, und in den „Hoffnungen Hiobs“ liegen höchstens die Prämissen des Unsterblichkeitsglaubens[48]). Immer genauer scheidet man die verschiedenen Entwickelungsstufen des Glaubens (als Mythos, Hoffnung, Ahnung) von der klaren Ueberzeugung. Die Regel des Todes konnte zwar einzelne Ausnahmen erleiden, aber erst sehr allmählig wurde dieselbe auf die höchstbegnadigten Frommen ausgedehnt (Ps. 17, 15; 73, 24)[49]). Moses kannte sie wohl von Aegypten her, verschwieg sie aber, um nicht den Aberglauben der Nekromantie zu begünstigen. Nach v. Cölln (I, 211) war die Vermeidlichkelt des Todes schon unter David eine Volksahnung ägyptischen Ursprungs. Aber nicht früher als im Exil bilden sich die Ideen der geistigen Unsterblichkeit und der leiblichen Auferstehung, zunächst in getrennter Weise aus und fliessen erst in viel späteren Zeiten zusammen. — Die neueren Untersuchungen bestimmten alle diese Momente genauer; die Differenzen zogen sich auf einen stets kleineren Raum zusammen und selbst die orthodoxe Ansicht wich nur insofern von den allgemein zugestandenen Ergebnissen ab, als sie die Einflüsse aus Aegypten und aus dem Parsismus entschieden ab-

---

44) Argumenta immortalitatis animorum humanorum et futuri seculi ex Mose collata 1752 im Syntagma commentationum 1759, p. 80—120.

45) Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit. 1763. S. 31.

46) Mosaisches Recht I S. 39.

47) S. Lor. Bauer, Theol. des A. T. S. 274 ff.

48) S. Eichhorn, Allg. Bibl. I, 367—389.

49) S. de Wette, Bibl. Dogmatik S. 89.

lehnte und den Mangel an tieferen Ideen nicht aus der Unkultur des Volks sondern aus der erziehenden Weisheit Gottes herleitete. So sagt Delitzsch[50]: „Ueber das Schattendasein im Scheol verloren sich die Israeliten in fast gleich trostlose und widerspruchsvolle Vorstellungen, wie die Hellenen“. Die Ansicht Warburtons, zeitliche und ewige Belohnungen seien ein Widerspruch, wird abgelehnt; beide nimmt Hengstenberg für das A. T. in Anspruch[51]. Und während Ewald und viele Andere aus Hiob 19, 25 ff. die Ahnung einer Unsterblichkeit des Geistes herauslasen, fand selbst Hävernick[52] nichts davon in der Stelle. „Der Glaube an blosse Unsterblichkeit, abgesehen von Vergeltung und Auferstehung, habe keinen religiösen Character und keine ethische Bedeutung“, sagt Hengstenberg (III, 563). Der Pentateuch habe aber für diese Lehre den Boden bereitet durch die Ideen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und von der diesseitigen Vergeltung. Freilich entnimmt auch er der Henochsage die Ansicht, dass es „für die Frommen ein ewiges Leben gebe“, welches Hölemann[53] in dem „Heile“ fand, das Jacob (Gen. 49, 18) seufzend erwartete. Dagegen erblickt Hävernick (a. a. O. 124 ff.) selbst in Ps. 16, 10 ff. und 49, 16 nur den Gipfel dichterischer Begeisterung, nicht aber den Ausdruck einer festen Ueberzeugung. Aehnlich sprachen sich aus Aug. Hahn, Fr. Oehler, Saalschütz[54] u. A. Auf der mehr liberalen Seite stehen Ad. Schumann, Beck, Böttcher[55] und der gründliche Herm. Schultz. Die vorhandenen Unterschiede liegen fast nur in dem exeget. Detail und gruppiren sich nicht nach den theologischen Richtungen.

---

50) Genesis 1853. I, 183. Nach Hofmann jedoch (Schriftbeweis [2. Aufl.] III, 490) „ist keine Zeit zu finden, wo sich der Glaube ohne diese Hoffnung (der Todtenauferstehung) denken liesse“. Aehnlich Klostermann, Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des A. T. Gotha 1868. Delitzsch setzt diesen Glauben erst in die letzten Weissagungen Jesajas u. Daniels; auch in den jüngsten Psalmen komme „die Hoffnung nirgend zu lebendigem Ausdruck“ (Psalter 1867. S. 52. 53).

51) „Das Zurücktreten der Lehre von der Unsterblichkeit im A. T.“ in den Beiträgen III, 560—577.

52) Vorlesungen über bibl. Theol. des A. T. 1848. S. 203—208.

53) Neue Bibelstudien. 1866. S. 171.

54) A. Hahn, De spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta. Vratisl. 1845. — Oehler, V. Ti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttg. 1846. — Saalschütz, Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern, in d. Zeitschrift f. histor. Theol. N. T. I. Heft 3 u. 4.

55) Sch., Die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T. Berlin 1847. Beck, Zur Würdigung d. alttest. Vorstellungen v. d. Unsterblichkeit in Zeller's theol Jahrbüchern 1851, 469—480. Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo. Dresden 1846. H. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit. Gött. 1861 S. 206—248.

Anm. Die ältere Literatur, in welcher die Arbeiten von Conz, Ammon (Ueber das Todtenreich der Hebräer in Paulus' Memorab. IV, 188 ff.), Flügge hervorragen, s. bei L. Bauer, Theol. des A T. S. 238. Anderes bei Schultz zu Hävernick's Vorl. 1863 S. 122. Ausserdem: Metelerkamp, Diss. continens vestigia doctrinae de immortalitate in V. T. obvia. Harderovici 1799. — Kiesselbach, Dogma de rebus post mortem futuris, e V. T. scriptis tam Canonicis quam apocryphis ratione exegetico- critica erutum. Heidelb. 1832. — Jacobus Meijer, Disp. de vi, quam habuit institutum mosaicum in Hebraeorum de rebus post mortem futuris opiniones. Groningae 1835. — Herm. Engelbert, Das negative Verdienst des A. T. um die Unsterblichkeitslehre. Berlin 1857.

§ 73.

Die Prophetie.

Selbst während der strengen Reaction gegen alle supranaturalen Elemente sah man in den Propheten gern die Träger der Wahrheit und des geistigen Fortschrittes. Vielen galt ihre Begabung als eine rein natürliche, Andre hielten es für Anmassung, das Natürliche und Göttliche scharf scheiden zu wollen. Der wahre Begriff der Prophetie erhelle nicht a priori sondern aus der Erwägung ihrer Leistungen. Doch neigt die Zeitrichtung dahin, das nichtreligiöse Element in ihnen stark zu betonen. Sie sollten vor Allem Dichter gewesen sein, Sittenprediger, Redner, Politiker, Demagogen. Galt früherhin die Verkündigung der Zukunft als ihr Hauptberuf, so trat dies jetzt so zurück, dass man speciellere Weissagungen (Prädictionen) ganz leugnete. Jene Ansichten, welche ihr Wirken für unheilvoll erklärten oder sie den griechischen Sehern ganz gleichstellten, konnten die theologische Forschung wohl einen Augenblick verwirren, doch nicht aus der Bahn lenken. Mit der tieferen Einsicht in das Wesen der Theokratie fand man auch den näheren Zusammenhang zwischen den mehr universellen und den nationalen Zügen der Propheten: sie verkündigten die Wahrheit in ihrer vollen Unmittelbarkeit und vertraten einen vergeistigten Mosaismus. Dem überwiegenden Moralismus der theol. Zeitrichtung musste diese Fassung besonders zusagen; der Unterschied beider Stufen kam dabei freilich zu kurz. — Als unter den Neueren die ältere Idee der Inspiration wieder Anhänger fand, störte sie bei den Einen die concrete Auffassung der Weissagungen

nicht, während die Andern die specielle Vorhersagung höher stellten als die mehr allgemeine Weissagung. Die Versuche, die Wahrheit der einzelnen Prophetieen an der wirklichen Erfüllung zu messen, verlangten entweder exegetische und historische Gewaltstreiche oder eine mehr kühn als richtig combinirende Typik im weitesten Umfange, oder die Annahme einer prophetischen Perspective, welche immerhin eine relative Incongruenz zwischen Weissagung und Erfüllung zugesteht. Als die letztere vom Rationalismus adoptirt wurde, in Anlehnung daran, dass die Orakel ja beschreibende, malende Gedichte seien, gerieth sie bei den Gläubigen in Misskredit. — Der Inhalt der Weissagung nimmt nach und nach immer mehr Züge in sich auf, welche sie ihrem Antitypus im Neuen Bunde unähnlich machen: der Messias und sein Gottesreich sollten politische Grössen sein, die sich nimmer verwirklichen konnten. Doch je mehr die polemische Spannung gegen die ältere Ansicht nachliess, um so freier wurde der Blick. Nun erscheint das ganze A. T. als messianisch in den verschiedensten Stufen und Nüancen; nicht die Erwartung eines persönlichen Messias, vollends nicht eine die wirkliche Geschichte proleptisch malende Imagination bildet den Maasstab für den prophetischen Wahrheitsgehalt, sondern die Idee des durch neue Gottesthaten in Israel und an der Welt sich vollendenden Heiles.

Erläuterungen.

1. Obgleich Crusius die prophet. Begeisterung als Ekstase, als Unterdrückung der Sinne und der Vernunft fasste, die Propheten selbst als instrumenta Dei activa, *συνεργοὶ θεοῦ*, so stand er doch nicht ganz auf dem Boden der altorthodoxen Anschauung. Denn sein theosophischer Gottesbegriff gestattete ein ungleich tieferes Eingehen Gottes in das Menschliche. Und grade die Rücksicht auf das rein Menschliche und das ächt Individuelle, das zeitlich und national Bedingte, ist es, was die Auffassung der Prophetie in unsrer Periode von der der früheren specifisch unterscheidet. Auf die Methode hat dieser neue Sehwinkel den Einfluss, dass man den Begriff derselben nicht mehr durch apriorische Synthese finden will sondern ihn in viel entschiedenerer Weise aus dem concreten Inhalte der Weissagungen analytisch ableitet. Jene Richtung verräth sich schon in dem Bemühen, aus dem hebr. Namen

Nabi den Begriff zu deduciren, wie bereits Bardili [1]), Dresde [2]) u. A. thun. Er ist orator, legatus Dei ad homines, interpres divinae voluntatis. — Erfolgreich wird aber die Entdeckung, dass das eigentliche Vorhersagen künftiger Ereignisse keineswegs den Hauptinhalt der Weissagungen und demgemäss auch nicht die Hauptaufgabe der Propheten gebildet habe, — eine Wahrnehmung, die man nach und nach bis zur völligen Leugnung der ersteren Anschauung ausbeutete. Selbst die (älteren) Apologeten hoben die menschliche Seite viel stärker hervor, ohne zunächst die göttliche Einwirkung beschränken zu wollen. Aber bald verschmilzt in ihrer Anschauung der Einfluss höherer Cultur mit der göttl. Begeisterung in einem Grade, der mit dem äusserlichen Supranaturalismus stark contrastirt und die chaotischen Formen der Uebergangszeit verräth. So ist nach Hezel [3]) der Prophet ein Mann, der die Religion Israels genau kennt, das Wohl des Staates im Auge hat und von zukünftigen Dingen durch die göttl. Providenz in Träumen unterrichtet wird. Diese mehr nüchterne Anschauung hat ihren Gegenpol in der Herder's. Schon Lowth hatte auf die dichterische Form der Prophetieen hingewiesen, ohne indess das Weissagerische zu negiren. Dies schien zu dem weiteren Schritte zu berechtigen, dass man in den Propheten ausschliesslich Dichter sah und die übernatürliche Begeisterung in die natürliche Begeisterung, die prophetische in die poetische Inspiration umsetzte. Das geschieht auch von Herder, allein mit der starken Emphase und dem ganzen Vollgewicht, mit welchem er überhaupt die Poesie erfasst [4]). Die Begeisterung ist nie ekstatisch [5]), „aufs höchste individuell:“ „jeder der heil. Gottesmänner sprach vom heil. Geiste getrieben, als solcher, einzeln, — Führer des Volks, Sprecher des Willens Gottes über diese Stadt, diese Zeit, das war er“. Die Propheten nur zu schätzen nach dem, was sie von Christo weissagen, sei unbillig; schwer ist die Frage, wie hell und dunkel sie die Zukunft sahen. So urgirt er, dass der Prophet in einer bestimmten historischen Zeit wurzelt. „Moses hat die Wiederherstellung des heil. Gesanges in Zeiten des Verfalls besorgt durch das Prophetenrecht: Nachfolger Mosis waren sie, Anwender und Erneuerer seines Gesetzes in verfallenen Zeiten, einige unter ihnen sehr weltkluge Männer, grosse Redner, lehrreiche Dichter [6])“. Und umgekehrt waren die meisten Dichter auch „Weise des Volks, Propheten;“ was sie verkünden, ist „thatvolles Wort“ (II, 45). Bei den älteren Propheten war das ganze Leben That, den späteren blieb nur das Wort — eine Unterscheidung, die erst viel später (durch Ewald) zu ihrem vollen Rechte kam. „In Plage und

---

1) S. Eichhorn, Allg. Bibl. I. 91 ff.

2) Prolusio de notione prophetae. Viteb. 1788. 89.

3) Im Schriftforscher I, 84 ff.

4) Ueber Begeisterung, Erleuchtung, Offenbarung s. Werke (1852) XI, 124 ff.

5) Briefe über die Theologie (1785). Werke XI, 348 ff.

6) Geist der hebräischen Poesie. Werke I, 270; bes. II, 34—58.

Trost, in Rettung und Züchtigung theilt sich der Inhalt der Orakel, bei Beiden liegen die Thaten Mosis oft wörtlich zu Grunde" (II, 43). Nur die Spätesten, die am schwächsten reden, bringen Figuren, Räthselbilder, Träume. Alle waren „der Mund der Providenz, und so sahen sie auch auf das, was ihnen die Providenz zeigte" (II, 57). In der Poesie andrer Völker giebt es wenig oder nichts Gleiches. — Eine begrifflich klare Antwort auf die Frage nach dem Ursprunge der Begabung vermeidet Herder; die ganze Zeitrichtung mass ihr keinen wesentlichen Werth bei; die Propheten in ihrem wirklichen Berufe, als concrete historische Gestalten zu erfassen, erschien als ungleich dankenswerthere Aufgabe.

2. An der Stellung, welche man den Propheten zu den heidnischen Sehern, zur Politik, zur Theokratie, zum Gesetz zuweist, bemisst sich von nun an ihre Auffassung. Anfangs schmückt man sie noch mit den Farben des Zeitideals; nach und nach trübt sich das Bild; die reagirende Strömung muss sich mit einer Art von Naturnothwendigkeit vollenden: es schwindet ihre religiöse Grösse, ihre specifische Erhabenheit, ja ihre hohe Bedeutung für die wirkliche Fortbildung Israels. — Auf dieser abschüssigen Bahn steht Eichhorn noch oben, den Apologeten sehr nahe. Es ist „eine unverzeihliche Anmassung, auszugrübeln, wie es in den Seelen der Propheten ausgesehen habe": so sagt er[7]) fast mit Herders Worten. Nur in dichterischer Rede[8]) nennt er sie „Vertraute der Gottheit", „Saitenspiele in Gottes Händen" — aber es mischen sich mit ihnen „die Vertrauten der Gottheit aller Erde, der Druiden erwählte Zahl, Pythagoras und Orpheus und Plato." Alles Gute, Glückliche, Ausserordentliche knüpfe ja die alte Vorstellungsart unmittelbar an die Gottheit an (Propheten III, 568), und darum sah man, ungeübt die wahren Ursachen der Dinge zu erfassen, überall eine Mitwirkung der Gottheit. Doch von den griechischen Manteis unterscheiden sie sich streng. Dass sie Erklärer und Anwender des mos. Gesetzes gewesen, erscheint lange als das Hauptmoment ihrer Thätigkeit. Dies hatte seinen Grund theils darin, dass das Deuteron. für mosaisch galt, theils in der Zeitansicht, dass die Moralpredigt die würdigste Thätigkeit der Weisen ausmache. Denn „Weise der Vorwelt sind sie, die sich durch Verstand und Menschenkenntniss über die Wildheit der Zeitgenossen erhoben, gute fromme Männer von hohem Geist, die mit Adlerblick die Gegenwart umfassten, um die Folgen zu ahnen, kurz würdige Werkzeuge in der Hand der Vorsehung, um die Welt aufzuklären und der sinnlichen Religion Mosis allmählig eine geistigere Richtung zu geben" (Einl. IV, 18 f.) — oder „das, was heute aufgeklärte und rechtschaffene Lehrer der Religion sind"[9]). Bei den Prophetengeschichten aus Israel räumt E. lieber der umbildenden Sage viel ein, als dass er Gaukelei u. Betrug annähme. Redeten die Propheten meist wie Dichter, so sind auch ihre Zukunftsbilder dichterisch zu erklären. Sie stehen durchaus in ihrer Zeit, weis-

7) Einleitung in's A. T. (1824) IV, 17.

8) Vgl. das Einleitungsgedicht zu den „hebr. Propheten" (1816) I.

9) Allgem. Bibl. IV, 193 ff.

sagen auf Grund der Vergeltungsidee, bleiben aber in dem Bereich dessen, was sie aus der Gegenwart erschliessen können. Alle specielle Vorhersagung ist entweder nur Schein, oder von späterer Hand eingetragen. Darum gilt es, die Zeitsphäre jeder einzelnen Weissagung aufs Genaueste zu ermitteln; denn sie allein enthält den Schlüssel zum Verständniss [10]). So führt er aufs Strengste den Grundsatz der inductiven Analogie durch; das Natürliche ist ihm der wissenschaftliche Maasstab für jene Sagen wie für alle Weissagungen. — In dem Maasse, als das supernaturale Element verbannt wurde, sank auch der geistige Werth der Propheten. Die Visionen u. Träume werden „durch die erhitzte Einbildungskraft des feurigen Morgenländers mehr entschuldigt" [11]) als erklärt. Sie waren „ehrliche, für Gott, Religion und Vaterland aufrichtig eifernde Männer, die selbst, ebenso wie das Volk, von der Göttlichkeit ihrer Aussprüche überzeugt waren" (S. 107), — jedoch nur weil „auch das Grosse u. Bewundernswürdige, was der Mensch that, von der Gottheit gewirkt sein sollte". Denn thatsächlich hat Gott nicht durch die Propheten geredet (l. c. §§ 55. 56), es ist inconsequent, die Orakelsprüche anderer Völker natürlich zu erklären u. bei den Hebräern „besondere Infusionen" anzunehmen. Sie traten auf als „Demagogen, durch die Sitte u. die mos. Constitution dazu berechtigt", das Vorbild dazu aus den Reden Mosis entlehnend (Lev. 26. Deut. 32). Manches ist unerfüllt geblieben: der Messias, wie ihn die Propheten erwarteten, ist nie gekommen. Orakel, die von spätern Zeiten genaue Auskunft geben, sind deshalb unecht. Die Propheten wurden in einem besonderen Orden u. in Schulen zu ihrem Berufe erzogen (S. 112 ff.). — So näherte man sich der deistischen Ansicht von Thomas Morgan [12]), welcher in den Propheten weltkluge Demagogen sah u. ihre practische Thätigkeit unheilvoll fand, da sie oft die Könige getadelt haben. Die Verwirrung vollendete sich dadurch, dass man sie mit dem Zerrbilde, das man sich ein für allemal von Priestern gemacht hatte, zusammenwarf.

---

10) Dieser kritische Kanon wurde erst fruchtbar, als man zwischen dem genau unterschied, was der P. als Gegenwart voraussetzt, und dem, was er in der Zukunft schaut. Lange Zeit haftete man indess an der älteren erfüllungsgeschichtlichen Auslegung, welche die völlige Congruenz des Orakels mit einer späteren geschichtlichen Situation annahm, und zwar als exegetischen Kanon. Schloss man nun früher aus der Congruenz zw. Weiss. u. Erf. auf göttl. Belehrung, so jetzt auf die späte Abfassung des Orakels, das nur in der grössten Zeitnähe jener geschichtlichen Situation entstanden sein könne. Erst später beseitigte man jene Prämisse als alte Schlacke.

11) Lor. Bauer, Theol. d. A. T. S. 103.

12) Moral. philos. I, 267 ff. 299 ff. II. 173 ff. Vgl. Lilienthal, Gute Sache der göttl. Offbrg. VII, 2 ff.; John Leland, Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, übers. v. H. G. Schmidt. Hannover 1755. I, 248. Aehnliches bei Scherer, Archiv zur Vervollk. des Bibelstudiums I, 1,

Darauf lief auch die ältere Anschauung von Heinrich Leo hinaus [13]. Aber selbst Gramberg [14]) erkannte doch ihren Gegensatz gegen die Priester, erklärte sie für »würdige Muster protestantischer Prediger« u. lobte ihre religiösen wie politischen Verdienste. So blieb denn die Ansicht Scherer's [15]), der Glaube an die Weissagungen habe unsäglich viel moralisches u. physisches Unglück erzeugt, schon wegen seiner grellen Vermischung jüdischen Aberwitzes mit der ächten Prophetie fast vereinzelt. Allgemein war seit Eichhorn u. Kant die Ueberzeugung, die Prophetie wurzele lediglich entweder in einer Ahnung der Zukunft [16]), oder in dem überlegenen Scharfblicke dieser Männer: eine göttliche Inspiration gestatte weder die Analogie mit den heidnischen Propheten, noch auch der rechte Begriff von Gott, der sich durch die Berührung mit diesen zeitlichen Dingen nicht erniedrigen könne. Aber die Neigung, sie im Ganzen hoch zu halten, blieb in den theologischen Kreisen doch die herrschende; u. gerade dies ist die Ursache, dass man mehr das Moralische u. Poetische ihren Reden sowie das politisch Zweckmässige ihrer Rathschläge betonte [17]), dagegen ihre enge Beziehung zur theokratischen Idee, welche lange in Misscredit stand, zurücktreten liess.

Erst als eine klarere Einsicht dieses Odium beseitigte, erkannte man, dass gerade die Erhaltung und Belebung der theokratischen Idee den Mittelpunct ihres Berufs ausgemacht habe. Die Erkenntniss, das Deuteron. sei selbst erst ein Product der prophetischen Zeit, nöthigte den Zusammenhang zwischen Mosaismus u. Prophetismus tiefer zu fassen. Nicht Moses sondern Samuel ist Stifter des Prophetenthums. Sie sind „Wächter der Theokratie gegen die Anmassungen der Könige u. die Schlaffheit der Priester«; sie »durchbrechen die symbolischen Formen, erheben sich zu einer geistigen Ansicht u. dienen der Wahrheit« [18]). Die volle Unmittelbarkeit ihrer Begeisterung erhält wieder ihr Recht. Denn »nicht menschlich klügelnd reden sie von Politik, sondern entnehmen ihre Ziele u. Motive aus dem lebendigen Glauben« [19]). Nicht nur lehrend sondern auch practisch religiös wirkend stehen sie als theokratische Redner da, gestützt auf den Vergeltungsglauben, u. bahnen eine neue Theokratie an [20]). — Die Kunst ihrer Dichtung u. der ver-

---

13) Vorles. über die Gesch. des jüd. Staates. 1828. S. 153 ff. und sonst; auch P. v. Bohlen, Genesis. Einleit. S. 129.

14) Religionsideen des A. T. II, 246 ff.

15) Ausführliche Erkl. der sämmtl. mess. Weissagungen des A. T. Altenburg 1801.

16) S. z. B. Ziegler in Henke's Magazin. 1794. I. 20 ff.

17) Die leitenden Ideen der Zeit entwickelt gut G. W. Meyer, Hermeneutik des A. T. 1800 II, 393 ff.

18) de Wette, Bibl. Dogmatik § 69. 70.

19) So Gesenius, Comm. z. Jesajas I, 29.

20) So Knobel Prophetismus der Hebräer. Breslau 1838. I, 9 ff. (daselbst auch d. Liter. I, 34 ff.)

ständige Scharfsinn tritt mehr u. mehr zurück vor der unmittelbaren Intuition der prophetischen Wahrheit, die aus einem mächtigen Glaubensleben u. aus tiefster Geisteserregung hervorgegangen sei[21]. — Auf die politische Wirksamkeit der Propheten lenkte Aug. Dillmann wieder den Blick zurück[22], was um so dankenswerther, als man diese im Rationalismus überschätzte Seite in ihrer wirklichen Bedeutung vielfach wieder verkannte.

3. Je grösser das Gebiet war, welches die alte Dogmatik den Weissagungen zugewiesen, um so weniger konnte sich auch die neuere Behandlung dieser Disciplin der Rücksichtnahme auf dieselbe ganz entschlagen. Auch die streng historische Auffassung musste ja das Verhältniss von Weissagung und Erfüllung, vom alten Bunde zum neuen in Erwägung ziehen. So sehr Schleiermacher's Ansicht[23], dem hier das erste Wort gebührt, in seiner Zeit wurzelt, so ragt er doch in manchen Puncten über sie hinaus. Die Frage nach den Prädictionen forderte eine genügendere Antwort. Schon Ammon (bibl. Theol.) hatte sie genau von den allgemeinen Weissagungen unterschieden, ihre Möglichkeit aber geleugnet, weil ein solcher Eingriff in die natürlichen Seelenkräfte der göttlichen Weisheit widerstrebe. Und die Exegese suchte ihm Recht zu geben. Erkannte man aber jene Vorhersagungen an, so schien der göttliche Ursprung der Prophetie, mithin auch die wirkliche Inspiration die nothwendige Folgerung. Schl. gesteht dieselben zu, doch ohne diese Consequenz. Sie beruhen entweder auf „einem verständigen Zusammenschauen der menschlichen Verhältnisse“, oder kommen aus einem aufgeregten, unerklärlichen Ahnungsvermögen, gehören mithin der psychischen Naturforschung an. Weil sie eben nur Einzelnes aussagen, stehen sie tief unter den anderen Weissagungen, in denen sich ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum kundgebe u. die aus den Ideen der Vergeltung u. Erwählung grosse Folgerungen ziehen. So sind sie Zeugnisse ebensosehr für das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit wie für den Glauben an die Erlösungsfähigkeit, u. darin bestehe das starke Band, das sie mit dem neuen Bunde verknüpfe. — Waren hienach die Propheten die Vermittler der wahren Religion, so mussten sie auf dieser Basis leicht auch als die Träger der Offenbarung erscheinen, sobald dieser Begriff mehr an objectiver Consistenz gewann. Sie erschienen nun als Verkündiger der göttlichen Rathschlüsse; man bejahte wieder ihr Selbstbewusstsein, von Gott inspirirt zu sein; die göttliche Weltregierung in allen ihren heilsökonomischen Phasen reflectirte sich nicht mehr unwillkührlich in ihrem

---

21) So Ewald, Die Propheten des A. B. Stuttg. 1840. I, 9 ff.: „Die prophetischen Erscheinungen waren die ersten gewaltigen Schläge und wunderbaren Regungen der höheren Gedanken selbst in ihrer Anwendung auf menschliche Räthsel und Verwirrungen“.

22) Ueber die Propheten des A. B. nach ihrer politischen Wirksamkeit. Akademische Festrede geh. zu Giessen am 9. Juni 1868.

23) Der christl. Glaube 1830. I, 103 ff. 133 ff.

Geiste sondern in Folge höherer Absicht und Einwirkung. Alles Menschliche, wie Ahnung, Sehnsucht, höhere Religiosität, bildet nicht mehr die productiven Factoren, sondern bezeichnet nur ihre Empfänglichkeit für das Licht aus Gott[24]). Fest stand aber die innige Beziehung der ganzen Thätigkeit zu der relig. Persönlichkeit der Propheten, sowie der enge Zusammenhang der Weissagung mit den geschichtl. Zeitverhältnissen; die Prädictionen blieben im Hintergrunde. Denn Prophetie ist nie Vorauserzählung der Geschichte (vgl. bes. Nitzsch), die Erleuchtung nie ekstatisch und mantisch sondern in vollem Einklange mit allen natürlichen Kräften der Seele und des Geistes; zwischen Weissagung u. Erfüllung blieb stets eine nothwendige Kluft. Aehnlich Tholuck[25]), nur dass er auf die Prädictionen grösseren Werth legte. Düsterdieck suchte das ethische Moment in beiden Seiten, der universellen und der speciellen, nachzuweisen[26]), während Gustav Baur[27]) die Brücke zu Ewald's Auffassung schlug und Karl Köhler[28]) den Unterschied der Prophetie von der griech. Mantik aufs Neue klarer hinstellte. Der Erfolg zeigte jedoch, dass durch diese überwiegend rein religiöse Beleuchtung, soviel Wahres sie auch enthielt, für die concrete Auffassung der Prophetie u. der Propheten weniger gewonnen war, als man anfangs glaubte (vgl. Köster S. 195).

4. Bedeutendere Folgen für die Gesammtanschauung der Prophetie hatte dieser religiöse Gesichtspunct bei denen, welche die alte Inspirationslehre erneuerten. So bei Hengstenberg. Indem er das Verhältniss des Göttlichen u. Menschlichen auf den abstracten Dualismus des Endlichen und Unendlichen reducirte, musste er folgerichtig die erleuchtende Thätigkeit Gottes von einer Negation der natürlichen Seite des Geistes begleitet sein lassen. „Die Propheten befanden sich in einer ἔκστασις, in der das verständige Bewusstsein zurücktrat u. das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt u. zu einem leidenden Verhalten gebracht wurde.“[29]). Was nur einen Anschliessungspunct im Gemüth des Menschen hat, ist ihm subjectiv u. daher nicht göttlich. Bezeichnend ist es, dass er hier den Maassstab der Kirchlichkeit, den er sonst an jede Ansicht anlegt, gänzlich ausser Acht lässt, unbekümmert, dass die Kirche die Ekstase der wahren Propheten

---

24) Sack, Christl. Apologetik 1829. S. 209 ff. Twesten Vorlesungen über die Dogmatik. 1858. I, 350 ff. Nitzsch, System der christlichen Lehre (1839) S. 85 ff. Köster, Die Propheten des A. und N. T. 1838. S. 191 ff. 310 ff.

25) Die Propheten und ihre Weissagungen. Eine apologetisch- hermeneutische Studie. Gotha 1860.

26) De rei propheticae in V. To quum universae tum messianae natura ethica. Gottingae. 1852.

27) Der Prophet Amos. Giessen 1847. S. 1—15.

28) Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Darmstadt 1860.

29) Christologie (1. Aufl.) I, 294.

geleugnet hat[30]); bezeichnend, dass er für die Beschreibung der Propheten theils die elementaren Formen, theils die spätesten u. degenerirten verwerthet; dass er mehr auf die historischen Nachrichten mit ihrem volksthümlichen Typus blickt, als aus den Weissagungen selbst Schlüsse zieht — kurz, eine Methode beobachtet, welche Deisten u. Rationalisten zur Gleichstellung der Propheten mit den Manteis getrieben hatte. Gleichwohl sollten die Weissagungen sowohl die Zeiten selbst in ihrer bestimmten historischen Physiognomie als auch die ascetischen Bedürfnisse der Zeitgenossen berücksichtigen[31]). Beides kam „unmittelbar von Oben", aber „je nach dem Maasse der Receptivität, die bei den frühern Propheten grösser sein konnte als bei den späteren"[32]). Solche Gesichtspuncte mussten auch die Auslegung stark beeinflussen; nicht was die Propheten gemeint haben, darf hermeneutischer Zweck sein, sondern nur die Ansicht Gottes in reinster Unmittelbarkeit. Diese aber zeigt sich lediglich in der geschichtlichen Erfüllung. Jede Prophetie geht auf ein bestimmtes geschichtliches Factum, gleichviel ob fern oder nah, unabhängig vom natürlichen Gesichtskreise den Propheten. — Dieser Anschauung gab er bald eine Ergänzung oder Deutung[33]), welche einer totalen Umkehrung auffallend ähnlich sah. Es gäbe, sagte er, keine einzelne Erfüllung einer einzelnen Weissagung: so sei die Prophetie Joels von der Ausgiessung des Geistes ebenso gut am Pfingstfeste erfüllt worden wie in der Erneuerung des religiösen Sinnes nach den Freiheitskriegen. Gott erfüllt fortwährend die Weissagungen, denn für ihn ist alles Vergangene gegenwärtig u. zukünftig zugleich. Hiedurch löst er also die geschichtliche Seite von der religiösen Idee gänzlich ab. Jene soll veränderlich sein, diese der feste Kern — ganz ähnlich wie der Rationalismus alles Historisirende in der Weissagung als blosse Einkleidung betrachtete. Andrerseits berührt sich Hengstenberg mit den Theosophen, indem er Gott als einen „in der Gemeine werdenden" denken will. — Gleichwohl trennt ihn von diesen sein altorthodoxer (nominalistischer) Gottesbegriff. Indem der Theosoph jenen Begriff (durch Aufnahme des Raum-Zeitlichen in die „Natur" Gottes) so sehr erweicht, dass selbst die Idee des Absoluten stark gefährdet wird, kann er Gott mit seiner Thätigkeit in die Geschichte selbst eingehen u. alles Concrete u. Individuelle bei den Propheten ruhig stehen lassen, ohne die göttliche Ursächlichkeit irgendwie einzuschränken. Denn Gott „schafft", sagt Hofmann[34]), „dass ein späteres in einem früheren vorgebildet oder zuvor

---

30)) S. Rudelbach, Die Lehre von der Inspiration. Zeitschrift f. luth. Theol. I, 1, 28 ff. Carpzov, Introd. in V. T. p. 35 ff.

31) Christologie (2. Aufl.) I, 180 ff.

32) Sein Schüler Hävernick wies die Ekstase entschieden zurück (Einl. ins A. T. II, 2, 35 ff.), steht überhaupt den Ansichten von Nitzsch, Köster u. A. bedeutend näher.

33) S. Ueber die Auslegung der Propheten in der Ev. KZtg. 1833 Nr. 23. 24.

34) Weissagung und Erfüllung I, 16.

durch Zeichen bedeutet oder von Menschen vorausgesagt werde; er schafft auch, dass das Vorgebildete, Vorbedeutete, Vorausgesagte eintrifft". Die Weissagung verdichtet sich somit selbst zu einem typischen Factum; der Typus allein ist das eigentlich Weissagerische. Deshalb ist der Prophet „nicht sein eigen, sondern Gottes Mund u. Dolmetsch"; seine Inspiration ist „eine Geisteswirkung auf den Menschen in der Unfreiheit seiner individuellen Natur" — u. gleichwohl „in der vollen Regsamkeit" derselben (I, 27), ein Widerspruch, dessen erstes Glied noch in jenem alten Dualismus wurzelt u. theosophisch incorrect ist. Denn Gott durchdringt „in lebendiger Gegenwärtigkeit" den Propheten wie die Geschichte: der inspirirende u. der weltregierende Factor sind so völlig in Eins geschaut, dass eine Vergottung der Geschichte u. eine starke Annäherung an pantheistische Denkweisen die Folge sein müsste. — Beide Anschauungen, die neuorthodoxe u. die theosophische, wollen die geschichtliche Erfüllung als Gewähr der reinen Göttlichkeit u. als Schlüssel der Weissagungen betrachten. Beide endigen in ihrem Gegentheil, jene in dem Aufgeben des historischen Momentes gegenüber der religiösen Idee, diese so, dass die Gewissheit der Erfüllung im Wesentlichen nur durch die historisirende Combinationsgabe des Exegeten (denn von ihr hängt doch das Auffinden des Typischen allein ab) bedingt erscheint.

5. Aber auch der vermittelnden Richtung fiel es schwer, das rechte Verhältniss zwischen Weissagung und Erfüllung zu finden, vorzüglich in Betreff der messianischen Verkündigung. Auch ihr schien die Congruenz beider Momente die volle Gewähr zu bieten für die göttliche Ursächlichkeit. Und hiedurch gewann unbewusst die eigentliche Prädiction ein neues Uebergewicht; sie allein schien erst den specifischen Unterschied zwischen den theokratischen Hoffnungen u. den göttlichen Rathschlüssen zu begründen. Daher erfasste man das Verhältniss von Weissagung u. Erfüllung als geistige Perspective. Der Prophet sah die künftigen Heilsthaten im Geiste vor sich, aber die optische Täuschung verbarg ihm die zeitlichen Entfernungen u. die näheren Verhältnisse. So liess Joel auf die Befreiung von Dürre u. Heuschrecken sogleich die Geistesausgiessung u. das Völkergericht folgen; nach Jesaias schliesst sich an die Niederlage Assurs die Ankunft des Messias u. der ewige Völkerfriede, bei Ezechiel an die Rückkehr aus dem Exil der neue Bund und der herrliche Tempel. Der Prophet sah nur das Richtige, aber in unrichtigen Formen; dennoch bilden göttlicher Rathschluss, Weissagung (in ihrem Wesen, nicht nach dem optischen Scheine gefasst), Erfüllung eine richtige Doppelgleichung. — Die Idee dieser Perspective erneuerte Bengel[35]) (nach älteren Vorgängen) u. in seiner

35) S. Gnomon zu Matth. 24, 29: Prophetia est ut pictura regionis cujuspiam, quae in proximo texta et colles et pontes notat distincte, procul valles et montes latissime patentes in angustum cogit. Sic enim debet etiam esse eorum, qui prophetiam legunt, prospectus in futurum, cui se prophetia accommodat ... In progressu autem et prophetia et prospectus magis magisque ulteriora explicant.

Schule war es richtige Consequenz, in dem chronologisch rechnenden Buche Daniel die höchste Stufe der Prophetie zu erblicken; denn er bringt ja eben das Moment hinzu, welches bisher zu einer völligen Congruenz von Weissagung u. Erfüllung fehlte. Was jedoch Bengel nur auf die Leser bezieht, dehnten die Rationalisten auf die Propheten selbst aus, im Anschluss an den poetischen Charakter der Weissagung u. als ein Nachklang des hohen Werthes, den man seit Albr. v. Haller auf die beschreibende Poesie legte. Nach Velthusen[36]) geben die Orakel nicht nur Poemata sondern auch Picturae, ohne chronologische Ordnung u. ohne selbst für die historische Identität des grossen „Heros“ verantwortlich zu sein, den sie für die Zukunft verheissen. — Die Unmöglichkeit, alle einzelnen Züge in der Geschichte nachzuweisen, führte dahin, jeden Bestandtheil entweder als freie dichterische Ausmalung zu fassen, oder aber (sammt den Theosophen) auf eine spätere, völlig wörtliche Erfüllung zu harren. Diese Schwierigkeiten waren es vornehmlich, welche die perspectivische Fassung in Misscredit brachten. Und so sehr man sich auch wieder (zumal in England) bemühte, die Erf. grade in den geschichtlichen Minutien aufzuweisen: jeder Kundige wusste doch, dass sich auf diesem buchstäbischen Standpuncte eine bedenklich lange Gegenrechnung des Nichterfüllten aufstellen lasse. Ueberall, wo man sich mit dieser Frage gründlich u. unbefangen beschäftigte, sah man ein, dass die wirkliche Erf. sich nur mit den allgemeinsten Umrissen der Weissagung deckte. Als bewusste dichterische Form liessen sich die speciellen Züge auch nicht fassen, wohl aber als die zeitgeschichtlich nothwendige (in ihrer relativen Bedingtheit unbewusste) Gestalt der Idee[37]). Ja, diese ganze Tendenz auf genaueste Congruenz von Weiss. u. Erf. musste schon durch die einfache Wahrnehmung schwer erschüttert werden, dass die Propheten selbst die Erf. ihrer Drohungen und Weissagungen ganz durch die religiöse Haltung des Volkes bedingt sein lassen! Dadurch war aber, selbst für den strengsten Supranaturalismus, eine Aenderung der „göttlichen Rathschlüsse“ als möglich und wirklich geboten (cf. Jonas), ohne dass sich durchweg constatiren liess, wo und wie eine derartige Aenderung eingetreten sei.

6. Die Messiasidee. Der Rückschlag gegen die ältere Ansicht, welche das enge Band zwischen dem A. u. N. T. wesentlich in die Christologie legte, war langsam, drang aber tief. Ernesti[38]) fragte, warum überhaupt nach messianischer Weiss. gesucht werde, u. antwortet: dass der Messias nach den historisch bekannten Merkzeichen Anerkennung finde.

---

36) De optica rerum futurarum descriptione ad illustrandum locum Jes. 63, 1—6. Kilon. 1776, abgedr. in deu Commentationes theologicae von Velthusen, Kuinöl, Ruperti. Lipsiae 1799. VI, 75—116.

37) J. J. Stähelin, Die messian. Weissagungen des A. T. Berlin 1847. Ed. Riehm, Zur Characteristik der messian. Weissagung in Theol. Stud. und Krit. 1865 S. 3—71. 425—489.

38) Narratio critica de interpretatione prophetiarum messianarum in ecclesia christiana. Opuscula. Lips. 1791. p. 445—478.

Aber weder seien viele solcher notae hiezu nothwendig, noch auch seien sie heute von solchem Werthe wie zu Christi Zeit, und die nur mystischen Weiss. hätten noch geringeres Gewicht. Bezeichnete er auch den Grotius als dulcedine historicae interpretationis deceptum, so griff man doch immer häufiger nach dieser „süssen Täuschung". Der grosse Fehler, dass man bei der messian. Deutung nicht den Geist des N. T. sondern die zufälligen Citationen in demselben als Führer genommen, rächte sich schwer. Die ganze Existenz der mess. Weiss. im A. T. schien von der Richtigkeit dieser Citate abzuhängen. Was F. Socin u. A. Turretin begonnen, ward nun vollendet. Eckermann wies die Unmöglichkeit nach, dass jene Anlehnungen die Exegese beherrschen könnten. Und daraus zog man den Schluss: Weiss. auf den wirklich erschienenen Jesus Christus giebt es im A. T. nicht, Alles ist Illusion und reine Accommodation. Aber während man früher nur auf den histor. Christus gedeutet hatte, fand man jetzt bei objectiverer Betrachtung in der Messiasidee einen Begriff, welcher die Beziehung zwischen dem relig. Hoffnungsbilde und der Erfüllungsgeschichte vermittelte — ein unverkennbarer Fortschritt! Gleichwohl war der Frage nicht auszuweichen, ob diese Messiashoffnung, wenn auch nur in den Hauptzügen wirklich erfüllt sei. Ihre Bejahung musste einer Zeit schwer fallen, in der man in Jesu fast nur den Lehrer sittlicher Wahrheiten erblickte, und einer Exegese, welche fast nur für das theokratisch-politische Element jener Weiss. ein Auge hatte. — Mit diesem Prozesse ging eine Einschränkung der Weissagungen Hand in Hand. J. D. Michaelis begann die mess. Psalmen in drei bis vier Klassen zu theilen [39]; als die wichtigsten und klarsten erscheinen ihm Pss. 16. 40. 110. Dathe wollte die wichtigsten (nämlich 22. 40. 69. 72) von David und vom Messias zugleich erklären. J. H. Schultz [40]) glaubte nur 9 Pss. wesentlich in Betracht ziehen zu müssen und zeigt sich schon skeptischer. Eichhorn [41]) meint, in Ps. 72 u. 110 sei vielleicht von einem messian. Könige die Rede, sicherlich nicht in andern Liedern. Hezel [42]) läugnet bereits, dass es überhaupt messian. Psalmen gebe: denn nur das sei messianisch, worin sich der Messias und das Christenthum leicht und natürlich wiederfinden lasse. Anders die Propheten, die indess freilich „den grossen Weltbeglücker" nur in den Farben des Mosaismus zeichnen. — Aber gerade diese mosaischen Farben waren es, welche die Unähnlichkeit zwischen dem Messiasbilde und Christo immer mehr aufdeckten. Konynenburg [43]) verneinte, dass es messian. Weiss. im eigentlichen Sinne gebe: sie bezögen sich nur auf die Blüthe des Staates; die Propheten

39) Critisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo. Fkf. und Gött. 1759. Vorrede.

40) Kritik aller messian. Psalmen. Stendal 1802.

41) Die messianischen Zeiten — in d. Allg. Bibl. VI, 597—700.

42) Ueber messian. Pss. im Schriftforscher I, 772 ff.

43) Ueber die Natur der alttestam. Weissagungen auf den Messias. Aus dem Holländ. Lingen 1795.

gingen vom Nationalelend aus und hofften auf einen zweiten David, einen idealischen König, der ein neues irdisches Reich aufrichte. Wegen der Unsittlichkeit des Volkes sind diese Weiss. nicht erfüllt. — Fehlt denn aber die Erwartung eines geistigen Reiches? Seiler[44]), Smyth, Dresde, Stäudlin u. A. leugnen diesen Mangel. Ammon[45]) sucht zu vermitteln: im Exile geschah der Umschwung (Jes. 60. 61. Jerem. 31), bis man später auf die rein weltlichen Hoffnungen zurückkam; doch eine Weiss. auf Jesus als den Stifter einer moral. Relig. gebe es nicht. Und diese Dissonanz zwischen Messiasbild und Jesus bleibt bestehen: für Lor. Bauer ist sie ein Beweis, dass die Propheten nicht von Gott inspirirt seien, und selbst de Wette folgerte aus ihr auf Nichtexistenz messian. Psalmen. — Als aber die hohen Wasser der Reaction gegen die überspannte Christification des A. T. sich verlaufen hatten, erhob sich eine neue geschichtlichere Anschauung, welche vom Messianismus der gesammten Prophetie, ja des ganzen A. T., ihren Ausgangspunct nahm. Der Begriff erwies sich als ein reich gestalteter; denn jeder wahrhafte Fortschritt der Erkenntniss und der Hoffnung in Israel fiel in den Bereich der messian. Strömung. Maass und Umfang dessen, was bestimmtere, was allgemeinere Weiss. sei, bleibt freilich noch Controverse zwischen den versch. Richtungen und Forschern. Die sich an die ältere Theol. anlehnen, sehen schon in Gen. 3, 15 den Messias, wenigstens in 49, 10. Die mehr rationale Richtung erkennt den Fortschritt in der sich reinigenden Idee vom Heile[46]), weniger in der reicheren Ausmalung des Messiasbildes, unterscheidet schärfer zwischen den Zeitfarben einer Weiss. u. ihrer Idee und lässt sich überhaupt von dem Ertrage der strengen Exegese leiten. In den Psalmen findet sie nicht mehr den Messias selbst, wohl aber (wie schon Herder) das Bild des idealen Königs, das der Prophetie zu Grunde liegt[47]), die Idee eines persönl. Messias erscheine erst im 8. Jahrh. und trete später zurück hinter die höhere eines neuen Bundes (Jerem. Ezech.); für den tiefen Gedanken eines stellvertretenden Leidens findet sie zahlreiche Anfänge und Anklänge, ohne dass er in das Messiasbild selbst aufgenommen wäre. Bezeichnend ist die mittlere Stellung von Kurtz[48]) u. Delitzsch[49]). Nur Ein Psalm (110) ist streng messianisch d. h. mit prophetischem Ausblicke in die Zukunft; andre (72. 45) typisch und prophetisch, oder nur das erstere. David sei anfangs sich selbst Gegenstand messian. Hoffnung (Del. S. 47); in Folge seines tiefen Falles hat er sie in die

---

44) Opuscc. theoll. Erlang. 1793. I, 2. Desselben: Die Weissagung und ihre Erf. Erl. 1794.

45) Christologie des A. T. 1794 in 8.

46) Vgl. Herm. Schultz in Hävernick's Vorlesungen über die Theol. d. A. T. 1863. S. 132—146.

47) S. Hupfeld zu Ps. 2 und Comment. IV, 433 ff.; und meinen Aufsatz: Die Idee des theokrat. Königs in d. Jahrbb. f. d. Theol. 1863, 3.

48) Zur Theologie der Psalmen. Dorpat 1865.

49) Der Psalter 1867. S. 45 ff.

Zukunft gerückt. Erst nach und nach löse sich das Hoffnungsbild von den regierenden Davididen ab, an welche es sich anzuheften pflegte. Die Heilsverkündigung selbst verlaufe in zwei parallelen Reihen: die eine habe zum Zielpunct den Messias, die andre Jahve'n, dem der ganze Erdkreis huldigt. „Diese beiden Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, dass die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's eine und dieselbe ist" (Delitzsch).

§ 74.

Das A. T. in Cultus, Kunst und Recht.

Nur die von der neuen Strömung des Zeitgeistes und der Theologie unberührten Kreise, vor allem die reformirten Kirchen, räumen noch dem A. T. im Gottesdienste eine bemerkbare oder hervorragende Stelle ein. In der Malerei, welche anfangs, und theilweise auch später, das A. T. nur unter dem historischen Gesichtspuncte betrachtete, erzeugte die romantische Schule eine neue Anschauung, die indess rein religiös blieb; die monumentale Malerei kehrte wohl zur kirchlichen Tradition zurück, doch ohne das Natürliche und Lebensvolle zu vergessen. Moderne Illustrationen der Bibel betonen ungleich stärker den orientalischen Typus, entsprechend dem Hervortreten der archäologischen Seite in der theol. Auffassung des A. T. Deutlicher spiegeln sich die theol. Strömungen in der Dichtung wieder. Klopstock zeichnete im Rahmen der bibl. Urgeschichte (der Tod Adams) einen idyllischen Naturzustand, jedoch mit tieftragischem Grundton, das supranaturale Element mehr nur als poetische Zugabe verwerthend. Doch auch in den rein historischen Stücken (David und Salomo) wird er der Grösse der Aufgabe nicht gerecht und die blosse Empfindung überwuchert die Handlung. Seine mannigfachen, epischen und dramatischen, Nachahmer waren bald vergessen. In der Neuzeit tauchten bibl. Dichtungen wohl auf, seltner episch-idyllisch, mehr noch lyrisch und dramatisch. In der Bearbeitung der Geschichte von Saul und David spiegeln sich die verschiedenen Anschauungen der Zeit wieder — die streng geschichtliche und die deistisch naturalistische. — Obgleich die theokratischen Staatsformen unter dem Ansturm mächtiger Revolutionen zusammenbrachen, schwanden doch erst nach und nach aus den Gesetzen die alttestam. Nachklänge. An andern

Orten musste das A. T. sogar Sklaverei und Polygamie vertheidigen helfen. —

Erläuterungen[1]).

1. Die reformirten Kirchen waren vielfach vom Geiste der neuen Zeit, zumal von der theologischen Umwälzung in den deutschen Landen, unberührt geblieben. Die Auffassung der Bibel als eines Gesetzbuches für Glauben und Sitte blieb herrschend. In den schottischen Kirchen werden bei den Gottesdiensten fast ausschliesslich die Psalmen gesungen, mit wenigen Hymnen rein biblischen Inhalts. Die Ansicht, das A. T. besitze nicht die völlig gleiche Auctorität wie das Neue, ward auch noch kürzlich seitens der Synoden als Häresie gebrandmarkt und streng verworfen. Auf deutschem Boden leistete die Tradition in den reformirten Gemeinden dem Eindringen neuerer Theologie (in jeder Form) erfolgreichen Widerstand. Als Ersatz dafür verlangte man eine piquante Combinationsgabe, die sich vorzüglich in Allegorisirung des A. T. darlegte. Der reform. Pietismus, ohnehin phantasievoller als sein lutherischer Bruder, sättigte sich an der Bildersprache des A. T.; das Hohelied blieb Lieblingsbuch[2]); in ihm u. in den Psalmen fand man den natürlichen Ausdruck für die Seelenzustände. Daniel Krummacher (in Elberfeld) erwarb den reichsten Beifall, als er die Lagerstätten des Volkes Israel (Num. 33) in Predigten geistlich ausdeutete. Sein Neffe, Friedrich Wilhelm Krummacher, hat ähnliche Erfolge gehabt, als er die höheren Gestalten Elias, Elisa, David homiletisch verarbeitete, — eine Form, die man auch in lutherischen Kreisen gern nachahmte (Appuhn, Mose der Knecht Gottes). Und wo die eigene Phantasie erlahmte, blieb doch als unerschöpfliche Fundgrube des alten Pietisten Joachim Lange „Licht und Recht“ offen. Ungleich besonnener und tiefer hatte Gottfried Menken (1825) das A. T. homiletisch verwerthet. — Auf den ursprünglich lutherischen Gebieten trat es in Cultus und in Predigt noch stärker zurück als früher, vollends da, wo Schleiermacher's Einflüsse wirksam gewesen waren. Jedoch fand man hier an der Hand der theologischen Erkenntniss bald den richtigen Mittelweg, das A. T. in seiner Eigenthümlichkeit belassend aber seinen relativen Heilswerth auf's Neue in's Licht rückend[3]). Die Geschichte em-

---

1) Wir können hier nur kurze Andeutungen geben.

2) Sehr bezeichnend für die Kluft zwischen der luther. Richtung (sammt der Wissenschaft) und dieser Tradition ist es, dass neulich O. Zöckler in s. Bearbeitung des Hohenliedes (in Lange's theol.-homilet. Bibelwerke) die homilet. Andeutungen ganz weggelassen hat; das Buch biete gar zu wenig Anknüpfungspuncte hiefür dar.

3) S. de Wette, Ueber die erbauliche Erkl. der Psalmen (Beilage zu s. Commentar). Umbreit, Christliche Erbauung aus dem Psalter. 1835. Sonst vgl. Gaupp, Homiletik I, 419—536, und die sehr besonnenen Bemerkungen in Palmer's Ev. Homiletik (1857) S. 189—209.

pfängt als solche ihr Recht und der Unterschied der Testamente findet Berücksichtigung. —

2. Die Malerei folgte dem Zuge der Zeit und fasste die alttestl. Motive rein historisch auf, bisweilen sogar genrehaft. Das menschliche Erhabene, Rührende, Liebliche bildete meist die geistige Hauptfarbe der Gemälde. So wenn man Hiob im Kreise der Freunde darstellte (Eberh. v. Wächter), oder den opfernden Noah (G. Schick), die Findung Mosis (Köhler), Daniel in der Löwengrube (A. Rethel), oder wo man den tief tragischen Schmerz ergreifend vergegenwärtigte, wie in den trauernden Juden in der Verbannung (Bendemann), in Jeremias auf den Trümmern Jerusalems. Andere Stoffe, wie Judith und Holofernes, Elieser und Rebecca (Horace Vernet) lagen dem religiösen Mittelpunkte des A. T. schon ferne. — Als aber die Romantik auf das Mittelalter hinwies als die Quelle aller ächten Dichtung und Kunst, entstand eine Art von religiös-kirchlicher Richtung, die in der Künstlercolonie in Rom, theilweise auch in Düsseldorf, Pflege fand: als höchste Aufgabe der Kunst erschien, der Religion und Kirche zu dienen. So schmückten (im Hause des Consuls Bartholdy zu Rom auf dem Monte Pincio) Cornelius, Fr. Overbeck, Schadow, Veit die Wände mit Fresken, die Geschichte Joseph's darstellend. Overbeck versuchte sich in fast allen Motiven des A. und N. T. Gleichwohl ward der typische Character der heil. Personen nicht wieder aufgefrischt; man strebte nur, in den Gestalten Anmuth und Seelenwärme, Andacht und Frömmigkeit auszuprägen d. h. das Kirchliche fand seinen Maasstab allein im rein Religiösen, nicht wie ehemals umgekehrt. Und dies geschah auch da, wo Rückkehr zu den alten Typen des Mittelalters ausdrücklich in der Intention lag (z. B. bei den Bildern Degen's in der Appollinariskirche bei Remagen). — Häufig ward die ganze Bibel illustrirt, bisw. in vorzüglicher Mischung des Religiösen und des rein Menschlichen (Schnorr v. Carolsfeld), oder mit kräftiger Hinfügung der orientalischen Localfarbe (Gustave Doré); vielfach lehnte man sich auch an Rafael und ähnl. Grössen an. Die Hauptfiguren erschienen wohl als Fromme, nicht als Heilige. —

3. Der Pietismus hatte die Bibel der Laienwelt als solcher in die Hände gegeben und das religiöse Interesse weit und breit angeregt[4]). Auf diese weit verbreitete Stimmung ist die religiöse Richtung in Klopstock's Poesie wesentlich zurückzuführen. Indess verrathen seine bibl. Dramen schon vielfach die Abhängigkeit von den Gährungen seiner Zeit. Der „Tod Adams“ (1757) ist durchaus eine scenirte Idylle, durch welche ein tiefer Wehelaut hindurchklingt; aber die Eigenthümlichkeit im Tode des ersten aller Sünder ist mehr in's Pathos als in's Ethos gelegt. Sein Trauerspiel „David“ (1772) ist nur ein psychologisches Situationsgemälde, welches 2 Sam. 24 ausführt, ohne der Grösse des Königs im Entferntesten gerecht zu werden; sein Ernst ist schwächlich, seine Reue sentimentale Stimmung ohne Tiefe, das Verhältniss von Schuld und Sühne bleibt fast ebenso unklar wie in der bibl. Quelle. Das Trauerspiel „Salomo“ (1764) soll nach Klopstock eine Materie behandeln, „die an Tragischem

---

4) S. bes. Tholuck, Gesch. des Rationalismus. S. 83 ff.

alle, die bisher berühmt geworden sind, übertreffe;" doch erklärt er es selbst „für eine zufällige Folge von Betrachtungen", welche auch die Form der Abhandlung hätten annehmen können. Den Inhalt bildet der „Abfall" Salomo's zu den fremden Göttern, ohne dass derselbe in seiner allmähligen Entwickelung dargestellt und in seiner vollen Eigenthümlichkeit gewürdigt wäre. — Zwar fand Klopstock anfangs viele Nachahmer. Bodmer dichtete s. Epos „Noah" (1752), Naumann den „Nimrod", ein Heldengedicht in 24 Gesängen, Gessner's „Tod Abel's" ist nur ein Pendant zum „T. Adam's," Wieland folgte Bodmer'n in s. „geprüften Abraham[5])". Auch Göthe ward in seiner Jugend von dem Zauber der bibl. Geschichte ergriffen und verfasste ein grosses Epos über Joseph. Seine geschmackvolle Darstellung der Urgeschichte der Genesis, in welcher er bes. das Culturelement hervorhebt (s. das vierte Buch in „Dichtung und Wahrheit"), erinnert stark an Jerusalem. Schiller schrieb ein Epos „Moses" und ein Trauerspiel „Absalon", unreife Jugendversuche, die frühe untergegangen sind. — Doch bald war der Geist der Zeit solchen Dichtungen abhold, in dem Maasse, als die Laienwelt den Einwirkungen des engl. und französ. Deismus erlag. Dagegen versuchten sich die Theologen selbst in Umdichtungen und ächt poetischen Nachbildungen des Originals mit steigendem Glücke. — Unter den bedeutenderen Dichtern der neueren Zeit ist fast nur Friedrich Rückert zu nennen[6]), der sich ganz treu an die Urkunden hält, aber sowohl das Welthistorische in dem Kampfe Saul's mit Samuel und David stark anklingen, als auch das Tragische in dem Leben des ersten Königs Israel zu voller Geltung gelangen lässt. Auf der Grenze des Biblischen stehen seine beiden Dramen „Herodes, der Grosse" (1844). Ueberhaupt hat die Makkabäerzeit die dramatischen Dichter mehrfach angezogen[7]). — Andre Dichter[8]) stellten dagegen Samnel als hochmüthigen Tyrannen, Saul als verkannte Grösse, David als brutalen Wüstling dar, im Einklange mit den Deisten, Naturalisten und zurückgebliebenen Historikern, Dramen, deren tendenziöse Haltung wenig Beifall fand. Denn wo sich überhaupt noch religiöses Interesse zeigte, da neigte es sich entweder der Forschung zu oder lehnte sich gläubig an die Urkunden an. Deshalb stimmten hiermit mehr die epischen Bearbeitungen einiger Theile des A. T. überein (Katharina Diez u. A.). Oder man erbaute sich an solchen erklärenden lyrischen Dichtungen, wie sie Gustav Jahn versuchte, in welchen eine innige und zarte Religiosität ihre Gedanken an Themata des Hohenliedes anlehnt und mit poetischem Sinne allegorisirt, während Julius Sturm das Erotische und das christlich Lyrische auch äusserlich schied.

---

5) Näheres in Gervinus, Gesch. d. Nationalliteratur. IV, 156 ff. (1. Aufl.)

6) Saul und David. Ein Drama der heil. Geschichte. Erlangen 1843. Hierüber vgl. die tiefeingehende Kritik von C. Fortlage in d. Jahrbb. f. wissenschaftl. Kritik. 1844. April.

7) Man denke an Zacharias Werner's Die Mutter der Maccabäer, u. an mehrere neuere Dramatiker.

8) A. Meissner, Das Weib des Urias. J. G. Fischer, König Saul 1862.

4. Als in den Revolutionen seit 1789 alle Staatsformen mannigfache Aenderungen erfuhren, suchte man vielfach das theokratisirende Element auszuscheiden, sofern in den meisten Staaten eine unbeschränkte Gewissens- und Cultusfreiheit als festes Axiom des Zeitgeistes sich mehr oder minder Geltung zu verschaffen suchte. Wo diese Vermischung noch sich erhielt, erschien sie entweder als Forderung einheitlicher Verwaltung oder als Eigenschaft des protestantischen Staates, der eine selbständige evangelische Kirchengemeinde neben sich fast für störend, mindestens für unnöthig hielt, oder als Moment der katholischen Hierarchie. Aber es verrieth den veränderten Zeitgeist, wenn man bei etwaiger Vertheidigung solcher Theokratismen sich niemals mehr auf die Schrift oder auf das A. T. berief, einfach weil die unbedingte Auctorität desselben aus dem Gemeinbewusstsein geschwunden war und demnach eine argumentatio e concessis hier nicht stattfinden konnte. Auch wo Alttestamentliches als Rechtsnorm Eingang gefunden hatte, nach der abstract-supernaturalen Auffassung der Schrift als lex Dei, ward es jetzt als Moment einer fremdartigen, antinationalen Anschauung ausgemerzt. So wurden die schwedischen Richter bis zu der am Ende des vorigen Jahrhunderts erfolgten Promulgation des neuen Gesetzbuches verpflichtet, secundum Dei Sueciaeque leges statutaque Recht zu sprechen. Denn nach einem Edicte von Karl IX. d. d. 29. Decbr. 1608 sollten alle schwereren Verbrechen nach der heil. Schrift gestraft werden, so dass in der That das mosaische Strafrecht in den schwedischen Gerichtshöfen Eingang fand. — Wo dagegen das unbedingte Ansehen des A. T. als göttliche Norm in Kraft stand, entnahm man ihm auch Beweise, nicht selten in einer Weise, welche jenes Ansehen selbst stark in Frage zu stellen geeignet war. So musste es in dem Nordamerikanischen Kriege (1861 — 65) das Institut der Sklaverei als gottgewollte heilige Ordnung, vor Allem den Gen. 9, 25 verfluchten Negern gegenüber, beweisen, im Bunde mit dem stark antibiblischen Polygenesismus. Und wie die Idee der Theokratie im Mormonenstaate ihr widrigstes Zerrbild entstehen sah, so musste hier von neuem das A. T. für die Rechtmässigkeit der Polygamie Zeugniss ablegen.

§ 75.

Die theologische Lösung.

In den verschiedenen Richtungen gewahren wir mannigfache Principien als ebensoviele richtige Hauptgesichtspunkte, von denen jeder nur Einer Seite der wissenschaftlichen Aufgabe (nämlich den religiösen Gehalt des A. T. richtig zu erkennen) gerecht zu werden vermag. Doch vertritt keine Richtung nur Ein Princip mit ausschliessender Einseitigkeit, sondern neigt sich den andern Gesichtspunkten in grösserem oder geringerem Grade zu. Erst in

der vollen Vereinigung derselben betritt die theologische Forschung den Weg zur wahrhaften und glücklichen Lösung jener Aufgabe. —

Erläuterungen.

1. Keine der vorhandenen Richtungen und Methoden ist das reine Product eines bestimmten Principes oder Hauptgesichtspunktes. Je mehr dies aber der Fall ist, um so einseitiger wird die Richtung; je weniger, um so mehr nähert sie sich der allseitigen Beleuchtung, die dem Gegenstand allein gerecht werden kann. Alle diese Gesichtspunkte müssen aber vorab berechtigt sein, d. h. sie müssen solche Seiten mit Schärfe in's Auge fassen, welche dem Objecte wirklich eigenthümlich sind. Ausgeschlossen sind also der dogmatische Gesichtspunct, weil derselbe das irgendwie fertige Resultat schon mitbringt, mithin nur eine Scheinforschung vollziehen kann, ebenso der traditionalistische, der überhaupt nicht zu einer Untersuchung schreitet, während der theosophische eine schiefe Combination des philosophisch-historisirenden und des religiösen Princips darstellt.

2. Als relativ berechtigte Principien treten uns entgegen:

a) Das nationale. Hier wird Israel nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit in voller Objectivität zu ergründen gesucht, als ein Volk des Alterthums, als ein Glied der westasiatischen Völkergruppe. Da das Ziel durchaus formal gehalten ist, so waltet bei der Erforschung der Urkunden sowie bei allen exegetischen, kritischen, historischen Vorarbeiten die vollste Unbefangenheit. Allein diese Betrachtungsweise führt über sich selbst hinaus. Denn das Ergebniss jener Forschung verlangt, dass Israel die rechte Stellung unter den Culturvölkern der alten Welt erhalte, dass seine Religion verglichen werde mit den verwandten und angrenzenden religiösen Erscheinungen, dass vor Allem seine Verwandtschaft mit der absoluten Religion, deren geschichtliche Wiege Israel mit dieser seiner Glaubensweise geworden, aufgezeigt werde. Und erst von dieser Höhe aus lässt sich der weltgeschichtliche Werth dieser Volkseigenthümlichkeit und die ewige Wahrheit in seiner Religion sammt ihren Entwickelungsstufen klar überschauen. — Demnach muss diese Betrachtungsweise selbst in sich verkümmern, will sie auf halbem Wege stehen bleiben und Israel nur auf dem gleichen Niveau mit den übrigen Völkern des Alterthums schauen. Und dasselbe erfolgt, wenn sie bei der Vergleichung mit andern Religionen nur die zusammenstimmenden Anklänge heraushört und die Differenzen entweder übersieht und verschweigt, oder dieselben zur Werthbestimmung dieser Religion zu benutzen unterlässt, wenn sie endlich umgekehrt bei der Vergleichung mit dem Christenthume die Unterschiede übertreibt und die verbindenden Lebensadern, die auf tiefe organische Zusammenhänge deuten, bei Seite lässt. Solche Einseitigkeit bezeichnen wir als Ethnicismus.

b) Das philosopisch-historisirende Princip. Wie jedes Volk nur ein Glied der gesammten Menschheit ist, so zeigen sich auch in jeder eigenthümlichen Volkskultur die allgemeinen Grundformen des

menschlichen Geisteslebens. Soviel sie auch in ihrer individuellen Besonderheit variiren mögen: die grossen Grundlinien des menschlichen Wesens bleiben dieselben. Und nicht nur in dem, was Ausdruck des Geistes ist, in Sprache, Cultur, Religion, treten diese gleichen Züge hervor, sondern auch die geschichtliche Entwickelung im Einzelnen wie im Ganzen wird von diesen ächt menschlichen Triebkräften geleitet. So wichtig diese Gesichtspunkte für die Lösung unsrer Aufgabe sind, so drohen doch auch hier Gefahren. Es ist einseitig, nur das psychologische und anthropologische Moment in Rechnung zu bringen, dagegen die Ergebnisse der höheren religionsphilosophischen Betrachtung zu ignoriren. Nur zu leicht lässt man hier vor dem Allgemeinen das Individuelle zurücktreten; nur zu leicht bestimmt man a priori den Rahmen und die Phasen der geschichtlichen Entwickelung, ohne sich an den Ertrag der Quellenforschung gewissenhaft zu binden, ohne zu erwägen, dass keine menschliche und volkliche Erscheinung nur in gerader Linie verläuft, sondern dass Missbildungen aller Art den Gang hemmen können. Vollends wird die Betrachtung irre gehen, wenn sie sich nicht mit Entschiedenheit auf den Boden des Christenthums als der absoluten Religion stellt, d. h. wenn sie von vorchristlichen ethnischen Gesichtspunkten aus (Dualismus, Deismus, Pantheismus) den Werth der religiösen Geistesarbeit Israels beurtheilen will. Auf allen Punkten droht hier der Abweg des mehr oder minder humanistisch gestalteten Naturalismus.

c) Das rein religiöse Princip. Diese Betrachtungsweise betont in der Religion Israels hauptsächlich den Gehalt an ewiger Wahrheit oder die Verwandtschaft mit dem Christenthum sowie die historischen Momente, in welchen die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Religion am deutlichsten zu Tage tritt. Auf die Voraussetzung gestützt, dass der Gang der Weltgeschichte, vollends nach der religiösen Seite hin, weder ein Werk des Zufalls noch ein blosses Product des Menschengeistes sei (da beide Ursachen theils die Erscheinungen selbst nicht erklären, theils denselben nicht völlig gerecht werden): sieht sie in jenen Factoren ein Werk der inspirirenden oder der handelnden Gottheit, mithin lediglich Producte der göttlichen Offenbarung. Allein das überwiegende religiöse Interesse, mit Ausschliesslichkeit auf das Offenbarwerden des göttlichen Willens gerichtet, kann gleichfalls einseitig auftreten, indem es den Zweck klarer Erkenntniss mit dem der Erbauung vertauscht. Es versäumt die Voraussetzungen, auf denen es selbst beruht, sich selber zur wissenschaftlichen Klarheit zu erheben und gelangt dadurch, beherrscht von einem aprioristischen Idealismus, zu einer krankhaften theologischen Darstellung. Man erblickt in den Urkunden nur Offenbarungen Gottes und übersieht, wenn auch unbewusst, Alles, was dem rein religiösen Triebe nicht sympathisch ist; man versäumt die Distanz dieser Religion vom Christenthume auf den einzelnen Punkten genau zu messen oder sich zum Bewusstsein zu bringen, und übersieht (bis zur Ableugnung) die rein menschlichen und national-individuellen Factoren, welche in der Gesammterscheinung Israels thätig gewesen sind. Und selbst rein religiös betrachtet ist diese Richtung einseitig. Denn

die wahre Offenbarung in schriftlicher Rede begnügt sich nicht, nur Gottes Wort zu geben, sondern bezeugt auch, wie dasselbe wirkliches Eigenthum der Menschen geworden, giebt also auch Urkunden der Frömmigkeit. Und die göttliche Providenz bethätigt sich dann am herrlichsten, wenn sie alle natürlichen Bedingungen, unter denen schriftliche Zeugnisse zu entstehen pflegen, nicht ausser Kraft setzt, sondern sich ungestört auswirken lässt. Geht es dabei ohne Unvollkommenheiten und Irrthümer nicht ab, so erleuchtet doch der Geist Christi, der keinem redlichen suchenden Schriftforscher fehlen darf und wird, den Leser so, dass sein Auge durch dieselben nicht geblendet, sondern an richtige Unterscheidungen gewöhnt und geschärft wird. Dagegen führt die einseitige Verfolgung dieses Princips znm Gegenpol des Naturalismus — entweder zum Judaismus (durch Unterlassung der Kritik vom ächt christlichen Standpunkte aus) oder zum Doketismus (durch Leugnung aller menschlichen Mitwirkung).

3. Die wahrhaft theologische Betrachtungsweise stellt sich dar theils als eine Zusammenfassung und Verschmelzung der genannten drei Principien theils als eine consequente Durchführung jedes einzelnen nach seinem berechtigten Wahrheitsgehalt, vornehmlich als die wissenschaftliche Selbstbesinnung des religiösen Princips auf seine eigenen Voraussetzungen. Denn dem religiösen Interesse muss es daran liegen, die Selbstoffenbarung des göttlichen Willens in seiner concreten Wirklichkeit wahrzunehmen, nicht in einem irgendwie getrübten Reflexe. Die wahrhaft religiöse Betrachtungsweise wurzelt mithin im Christenthume und übt so eine formale Kritik aus über Alles, was nicht absolute Religion ist, eine Kritik auch über die Selbstdarstellung der israelitischen Religion (als der noch nicht absoluten) in den überlieferten Urkunden. Sie übt diese Scheidung und Unterscheidung von der festen Basis des christlichen Gottesbegriffes aus, der, von allen judaistischen und ethnischen Irrthümern gereinigt, allein die richtige Idee von Offenbrg (als der schlechthin geistigen Einheit der Transcendenz und Immanenz Gottes in seiner Beziehung auf das religiöse Leben der Welt) bestimmt. Denn ehe die höchste Selbstdarstellung des göttlichen Heilswillens in der Person Jesu Christi als volle Wirklichkeit geschaut war, konnte es eine schlechthin richtige Offenbarungsidee nicht geben, und Alles, was für Offbrg galt, konnte nur eine auf mehrfachen Stufen sich steigernde, stets sich neu berichtigende Annäherung an die absolute Idee darbieten. Und auch nach der Seite des Menschlichen übt das christliche Princip, in die vorchristliche Zeit zurückblickend, eine Kritik aus. Denn es ermöglicht erst die Erkenntniss, dass das Menschliche weder in seinen allgemeinen Zügen noch nach seiner individuellen Besonderheit, schon an sich Ausdruck der ewigen Wahrheit sei, aber auch dass es an und für sich keineswegs das Ungöttliche selbst sei, auch nicht unnütze Schlacke, sondern eine mögliche Darstellungsform des Göttlichen. Dadurch gewinnt diese Seite hohe Wichtigkeit: die höhere Wahrheit kann sich volksmässig heranbilden; die Pflicht, die natürliche wie die nationale Seite der israelit. Religion klar zu erkennen, wird zur religiösen Forderung. Die Selbst-

darstellung Israels in seinen religiösen Urkunden darf mithin weder als eine sehlechthin vollkommene aufgefasst, noch auch von den Culturbedingungen des Alterthums (als der vorchristlichen Zeit) abgelöst werden, erheischt vielmehr (für unseren Zweck freilich als Vorarbeit) die angestrengteste Anwendung aller technischen Mittel, um den ächten Sinn und Gehalt dieser Urkunden immer klarer ans Licht zu stellen. Der Glaube aber an Gott, der die Welt regiert und durch seine Erleuchtung jede Arbeit fördert, die zum Segen der Kirche Christi bestimmt ist, würde durch den Zweifel verleugnet werden, dass diese Arbeit in ihrem steten Processe ein im Wesentlichen immer treueres Bild der Religion Israels nach ihrer objectiven Seite hin (als Offenbarung oder als Kundwerden des göttlichen Willens), wie nach der subjectiven Seite hin (als Frömmigkeit) an den Tag zu fördern im Stande sei. Und wie eben der universale Zweck des Christenthums es beweist, dass bei seinem Erscheinen die Zeit wirklich erfüllet war, und dass also in der gesammten relig. Cultur des vorchristlichen Alterthums ein Hinströmen nach der ewigen Vollendung des Heiles, ein stetes Werden der Fähigkeit wie Bedürftigkeit nach Erlösung wahrgenommen werden müsse: so ist damit von rein christlichem Standpuncte aus das Recht gegeben und anerkannt, die comparative Religionsgeschichte auch auf Israel anzuwenden, sowie die Pflicht, dieser Religion unter den übrigen ihren eigenthümlichen Ort anzuweisen, unter strenger Abwägung sowohl der Abweichungen als auch des gemeinschaftlichen Wahrheitsgutes. —

Indem so alle jene Factoren zu ihrem besonderen Rechte gelangen, verschwinden die einseitigen Gegensätze, — Irrthümer, deren blendende Kraft eben nur in dem Maasse ihres Wahrheitsgehaltes liegt —, verschwindet vor Allem der Gegensatz der wissenschaftlichen und religiösen Fassung in der christlich-theologischen Darstellung, sofern jede bei besonnener Selbstvertiefung die andre fordert und erzeugt. Nur dass man stets eingedenk bleibe, dass die absolute Erkenntniss der Religion des Gottesvolkes ein fernwinkendes Ziel bleiben wird, so lange es menschheitliche Entwickelung giebt, und zwar in dem Maasse, als auch das Christenthum nie ausgeschöpft werden kann und die Erkenntniss desselben in seiner ganzen Tiefe und Fülle nur eine stetige Annäherung an das höchste Ideal darstellen kann.

Ergänzungen und Berichtigungen[1]).

Seite 8 zu Note 3) hinzuzufügen: Vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg 1868. I, 71 ff. Eine concise Uebersicht über den Gebrauch des A. T. im N. giebt B. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theologie des Neuen Testamentes. Berlin 1868. S. 292 — 300.

S. 30 Zeile 19 von oben lies Fülle statt Hülle.

S. 32 Z. 22 v. o. lies Demnach st. dennoch.

S. 48 Z. 11 v. unten l. Hebr. 3, 5 st. Röm. 4, 21.

S. 77 Z. 7 v. u. add.: Näheres in Paul de Lagarde, Materialien zur Pentateuchkritik, sowie Ludolf Krehl, Ueber die semit. Bevölkerung Abessyniens und deren Cultur (Darmst. Allg. KZtg. 1868 Nr. 45. 46 S. 362): „Ausser den Schriften A. und N. T. haben kanonisches Ansehen: ein Buch Sênôdâs (*συνοδος*), welches die apostol. Constitutionen und die dem Clemens zugeschriebenen Canones enthielt, — ferner eine Liturgie und ein symbolisch-dogmatisches Werk, haimanôta aban betitelt, Stellen aus den Homilieen der griech. KVV. und ein grosses Buch Senksâr (*συναξάριον*), Biographieen der Heiligen enthaltend". — Das Buch Baruch findet sich in Dillmann's äthiop. Chrestomathie.

S. 87 Z. 17 v. oben lies sunt st. suat.

„ „ Z. 18 v. o. l. mulieris — supercecidit.

S. 88 Z. 23 und 24 l. Ps. 104, 19 und Ps. 89, 38.

S. 102 zu Note 32) add.: Die Fortsetzung von Rahmer's Schrift ist erschienen in Frankel's Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums 1865 S. 216 — 224, 460 — 470 und 1866 S. 103 — 108.

S. 107 Z. 21 v. u. l. „waren die Zeiten des Gesetzes stets".

S. 110 Z. 10 v. o. add.: Aus den Commentaren des Hippolytus über das Hohelied, die Psalmen und Daniel hat P. de Lagarde in seinen Analecta syriaca p. 79 — 87 bedeutende Fragmente veröffentlicht.

S. 112 Z. 9 v. o. lies: Apelles, der nach Tertull. de praescript. haereticorum c. 51 (vgl. oben S. 67) bereits in's zweite Jahrhundert fällt, etc.

S. 113 Z. 13 v. o. lies: 2 Cor. 3, 6.

S. 115 Z. 8 v. o. l. Matth. 5, 17 und Z. 16 v. u. Enkel st. Engel.

S. 116 Z. 20 v. o. l. Gen. 2, 24 st. Gen. 2, 18.

S. 118 Z. 19 v. o. l. Pierius.

S. 145 Z. 5 v. o. add.: David hiess bei den Syrern „das Herz des Herrn". Subdiacon konnte Niemand werden, der nicht den ganzen Psalter auswendig wusste. Die in der syr. Kirche blühende christliche Dichtung ist wesentlich Nachahmung der Psalmen. Im Einzelnen war der Gebrauch des Psalters bei Jakobiten und Maroniten, bei Nestorianern und Melchiten verschieden. Näheres in: Francisci Dietrich Commen-

---

1) Kleinere Incorrectheiten und Druckversehen bitte ich zu entschuldigen und selbst zu verbessern.

tatio de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca. Marburgi 1862.

S. 145 Z. 9 v. u. lies Gen. 9, 3 ff.

S. 155 Z. 3 v. u. add.: „Zins und Wucher. Eine moraltheolog. Abh. mit Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der Kultur und der Staatswissenschaften von Dr. F. X. Funk, Repetent in Tübingen. Tüb. 1868“.

S. 169 Z. 12 v. o. add.: Ueber ihn vgl. Jo. Bapt. Kampfmüller, De Anastasio Sinaita dissert. Ratisb. 1865, und dazu die Rec. von Steitz in d. Jahrbb. f. d. Theol. 1868, 3, S. 526 ff. K. hält die quaestiones für ächt, St. dagegen nimmt mit Cave (was auch wahrscheinlicher) mehr oder minder umfangreiche Interpolationen an.

S. 170 Z. 20 v. u. add.: Das Buch Baruch war wohl identisch mit dem, welches Ant. Maria Ceriani in s. Monumenta sacra et profana (Mediolani 1864 sqq. I, 2, 73—98) aus den Schätzen der Ambrosianischen Bibliothek, leider nicht nach dem altsyrischen Original sondern in latein. Uebersetzung, jüngst edirt hat. Nur das letzte Stück (c. 78—87) war früher in der Londoner und Pariser Polyglotte gedruckt. Diese Apokalypse ist (nach H. Ewald) ein Werk desselben Autors, von dem auch das sog. 4 Esrabuch herrührt. Vgl. Gött. gel. Anz. 1867 St. 43 S. 1705 ff. — Die andern 3 Hefte des 2 vol. jener monumenta enthalten eine neue Ausgabe der syrischen Hexapla, zunächst der noch ungedruckten Theile. Vgl. unten S. 599.

S. 171 Z. 10 v. o. Manche eigenthümliche Sagen enthält ein Buch des nestor. Bischofs Salomon (aus Chalata in Medien), um 1222 Bischof in Bosra am Tigris, hgg. v. J. M. Schoenfelder, Salomonis Episcopi Basroensis Liber Apis. Syriacum arabicumque textum latine vertit, notis illustravit. Bamberg 1866.

S. 225 Z. 9 v. u. add.: Vgl. besonders Ed. Reuss, Die deutsche Historienbibel vor Erfindung des Buchdruckes. Jena 1855. Es wird hieraus (S. 7 ff.) die grosse Bedeutung der Bibel als Erziehungsmittels und Geschichtsbuches für jene Zeiten anschaulich. Die latein. und deutsche Biblia pauperum, deren Entstehung über das 12 Jahrh. hinauszugehen scheint, enthalten beide eine Darstellung des Lebens und Leidens Jesu in Bildern, regelmässig mit zwei Vorbildern aus dem A. T. und vier prophet. Aussprüchen. Vgl. Biblia pauperum hgg. v. Pfarrer Leith und Dekan Schwarz. Zürich 1867 nach dem in der Lyceumsbibliothek zu Constanz befindlichen Original; — und Zestermann, Die Unabhängigkeit der Deutschen xylograph. Biblia pauperum von der lateinischen. Leipzig, 1866.

S. 255 zu Note 16). Dieser Heinrich v. Langenstein hat auch einen berühmten Commentar in tria priora capita Geneseos geschrieben, „in dem er nicht allein seine astronomischen und physikalischen Kenntnisse sondern auch sein übriges reiches Wissen niedergelegt hat“. Von demselben finden sich in Wien sowohl Concepte zu den Vorlesungen, aus denen er entstand, als auch ein Exemplar, das der Autor selbst der Bibliothek geschenkt hat, sowie Nachschriften seiner Zuhörer. Vgl. Otto Hartwig, Untersuchungen über die Schriften Heinrich's von Langenstein. Marburg 1857 S. 39.

S. 341 Z. 8 v. u. lies: Entdecktes Judenthum; ebenso S. 489 und sonst.

S. 349 Z. 6 v. o. l. zuerst st. einst.

S. 350 Z. 23 v. o. suppl. hinter Lightfoot: Opera omnia. 2 Tom. fol. Roterod. 1686.

S. 368 Z. 3 v. u. l. Elias Bütovius.

S. 399 Z. 20 und 21 v. u. l. Joh. 5, 39 und Luc. 24, 27.

S. 401 Z. 9 v. o. l. sei st. habe.

S. 429 Z. 30 v. o. l. authoritativus, st. authentativus.

S. 439 Z. 11 v. u. suppl.: Eine vielgelesene practisch-erbauliche Erklärung

lieferte Chr. Starke, Synopsis des alten und neuen Testamentes. 7 Bde. in 4. Halle 1742 ff. und öfter, auch neuerdings wieder aufgelegt.

S. 496 Z. 12 und 13 v. o. l.: vor der Frau ist parad., doch ihre Unterwerfung ist erst ihr Fluch.

S. 501 Z. 12 v. u. lies לִפְנֵי st. לִבְנֵי.

S. 515 Z. 17 v. u. l. dessen st. seine.

S. 551 Z. 8 v. u. l. 1 Sam. 8, 11 st. 10.

S. 571 Z. 9 v. o. add.: Ausserdem vgl. Rob. Schröter, Kritik des Dunasch ben Labrat über einzelne Stellen von Saadia's arab. Uebersetzung des A. T. und aus dessen grammat. Schriften, nach einem Codex des Prof. D. Luzatto zum ersten Male hgg. und mit krit. Anmerkungen versehen. 1 Heft (Text). Breslau 1866.

S. 600 Z. 5 v. u. add.: Fragmenta versionis sacrarum scripturarum latinae antehieronymianae e codice Mo eruit atque adnotationibus criticis instruxit Ern. Ranke. Vindobonae 1868. (Neue Titelausgabe der S. 94 genannten Programme mit wesentl. Erweiterungen am Schlusse.)

S. 615 Z. 19 v. o. add.: Hier ist auch zu nennen die Einleitung in's A. T. von Friedr. Bleek (aus seinen hinterlassenen Vorlesungen hgg. v. Ad. Kamphausen und Joh. Bleek. Berlin 1860. 1865), welche mit grosser Besonnenheit vor Allem den kritischen Sachverhalt klar und scharf darlegte. Aehnlich J. J. Stähelin (Specielle Einl. in d. kanon. B. des A. T. Elberfeld 1862), der bereits durch s. Krit. Untersuchungen über d. Pentateuch u. s. w. (Berl. 1843) und schon früher (Stud. und Krit. 1835, 2, 461 ff.) sich als feinen Kritiker bewährt hatte. Eine Verschmelzung der Volks- und Literargeschichte versuchte J. Fürst in einem, an eigenthümlichen Ansichten reichen Werke (Gesch. d. bibl. Literatur. Leipzig 1867. I). In s. neuesten Schrift (Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud Midrasch. Leipzig 1868) zeigt er, wieviel neues Material für die Bildungsgeschichte des Kanons aus der talmud. Liter. noch zu schöpfen ist.

S. 633 Z. 7 v. o. adde: Selbst für das Gebiet des Erbaulichen gelang es nicht, feste Normen bei Anwendung der Allegorie zu finden. Vgl. die allegor. Bibelerklärung, bes. in der Predigt, historisch und didactisch betrachtet. Versuch eines Beitrags zur Homiletik. Von Dr. W. Mögelin, Pfarrer zu S. Leonhard bei Rothenburg.

S. 646 Z. 11 v. u. add.: Der Pentateuch mit Uebersetzung, Targum und Commentatoren von Heinemann. 5 Bde. 8. Berlin 1831—33.

S. 654 Z. 21 v. u. l. Offenb. 16, 16.

S. 657 Z. 20 v. u. l. August Knobel st. L. Kn.

S. 668 Z. 5 v. o. add.: So auch Paul de Lagarde in seiner griechischen Uebersetzung der Proverbien.

S. 683 Z. 18 v. o. l. Hoheit st. Hochheit.

S. 695 zu Note 32): Vgl. Grau, Semiten und Indogermanen. Stuttgart 1865 (1867), worüber Näheres in d. Jahrbb. f. die Theol. X, 543 ff.

S. 707 Z. 18 v. o. l. Forschung st. Erkenntniss.

S. 731 Z. 14 v. o. add.: Näher ausgeführt ist diese Ansicht in dem feinsinnigen Versuche von F. W. C. Umbreit: Die Sünde. Beitrag zur Theol. des A. T. Hamburg und Gotha 1853 bes. S. 29.

S. 732 Z. 22 v. o. l. nichts zu thun habe.

S. 745 Z. 17 v. u. hinter „muss" ist einzuschalten: Vgl. auch Adalbert Merx, Kritische Untersuchung über die Opfergesetze Lev. I bis VII in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. 1863, 1 und 2.

I.

Sachregister.

II.

Namen-Register.

III.

Stellen-Register.

Genesis.

Exodus.

Leviticus.

Numeri.

Deuteronomium.

Josua.

Judicum.

1. Samuel.

2. Samuel.

1. Regum.

2. Regum.

Jesaias.

Proverbia.

Job.

Cant. Canticorum.

Ecclesiastes.

Daniel.

Esra.

Nehemias.

1. Chronic.

2. Chron.

Tobit.

1. Maccab.

2. Maccab.

